

CIENCIA - POLITICA - SOCIEDAD

Dialéctica y Derecho

El proyecto ético-político
hegeliano

Jorge Eugenio Dotti



HACHETTE

Colección HACHETTE UNIVERSIDAD
dirigida por ELVIRA ARNOUX

LENGUA – LINGUISTICA – COMUNICACION

Catherine Fuchs y Pierre Le Goffic

Introducción a la problemática de las corrientes lingüísticas contemporáneas

**Ana María Barrenechea, Mabel M. de Rosetti, María Luisa Freyre,
Elena Jiménez, Teresa Orecchia y Clara Wolf**

Estudios lingüísticos y dialectológicos. Temas hispánicos

Joseph Courtés

Introducción a la semiótica narrativa y discursiva

Nicolás Bratosevich

Métodos de análisis literario (aplicados a textos hispánicos)

Dominique Maingueneau

Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas

Ana María Borzone de Manrique

Manual de fonética acústica

Jean Le Galliot

Psicoanálisis y lenguajes literarios. Teoría y práctica

Daniel Delas y Jacques Filliolet

Lingüística y poética

François Récanati

La transparencia y la enunciación. Introducción a la Pragmática

Iber H. Verdugo

Hacia el conocimiento del poema

Daniel Delas y Jean-Jacques Thomas

Poética generativa

Pierre Legendre, Ricardo Entelman, Enrique Kozicki, Tomás Abraham, Enrique Marí, Etienne Le Roy y Hugo Vezzetti

El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos

Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo

Literatura/Sociedad

Juan A. Magariños de Morentin

El signo. Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce y Morris

Catherine Kerbrat-Orecchioni

La connotación

Graciella Latella

Metodología y Teoría semiótica. Análisis de "Emma Zunz" de J. L. Borges

Próxima aparición:

Carlo Sini

Semiótica y Filosofía. Signo y lenguaje en Peirce - Nietzsche - Heidegger y Foucault

Beatriz Lavandera

Variación y significado

Juan A. Magariños de Morentin

El mensaje publicitario

Oscar Traversa

Cine: el significante negado

Catherine Kerbrat-Orecchioni

La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje

Georges Vignaux

La argumentación. Ensayo de lógica discursiva

Oswald Ducrot

El decir y lo dicho

Juliette Garmadi
Sociolingüística

Jean Molino, Michel Riffaterre, François Soublin y Joëlle Tamine
La metáfora

Francine Masiello
Lenguaje e ideología. Las escuelas de vanguardia

Jean Bellemin-Noël
Hacia el inconsciente del texto

Philippe Hamon
Introducción al análisis de lo descriptivo

CIENCIA – POLITICA – SOCIEDAD

Aldo Neri
Salud y Política Social

Enrique Marí
La problemática del castigo. El discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault

Jorge E. Dotti
Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano

Próxima aparición:

Pierre-François Moreau
La utopía. Derecho natural y novela del Estado

Raymond Boudon y François Bourricaud
Diccionario crítico de Sociología

JORGE EUGENIO DOTTI

DIALECTICA Y DERECHO
El proyecto ético-político
hegeliano

HACHETTE

© LIBRERIA HACHETTE S.A.

Rivadavia 739 - Buenos Aires

1ª Edición - Año 1983

ISBN 950-506-060-2

IMPRESO EN ARGENTINA -- PRINTED IN ARGENTINA

El presente trabajo se basa en una tesis discutida en la Universidad de Roma. Quisiera expresar mi reconocimiento a los miembros de ese ateneo, y en especial a los profesores L. Colletti y N. Merker, quienes gentilmente fueron relator y co-relator de la misma y cuyas sugerencias favorecieron su desarrollo. Mi sentimiento de amistad hacia ellos se entrelaza con una deuda intelectual perceptible en no pocas de las páginas siguientes, que dedico a mis hijos y a su madre.

Buenos Aires, 1982.

PRIMERA PARTE

DIALECTICA

“A menudo se alzan quejas contra la superficialidad del pensamiento contemporáneo y la decadencia de la ciencia sólida. Sólo que no veo que aquéllas que tienen sus bases bien fundamentadas, como las matemáticas, la física, etc., merezcan tales reproches en lo más mínimo, sino que por el contrario conservan el antiguo prestigio de la solidez, y la última de ellas llega aun a acrecentarlo. Ahora bien, precisamente el mismo espíritu se manifestaría en otras ramas del conocimiento si nos preocupáramos por rectificar sus principios. Ante la carencia de esta corrección, la indiferencia, la duda y, finalmente, una crítica rigurosa, dan testimonio más bien de un pensar sólido. Nuestra época es, particularmente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión, invocando su santidad, y la legislación, apelando a su majestuosidad, pretenden generalmente substraerse a ella. Pero despiertan así bien fundadas sospechas sobre ellas mismas, y no pueden pretender ese respeto sincero que la razón concede sólo a aquello que ha podido sostener su examen libre y público. KANT, *Crítica de la razón pura*.

“Lo que antes [de la *Crítica de la razón pura*] se llamaba metafísica ha sido, por así decir, arrancado de cuajo y ha desaparecido del ámbito de las ciencias. ¿Dónde se escuchan o se pueden escuchar todavía los sonos de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología o aun mismo de la antigua teología natural? ¿Dónde despiertan todavía interés investigaciones, por ejemplo, sobre la inmortalidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? Aun las añejas pruebas de la existencia de Dios son aducidas sólo por su valor histórico o para edificar y elevar el espíritu. La pérdida del interés tanto por el contenido, como por la forma de la antigua metafísica, es un hecho evidente. Si tan asombroso es que a un pueblo le resulten inútiles su ciencia del derecho público, sus creencias, sus hábitos éticos y sus deberes, no lo es menos que pierda su metafísica; es decir, que el espíritu que otrora se ocupaba de su esencia pura no tenga ya existencia efectiva alguna en ese pueblo”. HEGEL, *Ciencia de la lógica*.

CAPITULO I

DUALISMO Y MEDIACION

I. PLANTEO INTRODUCTORIO

1. LO "JURIDICO" EN HEGEL

Un estudio dedicado a un pensador de la talla filosófica de Hegel y referido específicamente a su doctrina *jurídica*, es decir, a una materia que —en su específico significado hegeliano— abraza la dimensión práctica e histórica del hombre en la totalidad de sus proyecciones, enfrenta cuestiones exegéticas que por su vastedad amenazan todo propósito de conducir la investigación en torno a ciertos aspectos determinados de su pensamiento. Se hace necesario entonces establecer un límite que sirva a su vez de guía en el océano conceptual del sistema hegeliano. En nuestro caso, la intención es poner en evidencia —al menos en sus rasgos esenciales— el *nexo entre lógica y política en el ámbito del pensamiento iusfilosófico* de Hegel; un tema cuya importancia lo justifica —creemos— como principio de comprensión de algunas pautas básicas de su filosofía.

Este propósito nos ha impuesto una doble restricción. Por una parte, prescindimos de considerar el problema de la evolución de las nociones que analizaremos en su formulación madura. Nos atenderemos en consecuencia a la exposición que de ellas ofrecen los *Lineamientos de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia del estado en compendio*.¹ Esta obra, la última de envergadura publicada en vida de su autor, se nutre de las distintas vertientes filosóficas operantes en la formación conceptual de Hegel y lleva a cumplimiento las respuestas a problemas planteados desde sus primeros escritos. Juzgamos que es en ella, más que en ninguna otra, que confluyen y alcanzan su significación más apropiada —en función de la metafísica idealista que las sus-

¹ Hemos utilizado la edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, G.W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a/M. 1970, que toma como base la de 1832-1845. Indicamos en cifras romanas el volumen, seguido por el número de página; o directamente el párrafo (#) con su *Observación (Obs)* y/o *Agregado (Agreg)* en el caso de la *Filosofía del derecho (FD)* y de la *Enciclopedia (Enc)*. Para la *Fenomenología del espíritu (Fen)* las referencias son en cambio a la edición de Hoffmeister, Hamburg 1952. Hemos utilizado también la edición de H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907. Salvo con algunas obras indicadas expresamente en las *notas* correspondientes, todas las citas restantes remiten, a través de la fecha entre paréntesis seguida de la página en la edición que hemos utilizado, a la *Bibliografía* detallada al final de este trabajo.

tenta— las múltiples cuestiones que configuran la noción de “derecho”. Este concepto vale así menos como categoría parcial del sistema que como noción totalizante y comprensiva no sólo de lo jurídico en sentido estricto, sino también (y fundamentalmente) de la moral y la política, de lo económico y sociológico, de la historia universal y aun de la religión; es decir, del rico universo temático propio del *espíritu objetivo*: “al hablar aquí de derecho no queremos significar meramente el derecho civil, lo que generalmente se entiende por él, sino la moralidad, la eticidad y la historia universal, que pertenecen también a esta cuestión, pues el concepto reúne estos pensamientos en conformidad con la verdad” (FD, #33 Agr.).²

A esta restricción se agrega la de dirigir nuestra atención particularmente a los párrafos relativos a la *sociedad civil* y al *estado*, por entender que es en ellos donde se decide la suerte de la conciliación histórica y social auspiciada por Hegel y sustentada en su doctrina de la *mediación* metafísica. Digamos entonces que la *Ciencia de la lógica* converge en la *Filosofía del derecho* para fundamentar e iluminar el sentido de la doctrina política hegeliana. A la luz de estos presupuestos, centraremos el análisis de la *correlación entre lógica especulativa y teoría ética* en los que hemos considerado los puntos fundamentales del sistema: 1) la relación entre lo particular y lo universal en la esfera lógico-metafísica; y 2) el nexo entre sociedad civil y estado en el ámbito político-jurídico. Esta bipartición temática condiciona la estructura del presente trabajo.

2. LOGICA Y POLITICA

Es importante destacar desde ya que no se trata de una simetría meramente formal entre *lógica* y *política*, sino de una unidad de inspiración, digamos “totalizante”, que vuelve homogéneas ambas esferas y determina su conexión recíproca, la interrelación de sus figuras internas y los correspondientes pasajes o transiciones “dialécticos”.

El objetivo filosófico de Hegel, que es a su vez su propósito político y moral (y que en este aspecto no se diferencia pues del *Sollen* que él mismo critica), lo impulsa a articular su pensamiento según módulos polivalentes aplicables en ámbitos diversos (desde la química al derecho público), que resultan así reducibles —en desmedro de su especificidad y cognoscibilidad— a simples ejemplificaciones de un patrón lógico-metafísico pretendidamente universal. Ello explica tanto la comunidad estructural en la configuración interna de las “partes” sistemáticas, como la repetición del esquema resolutivo a lo largo de las sucesivas etapas que jalonan el movimiento de la *sustancia-sujeto*. Ello explica también la inevitable conclusión que corona el curso “dialéctico” del *Espíritu objetivo*. Más concretamente: la superación de la sociedad civil (principio de la

² Para esta concepción del “derecho” en sentido lato, propia de la madurez de Hegel, cf. Maspétiol (1967), Bobbio (1970) y Cesa (1971). Este significado amplio del término y la consiguiente necesidad de comprenderlo a partir de su inserción en la estructura general del sistema, se aproxima a lo que Goldschmidt (1967) llama “filosofía jurídica mayor” (cf. p. 5 y ss. y p. 19 ss.).

particularidad y del individualismo) en y por el estado (realización de la “verdadera” universalidad), o sea la conciliación o plenitud propia del mundo cristiano-germánico (FD, #358 a #360; XII, 419 a 460), tiene lugar gracias al esquema de la *mediación especulativa*. De este modo, la metafísica idealista permite a Hegel postular la superación de la escisión y del dualismo que, a su juicio, distinguen la historia y la filosofía a partir de la disolución del mundo clásico.³

II. ESCISION Y CONCILIACION

3. LO PARTICULAR Y LO UNIVERSAL

En una frase programática, que sintetiza el motivo conductor de la tarea filosófica que Hegel se ha propuesto, leemos que el espíritu “conquista su verdad sólo al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*Zerrissenheit*)” (*Fen*, 30). Con ello Hegel alude a la quiebra de la “bella unidad” del evocativo provocada por el principio del individualismo. La fuerza de la subjetividad ha descompuesto la organicidad de la ciudad antigua, abriendo de esa manera un nuevo período histórico-filosófico, precisamente aquél en el cual “la imagen del estado como producto de su propia actividad desaparece del alma humana” (Nohl, 223).⁴

La peculiaridad distintiva de su filosofía consiste en que Hegel vive esta situación trágica como omnivalente, presente en todas las manifestaciones del espíritu y en todas las facetas de la actividad humana: “espíritu del pueblo, su historia, religión, grado de libertad, no pueden ser considerados separadamente, ni con relación a su influencia recíproca ni con relación a su naturaleza, pues

³ Además de las obras que iremos indicando oportunamente, ofrecen una visión de conjunto del pensamiento hegeliano las de Cassirer (1920) pp. 373 a 474, Stace (1924), Moog (1930), De Negri (1943), De Ruggiero (1947), Mure (1940), Grégoire (1958), Findlay (1958), Kaufmann (1966), Bodei (1975 a), Taylor (1975). La aún hoy sugestiva e indispensable biografía de Hegel escrita por Rosenkranz (1844) y las lecciones de Haym (1857) constituyen las monografías más significativas del siglo pasado. Un panorama de la evolución y del estado actual de los estudios hegelianos lo ofrecen específicamente los *Hegel-Studien*, el *Hegel-Jahrbuch*, el “Bulletin de littérature hegelienne” de J. P. Labarrière y colaboradores en los *Archives de Philosophie* (cf. los tomos 33, 1970; 37, 1974; 41, 1978 y 44, 1981). Recordemos *Cuadernos de filosofía*, II (1949); remitimos asimismo a las reseñas de Bobbio (1971 a) y (1972), Bodei (1972), Cesa (1973), y al trabajo de Ottmann (1977).

⁴ Sobre lo que podría considerarse como la *vivencia existencial* de la “mediación” en el joven Hegel, cf. Niel (1945) pp. 19 a 110, quien la entiende como la necesidad de una captación tal del nexo viviente entre las partes del todo, que de ese modo lo recomponga y con ello recomponga “la unión de los hombres entre sí” (p. 22). Cf. también Wahl (1929), en especial pp. 118 a 151, De Negri (1943) pp. 28 a 65, Löwith (1949) p. 230 ss., Röhrmoser (1961) pp. 55 ss., 63 ss., 101 a 114, Peperzak (1969).

mantienen un vínculo estrecho" (Nohl, 27).⁵ El "desgarramiento" se presenta así en la dimensión gnoseológica y ontológica como sujeto enfrentado al objeto, pensamiento al ser; pero también como dualismo religioso en la trascendencia de un Dios inalcanzable; y, obviamente, como alienación política y moral: el interés privado contrapuesto al interés general, la moralidad individual a la eticidad comunitaria.⁶ Consecuentemente con ello, el encuentro del espíritu consigo mismo no puede quedar excluido de ninguna de estas dimensiones, lo cual a su vez explica la determinación recíproca entre el discurso lógico y el político, que aspiramos a ilustrar en sus aspectos más significativos.

La escisión que Hegel cree ver resuelta en el *estado* y en el *saber absoluto* encuentra su expresión más profunda en la problemática metafísica de la relación entre lo particular y lo universal, lo finito y lo infinito, que no es más que la transcripción filosófica de la relación entre el mundo y Dios, tal como ella es enfocada desde la peculiar óptica hegeliana. Hegel no abandonará jamás la conciencia alcanzada en su obra juvenil de que, con relación al nexo entre el hombre y la divinidad, "es evidente que la investigación de esta cuestión, de ser conceptualizada a fondo, concluye en la consideración metafísica de la relación entre finito e infinito" (Nohl, 146). Que lo verdadero sea el *todo* (como reza el famoso "Prefacio" a la *Fenomenología*), significa que la totalidad-sujeto vive el drama de su propia negatividad —sin la cual sería "muerta" sustancia intelectualística— en todos los lados y figuras de su naturaleza omnnicomprensiva. Sólo sufriendo la fuerza de la negación que ella ejerce sobre sí misma, puede desarrollar el proceso de recomposición o conciliación a lo largo de una sucesión de fases dialécticas. Sólo así se realiza "la tarea de la filosofía, a saber:

⁵ Cf. asimismo Nohl (pp. 383-384) y, particularmente ilustrativo, el *Systemfragment*, en Nohl, pp. 345 a 351. P. Rossi (1958) y Merker (1972) pp. 20-21, destacan la evolución de las ideas de "dialéctica" y de "mediación" como el instrumento lógico-metafísico con el cual Hegel intenta resolver el problema de la escisión, y que lo lleva a una visión idealista y teologizante de la historia. Al respecto, cf. Bruaire (1964) p. 113 ss., y el juicio de Cassirer (1946) pp. 261-262: "en la filosofía de Hegel, la fórmula spinozista *Deus sive natura* se ha convertido en la fórmula *Deus sive historia* (...). En el sistema hegeliano, la historia no es la mera aparición de Dios, sino su realidad: Dios no sólo 'tiene' historia, él es la historia".

⁶ En la *Filosofía del derecho*, la idea de "alienación" (*Entäußerung, Veräußerung*) prevalece en su significado jurídico-filosófico, es decir, como cesión de bienes o, mejor, como objetivación de la voluntad en la cosa cedida; consecuentemente, como encuentro del Yo con otras voluntades o "apertura a la alteridad". Lo cual significa —como observa Marcella D'Abbiere (1970) p. 180 ss., en un trabajo que rastrea minuciosamente la utilización de esta noción en el *corpus* hegeliano— que la "alienación" tiene un matiz negativo sólo cuando lo que se pretende alienar es lo inalienable, lo propio de la personalidad humana (cf. FD, #65 a #70; #73). M. Rossi (1970 b) p. 160 ss., distingue entre un uso juvenil del término, que podríamos llamar pre-dialéctico, y más afín al sentido iluminista, y otro especulativo y específicamente hegeliano (sobre todo a partir de Frankfurt). La "alienación" indica en este segundo caso el momento negativo o de la "diferencia" que el *totum* pone en el interior de sí mismo (con todas las proyecciones histórico-sociales que esta instancia lógica recibe en el sistema).

“unificar los presupuestos” (II, 24). Es decir, unificar, por un lado, la necesidad misma del filosofar, cuyo “venero es la escisión (*Entzweigung*)” (II, 20), y por otro, “la escisión en ser y no ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud” (II, 24); o sea una tarea consistente en “poner el ser en el no ser como su manifestación —como devenir, la escisión en lo absoluto—, lo finito en lo infinito —como vida—” (II, 25). Como veremos, la mediación lógico-especulativa y la identidad dialéctica constituyen el instrumento que permitirá llevarla a cabo: “para superar la escisión, ambos opuestos —sujeto y objeto— deben ser superados; son superados como sujeto y objeto en la medida en que son puestos como idénticos” (II, 95), pero en una identidad que no es la “abstracta” del entendimiento. Se trata en cambio de la dinámica movilidad de la sustancia-sujeto que es sí misma en su ser otro.

Ateniéndonos al planteo hegeliano, y sin considerar todavía su significación idealista y la consiguiente distorsión interpretativa operada por Hegel, podemos agrupar los términos que aquí entran en juego en dos polos antagónicos. Por un lado tenemos lo *particular* o finito, lo empírico que como materialidad objetiva representa el *datum* de nuestras sensaciones y el contenido del conocimiento que sobre ellas se asienta. Si nos desplazamos desde la Lógica al Espíritu objetivo, encontramos la instancia de la particularidad realizada en el principio del individualismo y de la propiedad privada, en la sociedad civil y en el mundo económico moderno caracterizado por las leyes de la competencia y del egoísmo; finalmente, en el formalismo jurídico y moral del racionalismo abstracto y del *Sollen*. De manera correlativa, nucleamos del otro lado lo *universal*, pero con la connotación peculiar que Hegel confiere a esta noción: “verdadera infinitud” o idealidad del concepto “concreto”, Idea que se realiza al presentarse como fundamento metafísico de su (aparente) opuesto. En el ámbito de la historia: la eticidad y el estado.

La tensión o polaridad entre estas nociones anima el planteo filosófico de Hegel, ya sea como instancia negativa (al ser reducida a oposición abstracta por el entendimiento), ya sea (en su formulación dialéctica) como solución del antagonismo que tales conceptos reflejan. En ambos casos, lo impulsan a la elaboración del sistema.

4. LA “CONCILIACION” Y LA HISTORIA

Adelantemos una observación crítica, que desarrollaremos sucesivamente. En la “solución” hegeliana subsiste un hiato insuprimible entre la formulación conceptual y su correlato real, entre el modelo teórico y la realidad de la cual éste debería ser la explicación “racional”. En su obstinada facticidad, las situaciones concretas se resisten a someterse a la superación que la “razón dialéctica” pretende imponerles y, en consecuencia, no encuentran tampoco en semejante esquema especulativo una explicación adecuada. De manera especial, el dualismo entre lo *privado* y lo *público* asumido lúcidamente como presupuesto de la doctrina y expresado en las figuras de la “sociedad civil” y el “estado” (luego veremos con cuáles particularidades), escapa al lecho de Procusto

de la conciliación hegeliana y sanciona el divorcio entre historia y teoría. Más allá del modo como el autor de los *Grundlinien* articula las parejas de conceptos indicadas y más allá también de la carga semántica que les atribuye en el contexto del sistema, persiste *efectivamente* el antagonismo que ha impulsado el filosofar hegeliano y que hace así que el desenlace auspiciado se reduzca a una mera expresión de deseos. El curso histórico efectivo (el dualismo que Hegel teoriza acertadamente en la base misma de su planteo) obedece a una lógica diversa y la *Versöhnung* permanece confinada en la formulación teórica, sin que pueda demostrarse su asidero en la realidad. De este modo, el proyecto hegeliano aparece inevitablemente condenado al mismo tipo de inutilidad operativa (teórica y práctica) que Hegel denuncia —desde las posiciones de su presunto “realismo”— en las propuestas deónticas del entendimiento “abstracto”. Con una salvedad importante: el “deber ser”, si bien no necesariamente implica, al menos permite un distanciamiento y una actitud crítica que no tienen cabida en la construcción idealista. En virtud de sus propios principios (y la *Ciencia de la lógica* tiene acá una palabra decisiva), ésta cae en la justificación indiscriminada de elementos políticos contingentes y transeúntes presentándolos como la “manifestación” de lo racional en y para sí. La objeción a semejante procedimiento no consiste, es obvio, en que Hegel haya justificado tal o cual régimen *histórico* particular (accidental como todo lo histórico), sino en la incapacidad de la lógica dialéctica como instrumento comprensivo mismo, es decir, su inutilidad como aparato conceptual “superior” destinado a fundamentar una teoría científica de la realidad.

Incapacidad entonces del idealismo (*i.e.* de la concepción dialéctica de la realidad) para mediar razón e historia. En el caso de Hegel, el conflicto se agrava a causa de la identificación que él lleva a cabo entre esferas no directamente asimilables entre sí, animado por su visión ético-organicista de inspiración clásica y al mismo tiempo consciente de los derechos de la subjetividad moderna. El punto que juzgamos decisivo es pues el siguiente: el propósito hegeliano es traducir, de manera típicamente idealista, la unidad que prevalece sobre el dualismo *en un ámbito determinado* (el gnoseológico: nos referimos a la unidad de forma y contenido en el saber), en una suerte de esquema ontológico omnicomprendivo, válido también y fundamentalmente para la realidad efectiva del mundo histórico. Podemos resumir el resultado de este movimiento destacando que a la disolución metafísica de los presupuestos de la gnoseología moderna (*Ciencia de la lógica*) hace *pendant* la elaboración de un modelo político híbrido y asentado en la difícil conjugación de elementos heterogéneos, permitida por la lógica especulativa (*Filosofía del derecho*).

5. LA MEDIACION ESPECULATIVA

Hegel lleva a primer plano la correlación entre *mediación idealista* y *conciliación ética* pues el hilo conductor de su pensamiento consiste en la tentativa de superar toda forma de dualismo mediante el reconocimiento de la realización o presencia efectiva, en el mundo espiritual, de aquellas categorías o figuras ideales que la lógica expone en su pureza. Por ende, la comprensión del

nexo que mantienen en la filosofía jurídica los conceptos implicados por el movimiento de mediación presupone la de su condición lógico-metafísica, ya que en la base de la ciencia del derecho está “el procedimiento científico de la filosofía, que en aquélla se presupone a partir de la lógica filosófica” (FD, #2 *Obs*). Dado que “en el conocimiento filosófico la cuestión principal reside en la *necesidad* de un concepto y la demostración y deducción del mismo consisten en el camino por el cual deviene un resultado” (*Ibidem*),⁷ es entonces necesario ante todo que nos ocupemos de este “camino” o *mediación* (*Vermittlung*) presupuesta por el “devenir” del concepto de derecho.

La superación de la escisión valiéndose de un esquema lógico-metafísico extrapolable a las distintas esferas del sistema presupone la resolución del tema de la mediación, o sea del proceso o desarrollo que conduce a la constitución de todo saber racional en oposición a una aprehensión inmediata (no-mediata) de la verdad. Limitándonos a esta última determinación genérica —i.e. no específicamente idealista—, podemos encuadrar la concepción de Hegel dentro de la tradición *racionalista* del pensamiento occidental, caracterizada por afrontar el problema de la verdad como el del acuerdo entre la instancia universal (digamos “explicativa”) y la particular o de “contenido” —que es explicado por aquélla—, de manera tal que dicha concordancia reposa sobre un procedimiento discursivo y conceptualizante.

Sin embargo —y éste es el aspecto que quisiéramos recalcar ahora—, la especificidad de la mediación hegeliana no se agota ni mucho menos en esta filiación, sino que adquiere su rasgo distintivo gracias a la peculiar flexión que Hegel imprime a esta herencia filosófica. Para aferrar el significado que este concepto de “mediación” recibe en el contexto de su doctrina, debemos destacar primero el sentido —*diverso del hegeliano*— que el mismo asume como requisito de toda formulación cognoscitiva con rigor científico. Sólo después de ello abordaremos la “deformación” especulativa, idealista, y su consecuente aplicación en el ámbito del espíritu objetivo.

III. MEDIACION Y CONOCIMIENTO CIENTIFICO⁸

6. CARACTER DISCURSIVO DEL PROCESO GNOSEOLOGICO

La exigencia de mediación propia de todo saber racional representa la afirmación del carácter necesariamente discursivo o procesal del conocimiento que

⁷ “Asimismo se presupone aquí demostrado en la lógica el método según el cual, en la ciencia, el concepto se desarrolla a partir de sí mismo y constituye un progreso y una producción *inmanente* de sus determinaciones”, en vez de “una aplicación de lo universal a una materia recibida de otra parte” (FD, #31).

⁸ Para las consideraciones siguientes, cf. Colletti (1969 b), pp. 3 a 76; asimismo Della Volpe (1956) p. 434 ss., Popper (1959), Albert (1969) pp. 9 a 72.

se origina por dicha mediación. Desde este punto de vista, todo saber implica un proceso de elaboración intelectual del material que nos proporciona la experiencia, es decir, consiste en la conceptualización del contenido particular *mediante* un procedimiento gnoseológico. El resultado del mismo es algo justificable (ya que el procedimiento en cuestión responde en su estructura formal a requisitos lógicos y epistemológicos generales) y, al menos indirectamente, contrastable, susceptible de ser “puesto a prueba” y cotejado con los datos empíricos de los que dicho “resultado” (lo universal) intenta dar razón. No hay conocimiento gracias a experiencias irracionales, a intuiciones inmediatas, místicas o estéticas (y que de hecho se agotan en sí mismas y en la verborrea con que se las presenta), sino en virtud de un discurso conceptualizante. Si así no fuera, el conocimiento caería víctima del arbitrio subjetivo y se destruiría a sí mismo.

En cuanto proceso, la mediación presupone movimiento y términos relacionados por el movimiento mismo. Estos términos son lo *particular*, entendiéndolo por el dato empírico en su puntual efectividad o presencia sensible inmediata; y lo *universal* (conceptual) que da razón del primero en virtud del nexo que el hombre opera entre ambos. La mediación es precisamente la relación entre ambos elementos, el pasaje recíproco o doble movimiento que los conecta (mediatiza) y en función del cual cada uno de ellos cumple un rol determinado en el proceso de conocimiento.

7. PRIORIDAD DE LO PARTICULAR

El primer aspecto de la mediación se caracteriza por asumir como “punto de partida” —metafóricamente hablando— los datos empíricos en su inmediatez ante la conciencia: éstos resultan así la condición del resultado conceptual que los explica y simultáneamente representan la instancia de objetividad ante la cual dicha explicación debe corroborarse. La “materia” que nos afecta es el elemento extra-lógico del cual “parte” la actividad cognoscitiva y al cual “vuelve” para evaluar, ante la realidad que la conciencia tiene frente a sí, la interpretación teórica de la misma.

Así planteado, este primer lado de la mediación atribuye a lo particular un condicionamiento de tipo “causal”, en el sentido de que lo conceptual-universal aparece como una especie de efecto determinado por el “punto de partida” y *dependiente* de aquello ante lo cual debe justificar sus pretensiones de cientificidad. El proceso refleja de este modo tanto las características del conocimiento en cuanto investigación y manipulación de un material dado, como su inevitable sometimiento a “lo empírico” que constituye su contenido (su apertura o “falsabilidad”).

La formulación por parte del sujeto cognoscente de una tentativa de explicación de lo particular que el pensamiento encuentra frente a sí podría ser ilustrada con la representación del *análisis* o “descomposición” de lo concreto mismo, que el investigador va llevando a cabo de las maneras más diversas y según pautas teóricas heterogéneas, pero siempre con el propósito de destacar las articulaciones de lo dado, de “leer” sus componentes y poner en evidencia

sus rasgos esenciales, para poder entonces enunciar la instancia universal o ideal que da razón de lo particular "comprendido" en ella. Este por su parte, en su irreductible autonomía ontológica, pone continuamente en jaque las hipótesis y explicaciones que el investigador conjetura.⁹

Lo extra-lógico o contenido material del conocimiento, aquello cuyo origen escapa a la dimensión subjetiva, se "inserta" —por así decir— en la universalidad lógica: pensar lo empírico dado, conceptualizar lo particular y concreto, equivale a *transformarlo* en algo universal. Una transformación —observemos atentamente— que adquiere un significado exclusivamente gnoseológico y no metafísico. Se logra de tal modo configurar en el concepto resultante ("condicionado") una suerte de *totalidad ideal* que "absorbe" en su seno el material dado a la conciencia, es decir, lo vuelve (al conceptualizarlo) *el* contenido de ésta. Adoptando los términos tradicionales que encontraremos al tratar la argumentación hegeliana, digamos que el *ser* deviene significativo para el hombre.

8. PRIORIDAD DE LO UNIVERSAL

La exigencia de conocimiento quedaría trunca si se limitara a esta "absorción" del ser por parte del pensamiento. Se excluiría de tal modo un segundo aspecto, lógicamente simultáneo y equivalente al primero: el *prius* es ahora el concepto, mientras que el objeto concreto en la multiplicidad de sus determinaciones aparece como su "resultado". De manera simétricamente inversa, aquello inmediato de lo cual "partimos" (lo particular dado) es también la meta que alcanzamos cuando implantamos en el caos de la mera particularidad contingente el orden que sólo el principio conceptual puede ofrecer. La instancia universal es, desde esta perspectiva, el hilo conductor de la investigación y lo que proporciona racionalidad a la variada multiplicidad empírica, la cual sólo así puede ser explicada. Es decir, procedemos ahora como si dedujéramos de la esencia ideal las distintas peculiaridades que constituyen la realidad de lo

⁹ Ciertamente, es la teoría que confiere significación a esta instancia de materialidad objetiva, la cual resulta así condicionada por las diversas cosmovisiones y "paradigmas". Pero la teoría *no crea* el contenido material, lo universal no es un demiurgo omnipotente, y la ineliminable autonomía de dicha instancia, que podríamos llamar "objetiva", garantiza la perfectibilidad y sinteticidad del saber y al mismo tiempo la comunicabilidad (aun con "interferencias") entre paradigmas alternativos, *i.e.* garantiza la "traducción". Con ello queremos señalar la posibilidad de un discurso "objetivo", al menos en el sentido de una lógica del conocimiento, aunque sea mínima y sin que ella elimine la relatividad de lo cultural en cuanto fenómeno histórico. En este punto, el discurso debería abrirse a la problemática epistemológica contemporánea, pero consideramos que en función de los fines de esta exposición podemos prescindir de entrar en la cuestión de la "lógica del descubrimiento científico" y de su eventual reducción a una psico-sociología de la investigación. Y el conexo problema de una "epistemología (presuntamente) anárquica". En tal sentido, ofrecen una valiosa síntesis de las principales posiciones teóricas en liza (Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Toulmin entre otros) las observaciones y ensayos presentados por Lakatos y Musgrave (1970), Suppe (1974), Lakatos (1971) y Ströker (1976). El motivo que nos interesa acentuar, por ser decisivo para la evaluación

conocido; dicho de otro modo, "deducimos" del concepto el sistema de las determinaciones individuales del objeto.

Este "descenso", que se plasma en la exposición científica, es lo que en sentido estricto vuelve comprensible lo real al estructurar la variedad de sus notas distintivas de manera orgánica e iluminativa del significado que se está manifestando. La teoría "crea" su ámbito de aplicabilidad. Se parte del concepto, de la característica definitoria abstracta, para ir "ganando" gradualmente el objeto, para ir conformando lo particular en sus distintas facetas y *conocerlo*. No se trata entonces de un procedimiento analítico, sino más bien de una *síntesis* o integración sistemática de los rasgos empíricos a la luz del concepto, hasta llegar a la exposición (provisoriamente) completa del objeto en la riqueza de su contenido.

Asimismo, si hemos asimilado el primer aspecto de la mediación científica a una suerte de causalidad o condicionamiento (por parte de lo particular), corresponde que con el segundo lo hagamos al *finalismo*, pero exclusivamente en el sentido de que la instancia universal-conceptual opera como principio-guía en la elaboración del conocimiento objetivo. Conviene tal vez aclarar que esta noción no implica en absoluto la idea de un proceso determinado de antemano en vistas de una meta *ya conocida* y cuya habitual cadencia teleológica es la "unidad - ruptura - unidad recompuesta". Se trata tan sólo del aspecto por el cual el concepto actúa como hilo conductor de toda investigación, pues sin dicha pauta universal la multiplicidad de datos, de por sí caótica, no alcanzaría nunca el rango de conocimiento. Sin embargo, debemos reconocer también que, en cuanto finalismo, este proceso lleva a que el objeto *parezca*, en su efectividad misma, un resultado "puesto" por la actividad del sujeto, *i.e.*, como si lo ideal fuera el *príus* ontológico de lo real. Dicha actividad subjetiva, por el contrario, tiene una validez exclusivamente gnoseológica.

Nos parece oportuno hacer acá una aclaración importante. Establecidas las pautas precedentes, no queremos sin embargo indicar con ellas lo que es, o, menos aún, lo que debería ser la práctica efectiva de la investigación, como si propusiéramos un código de procedimientos que exigiría un cumplimiento estricto para que los resultados obtenidos pudieran ser calificados como "científi-

de la filosofía hegeliana, es, para decirlo con términos más tradicionales, el de la dimensión "ontológica" y de la función que consecuentemente adquiere el plano gnoseológico. Nuestro tema principal es entonces el tratamiento hegeliano de la instancia de la materialidad extra-lógica y extra-discursiva, *i.e.* de lo -digamos- "ontológicamente" autónomo y consistente (no "contradictorio") frente a lo universal; o sea, del "punto de partida" del saber en cuanto fuente ineliminable del contenido material que *desequilibra* toda hipótesis explicativa y garantiza la apertura anti-dogmática del conocimiento. Un planteo, éste, que Hegel rechaza como saber aparente e intelectualista. Por lo demás, la valorización de la función positiva que tiene el pensamiento metafísico o no-científico en general en el contexto de la enunciación y "descubrimiento" de hipótesis científicas (Koyré, Burt, Kuhn), presupone el esclarecimiento de las condiciones por las cuales éstas pueden ser calificadas como tales. Sobre un uso crítico de concepciones "metafísicas", con inspiración popperiana, *cf.* Albert (1969) p. 64 ss.; para una posición "anti-racionalista", *cf.* Feyerabend (1975).

cos". Semejante modo de entender la actividad cognoscitiva carecería de asidero en la realidad y sería una propuesta impracticable. Más bien intentamos delinear lo que, con suma prudencia, llamaríamos un esquema epistemológico que, de alguna manera, recordaría *en su función de criterio evaluativo*, el modelo del *als ob* kantiano. En este sentido, cabe considerar una propuesta cognoscitiva como científica cuando su formulación responde satisfactoriamente a los criterios que estamos esbozando; es decir, cuando es posible considerarla (*a posteriori*) como si su génesis los hubiera respetado, aunque de hecho ello no haya ocurrido. No creemos que sea ni siquiera hipotizable un procedimiento capaz de garantizar *a priori* resultados científicos, ni que la investigación deba seguir reglas pre-determinadas. Por el contrario, compartimos la idea de una máxima liberalidad heurística. Pero independientemente de la "historia" que una propuesta cognoscitiva tenga detrás, o del marco sociológico en que inevitablemente se inscribe, debe ser posible juzgarla con referencia a lo que podríamos considerar como la *legalidad intrínseca* de sus conceptos, y, por ende, del conocimiento; o sea, con atención a las pautas que permiten la constitución del ámbito del saber como autónomo frente a otros ámbitos de la actividad humana. Para evaluar entonces una enunciación cualquiera desde la perspectiva del conocimiento, y, en este sentido, como "científica" o no, la sometemos a un juicio que consiste, en última instancia, en considerarla como si hubiera surgido de una mediación acorde con los rasgos que estamos describiendo. Pero es sólo el resultado de ella (las hipótesis, leyes, cuerpos de doctrina, etc.) lo que debe responder a las exigencias que lleva consigo el modelo teórico de la "mediación científica", sin que sea significativo el hecho de que se haya alcanzado tal resultado respetándolas efectivamente o no. Por lo demás, esto sería una cuestión psico-sociológica.

Una "lógica de la investigación" puede aspirar —creemos— a esta moderada significación epistemológica, y no a la (absurda) de una doctrina preceptista. Naturalmente, la "metafísica" y los dogmas en general pueden cumplir de hecho una función digamos *positiva* en la práctica de la ciencia (véase al respecto Feyerabend). Pero, por un lado, observamos que tal lógica da sobradas pruebas de liberalidad al dejar libertad absoluta en el contexto del descubrimiento, por el mismo motivo que pone el acento en la evaluación de los resultados y descuida, por así decir, las cuestiones del origen efectivo del conocimiento evaluado. Por otro, tenemos que la idea misma de no rechazar el dogmatismo (metafísico, religioso y similares), pues puede ser —o es— heurísticamente fértil, presupone que existe un criterio distintivo de lo que es *conocimiento*, un criterio que lo delimita y distingue frente a otro tipo de propuestas (extra-científicas), por más necesarias que éstas puedan ser para la génesis del saber científico. La objeción "anárquico-nietzschiana" (si se nos permite una etiqueta que debe ser ciertamente discutida), que denuncia el carácter *ideológico* de todo saber ("máscara" de una voluntad, etc.) y niega la posibilidad de un discurso objetivo y universal —pues sería imposible ir más allá de pretensiones individuales de verdad, todas igualmente válidas—, debe ante todo responder por el propio criterio que le permite enunciar como universalmente válida la

denuncia de todo conocimiento objetivo y universal. ¿Desde qué lógica se pontifica la negación de toda lógica? Es sabido que, más allá de peculiaridades y matices, estas tendencias concluyen remitiendo a un "Ser" como "fundamento" que, en su "ocultamiento-desocultamiento", resulta inasible para la *ratio* "cientificista". Con lo cual, obviamente, no se explica nada (aunque se haga poesía) o, peor aún, se le atribuye a tal hipótesis un poder más totalitario que el que se pretendía atribuir a la ciencia.

Lejos de ello, la racionalidad científica crítica no aspira a semejantes cosmovisiones absolutas, y sus criterios proponen prudentemente una *lógica* sólo a los efectos de establecer la indispensable línea demarcatoria entre lo propio del conocimiento y lo de otros discursos sin validez gnoseológica en sí mismos (religiosos, poéticos y, en general, aquéllos en los que pueden estar en juego valores diversos, pero no la cuestión de la "verdad-falsedad" de una proposición). Y que, si la quieren tener, deben someterse a los requisitos de tal lógica, desplazándose así el eje de su especificidad. Con todo lo cual, si de algo da prueba la ciencia, es de su vocación democrática. Finalmente, se desprende de lo precedente que la identificación entre "conocimiento" y "conocimiento científico" implica que entendemos este último adjetivo en un significado lo suficientemente lato como para abarcar tanto las expresiones del saber más simple y "cotidiano", como lo peculiar de las tareas desarrolladas en ciertas instituciones y según modalidades sociológico-históricamente determinadas.

Prosigamos con el planteo de la mediación. Distintivo del proceder científico, en el sentido expuesto, es la complementación de ambos aspectos de este "movimiento", es decir, la necesidad de considerar sus lados o momentos como configurando una *unidad* (en y del proceso gnoseológico), lo cual presupone simultáneamente su *diferencia*. En consecuencia, ello lleva consigo la exigencia de mantener el *equilibrio* que permite (en cuanto condición de posibilidad epistemológica) llevar a cabo la "exploración" minuciosa de los fenómenos a la luz de las hipótesis que guían la tarea investigadora. Tal es la función de lo universal. El elemento conceptual —la *teoría*— elaborado en el curso de la investigación misma o presupuesto por ella (no interesa justificar su génesis: lo que importa es su carácter provisorio y perfectible y la condición de instancia regulativa u ordenadora de la multiplicidad de datos); lo universal, entonces, determina, en conjunción con el elemento de la materialidad o del *datum*, las pautas de corroboración. Y es así que tales datos alcanzan significación para el hombre: se convierten en conocimiento. Pero semejante "colaboración" —esto es esencial—, no puede configurar una unidad de lo universal y lo particular tal, que termine por abolir la diferencia entre ambos términos, asentada precisamente en la autonomía ontológica del segundo respecto del primero. Si así no fuera, si estuviéramos ante la "totalidad" de los discursos "dialécticos", ya sea idealistas (consecuentes) o "materialistas", ello llevaría el discurso a encerrarse en sí mismo, en lo conceptual, sin la apertura a la objetividad en sentido fuerte (no idealista) que se exige del conocimiento. Apertura que puede ser ejemplificada con la *síntesis* kantiana en su acepción más genuina. Precisamente las bien conocidas palabras de Kant son altamente significativas respecto de lo que esta-

mos exponiendo: “la razón comprende sólo lo que ella misma produce según sus proyectos”, obligando a “la naturaleza a responder a sus preguntas (...)”. La razón se encamina hacia la naturaleza llevando en una mano sus principios —sólo en conformidad con los cuales los fenómenos que concuerdan entre sí pueden valer como leyes— y en la otra la experiencia (*Experiment*) que ha ido concibiendo en función de aquellos principios” (*Critica de la razón pura*, B XIII).

Estas tentativas de comprensión —y la ciencia no es más que esto— conducen a formulaciones hipotéticas, aun cuando su validez y consiguiente utilidad provisoria las convierta en “leyes”, pues están sujetas a una ininterrumpida revisión y cotejo con los datos que incesantemente ofrece la experiencia. El valor científico de la instancia conceptual reside precisamente en la conjunción de la cantidad de información que proporciona (aspecto del saber como síntesis o ampliación efectiva del conocimiento) con su naturaleza abierta a modificaciones y refutaciones, su susceptibilidad de ser contrastada. En esta doble capacidad reside el nervio de la lógica del progreso científico. El saber es infinito porque su materia es infinita, un universo inagotable de datos, y porque la apropiación teórico-práctica de la misma (fundada en la mediación entre lo particular y lo universal, entre el problema y su solución) no se solidifica en fórmulas dogmáticas que excluyen la necesaria e inevitable confutación. Especificidad del objeto esclarecido (alto contenido informativo) y relatividad del resultado alcanzado (apertura o perfectibilidad de las conclusiones) son las características del conocimiento que aspiramos a llamar ciencia.

9. PARTE Y TODO

Recurriendo a términos que encontraremos posteriormente, vemos que este doble movimiento de la mediación puede ser considerado también como el proceso por el cual lo particular y lo universal, lo finito y lo infinito, el ser y el pensamiento, se revelan ya sea como *parte* ya sea como *todo* en interrelación dinámica.

El *ser* tiene significación para el hombre sólo en cuanto noción con la que se alude genéricamente a lo real, a lo-que-es. Pero entonces es algo pensado, un concepto, y como tal forma *parte* del pensamiento. En función estrictamente gnoseológica, el ser representa el contenido del saber, el elemento extra-lógico en su autonomía ontológica frente al sujeto y que, al ser conceptualizado o universalizado por éste, garantiza que el conocimiento sea tal y no una abstracción vacía de contenido. Por ello, en cuanto es “lo pensado”, es una parte respecto al pensamiento que cumple acá la función de la totalidad. Pero asimismo el ser es también el *todo*, y lo es necesariamente, porque aun la idealidad propia del conocimiento y del pensar en general “es”, forma parte de lo-que-es. Lo universal en su idealidad tiene una existencia, pertenece al universo del ser. Desde este ángulo, entonces, le cabe al ser la prerrogativa de la totalidad.

Simétricamente, si el *pensamiento* es considerado como realidad ideal, forma parte del ser: el pensamiento *es*. Pero es aquella *parte* que tiene como peculiaridad distintiva su naturaleza universal y omnicomprendiva, su carácter

“infinito” e ilimitado que lo distingue de los otros “componentes” del ser *i.e.* de todo lo material en su particularidad y finitud). Dicho de otro modo, el pensamiento es aquel tipo especial de realidad caracterizado por la capacidad de “comprender” dentro de sí la realidad toda, precisamente en la forma de “lo pensado”. Como tal, su condición es también *totalizante*.

Evitar la absolutización de esta última característica, o sea, no tomar la universalidad ideal del pensamiento como realidad ontológicamente fundante de lo particular (como hipótesis-Idea arbitrariamente sobrepuesta al hombre, su sujeto real), es la clave de bóveda de una epistemología científica. La exigencia gnoseológica de que la infinitud potencial del pensamiento necesite de lo material para efectivizarse; más específicamente (y con claras resonancias kantianas): la exigencia de que el pensar se ejerza sobre un dato sensible proveniente de una fuente heterogénea e irreducible al pensar mismo para que éste se configure como conocimiento - esta exigencia entonces es un requisito formal que el pensamiento (como *totum*) se impone a sí mismo. Pero precisamente por ser una condición que la razón exige de sí, parece ser superable en el acto mismo de su enunciación, pues el límite que se auto-impone es también algo pensado y, en cuanto tal, “superado” por la totalidad (el pensamiento) de la que es parte. La razón da así la impresión de poder resolver en el interior de sí misma la dualidad (ser-pensamiento) que ella exige como condición de un ejercicio fructífero a los fines del saber. La gnoseología se revierte en metafísica. De tal modo, la “unidad” prevalece sobre la “diferencia”: desaparece *diécticamente* el dualismo y la racionalidad deja de ser función unificante operada por un sujeto finito, para convertirse en realidad autosuficiente y capaz de contener en sí la “oposición” que ella misma genera para realizarse plenamente.

En esta apariencia de autosuficiencia de la razón elevada a *Idea* y en el conexo desequilibrio entre ambos lados de la mediación, reside el núcleo del significado específico que este movimiento adquiere en el caso de Hegel.

IV. PROYECCION DE ESTE PLANTEO

10. HOMBRE Y NATURALEZA

Una última observación antes de pasar a considerar la doctrina hegeliana. La problemática de la mediación se proyecta en una dimensión que concierne a la posición del hombre ante la naturaleza y la historia. Resumamos esta idea.

(a) El primer aspecto —prioridad de lo particular— representa lo que podríamos llamar *la recepción o el ingreso de la naturaleza en el mundo social*, es decir, la constitución de la objetividad como contenido material de la conciencia y de la actividad práctica de los hombres. Específicamente humana es, justamente, tal capacidad de universalizar lo empírico al transformarlo en contenido del pensamiento y del lenguaje, o en materia de la *praxis* laborativa que desarrolla el hombre en sociedad.

Que el saber teórico-práctico sea un resultado condicionado por los datos

inmediatos (la “materia”) presupuestos por la mediación implica simultáneamente: 1) la asimilación de lo particular en una forma conceptual que respete la especificidad de ese contenido conocido y la refleje en formulaciones continuamente modificables (falsables) en función de la experiencia misma; y 2) la necesidad de que el trabajo humano se conforme a las condiciones que le impone la materialidad externa sobre la que se ejerce para llegar a resultados efectivos, *i.e.* para llevar a cumplimiento la finalidad que lo anima. La naturaleza condiciona así al mundo social, impone su causalidad al hombre, que debe saber obedecerle para poder dominarla. Ello significa, en última instancia, que la edificación de la cultura, la historia, contiene un aspecto de pasividad en la medida en que un hombre no contrapuesto a lo natural externo, no obligado a “respetar” la hostilidad de la materia, no sería tal. La proyección teórico-práctica de su personalidad sería imposible porque faltaría el correlato no-ideal sobre el cual realizarse.

(b) Lo precedente no es más que un lado de la cuestión, que pierde su significado si no se lo aferra en su relación de unidad-distinción con el otro movimiento. La universalización de lo dado (la mediación “a partir” de lo inmediato) no puede ser vista solamente como pasiva receptividad y como causalidad de la “naturaleza” sobre el “mundo social”. Por el contrario, esta universalización de los contenidos particulares es también —tanto o más necesariamente— un efecto de la acción modificante del hombre. Este impone sus principios ideales a lo material a través de una actividad teleológica. El “descenso” desde lo universal a lo particular representa así *el camino del hombre hacia la naturaleza* que se le contrapone, tanto para comprenderla en la riqueza de sus determinaciones como para plegarla a sus fines personales.

Desde este segundo punto de vista (correlativo e inseparable del primero: recordemos que ambos movimientos son lógicamente simultáneos y equivalentes), el nexo entre lo particular y lo universal se presenta como la imposición por parte del hombre de condiciones ideales a lo material. La causalidad exige ser complementada por el finalismo. Aquella reafirma el carácter no-ideal de lo empírico o finito, su autonomía ontológica frente al pensamiento y al conocimiento, para que éstos no se reduzcan al vacío formalismo de una universalidad sin contenido, y para que la acción cultural en general no sea mitificada como creación de la naturaleza material misma por parte de un sujeto supra-humano (la Idea). El finalismo, por su parte, demuestra que la experiencia es tal sólo si se la entiende como proyecto o realización proyectada de una instancia conceptual subjetiva, pero de un *sujeto tan universal* como los “medios” con que elabora sus fines, es decir, como el pensamiento y el lenguaje. El sujeto de esta acción son entonces los hombres en su interrelación social.

La complementación de ambos momentos nos lleva a la concepción del hombre como sujeto histórico que se constituye como tal confrontándose consigo mismo —es decir, con su “género”: los otros hombres con quienes dialoga y trabaja— y con la “naturaleza”, es decir, con la materialidad extralógica, efectivamente alternativa a lo ideal para que lo ideal mismo tenga sen-

tido. Los vehículos de realización de esta especificidad humana son el pensamiento-lenguaje y el trabajo, y esta condición histórico-social (la cultura) se manifiesta y se realiza entonces en una doble dirección: "horizontal" (nexo del hombre con sus semejantes) y "vertical" (con lo material).

Concluyendo. La naturaleza es objeto del hombre porque éste, en cuanto ser racional inmerso en la historia, elabora conceptual y prácticamente, junto a otros hombres, objetos reales mediante un nexo causal-finalístico bidireccional. Esta concepción de la unidad-distinción entre ser y pensamiento aspira a evitar tanto el *innatismo* o creencia en que el saber "verdadero" está contenido en el sujeto mismo antes de la experiencia (la cual, por su parte, no podría agregar nada esencial y sería más bien un obstáculo a la exteriorización analítica de las verdades implícitas en el espíritu), como también la muda constatación de regularidades empírico-naturales en mayor o menor medida contingentes.

CAPITULO II

EL PENSAMIENTO ANTE LA OBJETIVIDAD

Debemos referirnos ahora al modo como Hegel acoge y desarrolla esta temática, puesto que su doctrina —a todas luces el punto más alto de la tradición filosófica idealista— nace de la distorsión de la mediación científica y, en términos históricos, de la polémica contra el espíritu de las ciencias modernas y su teorizador más lúcido, Kant. Esto no significa que Hegel haya sido menos inflexible en su denuncia del irracionalismo. Pero es en la controversia anti-kantiana que fragua sus armas teóricas de mayor calibre.

La comprensión de su propuesta exige que comencemos analizando los rasgos distintivos de la actitud hegeliana frente a las principales alternativas a su planteo especulativo, es decir, que aludamos a su juicio sobre los “momentos superados” por su propia doctrina. Nos limitaremos para ello a algunos textos de esa historia de la filosofía moderna *in nuce* que es la sección sobre “las posiciones del pensamiento frente a la objetividad” de la *Enciclopedia* (#26 a #78).

I. EL “SABER INMEDIATO” Y LA MEDIACION INSUFICIENTE DEL ENTENDIMIENTO

11. JACOBI Y LA “INMEDIATEZ” DEL SABER

Comencemos por la doctrina de F.H. Jacobi, la última que Hegel examina (*Enc.* #61 a #78), pues es confrontándose con ella que se define el primer rasgo distintivo del planteo hegeliano. Polemizando con el “saber inmediato”, Hegel rechaza toda pretensión irracionalista de ignorar la mediación como vía de acceso a la verdad. En virtud de la exigencia racionalista de la cual es heredero, Hegel admite la necesidad de los dos momentos que caracterizan el nexo entre lo particular y lo universal:

“en lo que hace a la relación entre inmediatez y mediación en la conciencia (...), aunque ambos momentos *aparecen* como distintos, ninguno de ellos puede faltar y (...), están en conexión inseparable” (*Enc.* # 12 *Obs*); “nada *hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde fuera, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de modo que estas dos determinaciones se muestran como *inseparadas e inseparables* y [su] oposición, como una nulidad” (V, 66).

El *saber puro* como “verdad última, absoluta de la conciencia”(V, 67) resulta de un proceso de mediación que encuentra su punto de partida en la inmediatez, en el ser-dado que representa el comienzo del razonar. Partimos de lo presente in-mediatamente ante nosotros y que como tal es algo presupuesto (“un comienzo como algo *inmediato* constituye o, mejor, es él mismo algo presupuesto”, leemos en el #1 de la *Enciclopedia*); y la mediación implica el discurso racional, articulado y procesal, que parte de dicha inmediatez para alcanzar lo universal. Sin mediación no hay saber.

La doctrina del “saber inmediato”, por el contrario, considera que la capacidad discursiva del hombre es inadecuada para pasar de lo fundado a lo fundante, de nuestras representaciones a su razón de ser última, porque la naturaleza íntima de lo absoluto escapa a cualquier intento de comprensión basado en las categorías y esquemas de pensamiento válidos, en cambio, para lo relativo y condicionado. Lo que nos sirve para conocer el mundo no puede servirnos para conocer a Dios.

En sus *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785) y de manera especial en el *David Hume sobre la fe, o idealismo y realismo* (1787, con modificaciones y un importante apéndice en las ediciones sucesivas), Jacobi elabora estos presupuestos y alcanza notable influencia en las discusiones suscitadas por la filosofía crítica entre los *postkantianos*.¹⁰ Jacobi lee la doctrina de Kant como si se tratara de un subjetivismo inevitablemente escéptico, en el sentido de que la confianza en la “razón” (en 1789 precisará su terminología y dirá “entendimiento”) conduce al agnosticismo de la “cosa en sí”. Noción ésta por lo demás contradictoria, ya que pese a ser obviamente lo ajeno al mundo fenoménico, Kant la presenta como la *causa* del fenómeno mismo (la presupone como fuente de la impresión y a la vez niega todo acceso a ella).

A este escepticismo Jacobi contrapone una enfática afirmación de la existencia de lo exterior al sujeto, pero basada en un *acto de fe*. Ningún razonamiento puede suplir o justificar la creencia fideísta en la realidad objetiva, basada en la intuición inmediata y el sentimiento, en una experiencia personal no universalizable por teoría gnoseológica alguna. Ningún artificio discursivo puede reemplazar la inmediatez con que se nos presenta lo real en la intuición; lejos de ello, toda disquisición racionalizante termina opacando esta evidencia pura y extraña a lo intelectual (cf. *Enc.*, #64 *Obs.*).

¹⁰ Para los escritos de Jacobi, cf. F. H. JACOBI, *Werke*, a cargo de F. Roth y F. Köppen, Darmstadt 1976, edición que reproduce la de Leipzig 1819. Para el Apéndice al *David Hume*, “Sobre el idealismo trascendental”, cf. vol. II, pp. 291-310; para las *Cartas a Mendelssohn* y sus apéndices, cf. vol. IV; pero véase especialmente el ensayo *Sobre la empresa del criticismo, tendiente a volver razonable la razón*, en vol. III, pp. 63 a 195. Recordemos que Kant mismo había criticado el intuicionismo jacobiano al polemizar con J. G. Schlosser, en *Sobre un tono distinguido que ha cobrado vuelo recientemente en la filosofía*, de 1796. Sobre Jacobi y su relación con Hegel y el Idealismo alemán, cf. Hartmann (1923) pp. 23 a 31, Cassirer (1920) pp. 37 a 57, Delbos (1940) pp. 43 a 49, Merker (1960) p. 282 ss. y Colletti (1969 b) p. 299 ss.

La revelación resulta ser el único camino de acceso no sólo a la realidad de lo sensible, sino también y *a fortiori* a la de lo suprasensible. El entendimiento lleva al ateísmo; la fe y el saber inmediato (no-mediato) a Dios. Lo absoluto escapa a la mediación racional y respecto de lo divino no nos queda otra opción más que la de una suerte de teología negativa, pues si intentamos conceptualizar su naturaleza, necesariamente la desvirtuamos. El entendimiento cosifica, finitiza lo infinito. Conocer racionalmente es enturbiar la claridad de la revelación:

“El conocimiento” —explica Hegel— “es concebido por esta polémica [de Jacobi contra el entendimiento] sólo como conocimiento de lo finito, como un proceder pensando a través de *series* que van de lo condicionado a lo condicionado, en las cuales lo que es condición es a su vez sólo algo condicionado, o sea que procede a través de *condiciones condicionadas*. Explicar y comprender significan, según esto, indicar que algo está mediado por *otro*; todo contenido resulta ser así algo *particular, dependiente y finito*; lo infinito, lo verdadero, Dios está excluido del mecanismo de semejante conexión, a la que se ve limitado el conocer” (*Enc, #62 Obs*).

Sucintamente dicho: para el “saber inmediato” no hay procedimiento gnoseológico discursivo que no presente lo conocido como algo condicionado. En consecuencia, el acceso a lo absoluto debe seguir otra vía distinta a la del entendimiento; lo divino debe escapar a todo encasillamiento racionalista.

Pese a rechazar este planteo, la actitud hegeliana ante Jacobi es menos agresiva en la *Enciclopedia* que en su juvenil y combativo artículo “Fe y saber”, aparecido en el *Kritische Journal der Philosophie* (1802) cuando intentaba irrumpir con vehemencia en la arena filosófica (*cf.* II, 333 ss.). Hegel participa ahora sin ambages del desdén que Jacobi demuestra para con el método del entendimiento (*i.e.* de la ciencia físico-matemática y natural de la época y, por supuesto, de la filosofía crítica), ya que también Hegel admite que “en este terreno de lo finito es ciertamente imposible encontrar lo infinito” y que “Jacobi vio con justicia que no había salida en el camino del mero proceder por mediaciones” (*Enc, #62 Obs*). Hegel comparte entonces con la doctrina que está criticando: 1) la denuncia del ateísmo moderno (ejemplificado en la afirmación del astrónomo francés Lalande referida en el mismo paso de la *Enciclopedia*); y 2) el reconocimiento de que el contenido del saber verdadero no puede estar constituido por las abstracciones del entendimiento, sino por los “objetos concretos: Dios, naturaleza, espíritu” (V, 23), *das Ueber-sinnliche*.

La disidencia en cambio —no menor, por cierto— concierne a lo que para Hegel es la incomprensión jacobiana de la superioridad de la razón especulativa y de su mediación “dialéctica” respecto a la chatura filosófica del entendimiento (el cual no sabe salir del círculo de lo contingente y condicionado). Es decir, el rechazo hegeliano de la reducción que Jacobi opera de todo cono-

cimiento a conocimiento "intelectual", y su consiguiente caída en el irracionalismo del "saber inmediato". Precisamente la "superación" de ambas unilateralidades (saber inmediato y mediación sólo intelectual) consiste en articular un tipo diverso de decurso lógico, racional en sentido más elevado y especulativo.

12. LA METAFISICA PRE-KANTIANA

La cuestión se esclarece si consideramos también la crítica hegeliana a la otra tentativa fallida de alcanzar lo absoluto, la *Primera posición del pensamiento* (*Enc*, #26 a #36), o sea "la antigua metafísica tal como se presentaba entre nosotros antes de la filosofía kantiana" (*Enc*, #27). La alusión no se limita a la filosofía de Leibniz y de la escuela wolffiana, sino que incluye también al cartesianismo y a Spinoza, pues todos comparten una confianza ingenua en el entendimiento y en su capacidad matematizante y conceptualizante como vía de acceso a lo divino.

También en este caso Hegel juzga que el *contenido* del filosofar es verdadero (i.e. lo absoluto, Dios), pero la intención de esta metafísica fracasa porque cree poder alcanzarlo: a) ante todo, tomando como punto de partida del razonar el mundo, es decir, la realidad sensible como algo fijo y estable en su finitud; cree poder pasar de lo finito a lo infinito sin percatarse del carácter intrínsecamente especulativo de este pasaje; y b) utilizando además como "método" para el ascenso desde lo particular a lo universal la abstracción unilateral del entendimiento, el *mos geométrico* (como si Dios fuera un concepto más), válido para las ciencias particulares pero no para la filosofía en su sentido más elevado. El resultado alcanzado por la metafísica pre-crítica fue pues endeble: una universalidad formal y abstracta, tan finita y particular como lo finito y particular que acepta como algo inmediato y no dialectizable. "La primera posición" —observa Hegel en el #26 de la *Enciclopedia*— "consiste en el procedimiento ingenuo que [... cree] que mediante la reflexión [*Nachdenken*] es conocida la verdad y que la conciencia conoce lo que los objetos verdaderamente son". O sea, confía en que las experiencias, la reproducción del "contenido de las sensaciones e intuiciones como contenido del pensamiento" (*Ibidem*), sea el modo de conocer la racionalidad íntima de las cosas. Lo que es peor, al no disponer de otras categorías y esquemas conceptuales más que los elaborados por el entendimiento en su conocimiento de lo finito, intenta aplicarlos a lo absoluto, sin ver que de ese modo lo reduce a algo también limitado. No capta lo infinito "verdadero", sino algo igualmente finito.

Semejante falencia metodológica vicia la metafísica que se había intentado construir sobre ella. Su contenido, juzga Hegel, era verdadero: "sus objetos eran ciertamente totalidades que pertenecen en y para sí a la razón, al pensamiento de lo universal concreto en sí: alma, mundo, Dios" (*Enc*, #30). También era elevado y válido el presupuesto teórico fundante, ya que "consideraba las determinaciones del pensamiento como las *determinaciones fundamentales de las cosas* (...); su presupuesto era que lo que es, por el hecho de ser pensado, es conocido en sí mismo" (*Enc*, #28). O sea que la antigua metafísica identi-

caba ser y pensamiento, y ello la ponía “por encima de la filosofía crítica posterior” (*Ibidem*). Pero fallaba en su comprensión de la naturaleza íntima de la razón y creía que el método válido para el conocimiento del mundo —el método de las “*sciences exactes*” (*Enc*, #62 *Obs*)— permitía conocer también lo absoluto. “Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento podía llevarse a cabo aplicándole [a lo absoluto ...] las determinaciones del entendimiento”, es decir, predicados obtenidos a partir de lo finito (*Enc*, # 28 y *Obs*; cf. también V, 92).

El error de la metafísica prekantiana es entonces haber hecho de Dios un “resultado” y del mundo la “condición” —firme y estable— que nos conduciría a él. Un texto significativo, porque anuncia los temas en los que se centrará el planteo hegeliano de la mediación idealista (“dialéctica” y no “intelectualística”), es la *Observación* al #36 de la *Enciclopedia*, donde aclara que “la demostración que efectúa el conocimiento finito asume una posición invertida: la de deber aducir un fundamento objetivo del ser de Dios, que es representado así como algo *mediado* por otro”. Ello significa que si se recurre al entendimiento es imposible no presentar lo incondicionado como algo condicionado. No es Dios que, en cuanto infinitud absoluta, determina el mundo, sino el mundo (lo finito asumido como materialidad ontológicamente autónoma y punto de partida, fijo y estable, de la mediación del entendimiento) que determina a Dios. Aludiendo a los principios de identidad y de no-contradicción —base de todo proceder científico, pero que Hegel, como veremos, disolverá “dialécticamente”—, concluye del siguiente modo: “esta demostración, que tiene como regla la identidad del entendimiento, está afectada por la dificultad de realizar el pasaje de lo *finito* a lo *infinito*”.

La antigua metafísica no puede ir más allá del panteísmo de Spinoza (loado sin embargo por Hegel en tantos aspectos: “*keine Philosophie ohne Spinozismus*”), que reduce lo universal a una sustancia mundana, intelectualmente entendida, y borra la distinción entre lo infinito y lo finito al no saber deducir dialécticamente éste de aquél. O sino, cae en el Dios “trascendente”, que es un *otro* frente a lo finito y, por ello, es él también algo finito: “lo universal, tomado formalmente y puesto *junto* a lo particular, se vuelve él mismo también algo particular” (*Enc*, #13). En ambos casos persiste el dualismo que oscurece la auténtica relación (mediación especulativa o dialéctica) entre lo ideal-fundante y lo fundado, entre lo universal “concreto” y lo particular como su “momento”.

13. LA EVALUACION HEGELIANA

Retornemos a Jacobi. La metafísica precrítica ha fracasado ofreciendo el flanco a los ataques de Kant a la razón idealista y dogmática (a la razón que Hegel alaba, recordemos, por identificar ser y pensamiento). Buscando salvaguardar el “contenido verdadero” de los ataques de la *Crítica*, Jacobi rechaza *todo* proceso de mediación y recurre a lo irracional, a la intuición inmediata, no tan disímil del “pistoletazo” schellingiano.

Hegel acepta el diagnóstico: el pensamiento categorial tal como lo ejercita el entendimiento conduce a la *Unphilosophie*, para la cual “lo infinito, lo verdadero no es nada” (*Enc*, #62). El método intelectualista niega lo absoluto, “lo transforma en algo condicionado y mediado (...), lo convierte en algo no verdadero” (*Ibidem*). Hegel comparte entonces con Jacobi el rechazo de un procedimiento que presupone el dualismo entre ser y pensamiento (cf. *Enc*, #64 *Obs.* y #69), y por ello admite que

“lo que este saber inmediato sabe es que lo infinito, Dios, que está en nuestra *representación*, también *existe*; que en la conciencia está inmediata e inseparablemente unida a esta *representación* la certeza de su ser”.

(la andanada polémica es acá contra la distinción kantiana entre pensar y conocer)

“La filosofía no pretende en absoluto contradecir estas proposiciones del saber inmediato (...), [como la de que] con el *pensamiento* de Dios está inmediata e inseparablemente unido su *ser*; con la *subjetividad* propia del pensar, la *objetividad*” (*Enc*, #64 y *Obs.*)

Pero Jacobi se equivoca al rechazar *toda* mediación, al desconocer que hay un nexo racional-especulativo entre lo particular y lo universal que es cualitativamente diverso y superior al que impone el entendimiento. El “saber inmediato” denuncia con justicia “el conocimiento que procede por mediaciones finitas, [pues] éste conoce sólo lo finito y no contiene verdad alguna” (*Enc*, #77). Pero como “no conoce ningún otro [conocimiento distinto del intelectual], rechaza *todo* método para el saber de aquello que es infinito según su contenido” (*Ibidem*). Su propuesta desemboca así en el irracionalismo de una “fe completamente abstracta” (*Ibidem*), sin que ello le permita superar el dualismo.

Al excluir toda mediación, al negar todo proceder racional, deja subsistir los opuestos (finito-infinito) y representa “una recaída en el entendimiento metafísico, en su *aut-aut* y con ello, de hecho, en la mediación externa basada en la permanencia de lo finito, *i.e.* en las determinaciones unilaterales, por encima de las cuales dicha opinión [de Jacobi] piensa falsamente haberse ubicado” (*Enc*, #65). Al testimoniar la creencia en la existencia inmutable de lo finito, de lo sensible en su fija alteridad ontológica respecto a lo suprasensible o “verdadera infinitud”, dicha “fe” de Jacobi no cumple con su propio propósito especulativo. La tarea de Hegel es precisamente presentar una mediación (dialéctica) que revele la actividad de lo absoluto en su plenitud, por encima de la ceguera metafísica de las antinomias intelectuales y de la incapacidad de la intuición inmediata.

II. LA POLEMICA CONTRA EL ENTENDIMIENTO

14. EMPIRISMO Y CRITICISMO

Ninguna de las mencionadas posiciones del pensamiento frente a la realidad objetiva ha sabido distinguir entre entendimiento y razón. La metafísica precrítica, por absolutizar el *modus operandi* del primero (limitadamente válido para lo finito pero inadecuado para lo infinito) e ignorar en consecuencia la incondicionalidad de la segunda. El dogmatismo fideístico de Jacobi, por englobar a ambas facultades en un rechazo de toda mediación, lo cual conduce a la filosofía al callejón sin salida del irracionalismo. Este fracaso, por así decir, no impide que Hegel reconozca en ambas posiciones la autenticidad especulativa del contenido que pretendían afirmar. La denuncia hegeliana apunta más bien, en un caso, al método utilizado, en el otro, a la carencia de método.

Con Kant la cuestión es diversa. La polémica adquiere particular gravedad porque en el criticismo el uso del entendimiento está dirigido a negar tal contenido verdadero, a negar (en el ámbito teórico al menos) lo que el idealismo llama lo absoluto y divino. La controversia hegeliana con las filosofías del entendimiento —empirismo y criticismo (cf. *Enc.*, #37 a #60)— concierne a la supervivencia misma de la filosofía como saber “absoluto” y especulativo.

Considerar detalladamente la crítica de Hegel a Kant excede los límites que nos hemos propuesto. Con relación al propósito de este trabajo, observemos tan sólo que Hegel ha considerado a Kant en una misma figura doctrinal junto a Hume (es decir, ha reunido empirismo y criticismo en la misma *Gestalt*, en la “segunda posición del pensamiento”), pese a que la profunda lectura hegeliana reconoce en ciertos aspectos de la *Crítica de la razón pura* (en el de la “apercepción”, o en la “dialéctica trascendental”) el antecedente e iniciación del idealismo posterior. Mas la clasificación de la *Enciclopedia* es adecuada. Ambas filosofías, la de Hume y la de Kant, invalidan el uso teórico *puro* de la razón y limitan la actividad cognoscitiva a la función que la espontaneidad intelectual (ya sea como hábito asociacionista, ya sea como *Handlung* trascendental) ejerce sobre lo sensible. Ambas tienen en común “la aceptación de la experiencia como único campo del conocimiento” (*Enc.*, #40).

La evaluación hegeliana es justa. Centrando nuestra atención en Kant, vemos que el tema fundamental en el ámbito teórico es el rechazo de la pretensión de conocer mediante un pensar puro desligado del aporte sensible; es decir, el tema de la restricción crítica del uso gnoseológico de nuestras facultades. Ello implica que la actividad sintetizante operada por los elementos trascendentales del entendimiento (apercepción y categorías) es exclusivamente formal: necesita que la intuición sensible le proporcione el contenido material (espacio-temporal) que la facultad espontánea no puede generar por sí misma. Se explica así la desconfianza kantiana para con los objetos que Hegel llamará “concretos” (Dios, alma, cosmos). A juicio de Kant, “éstos serían insuficientes” —leemos en la *Enciclopedia*— “pues no se adecuarían a lo percibido ni a una conciencia limitada al ámbito del percibir” (#47 *Obs*). Semejante posición

sanciona el dualismo ontológico entre lo finito y lo infinito y reduce este último a una mera abstracción o “falsa infinitud”. Desde la óptica kantiana, lo universal es simplemente lo *otro* de algo particular, un producto de una acción abstractiva externa. Su presencia en el pensamiento no garantiza ni mucho menos su existencia efectiva. Esclarecedor de cómo Hegel valora estos aspectos digamos “anti-idealistas” de la *Crítica* es el texto siguiente:

“La doctrina exotérica de la filosofía kantiana, a saber: que *al entendimiento no le está permitido sobrepasar la experiencia* pues, de hacerlo, la facultad del conocimiento se vuelve *razón teórica* incapaz de generar por sí sola más que quimeras, ha justificado desde el aspecto científico la renuncia al pensamiento especulativo” (V, 13).

15. LA EXIGENCIA KANTIANA DE MEDIACION O “SINTESIS”

Antes de pasar al modo cómo Hegel salva el “pensamiento especulativo” de este renunciamiento a la metafísica dogmática, destaquemos el sentido del planteo kantiano.

La exigencia de *mediación* (que en Kant adquiere un significado diverso al hegeliano) es evidente en la concepción kantiana del acto cognoscitivo como el resultado de la actividad conjunta de dos fuentes de conocimiento heterogéneas e irreductibles una a la otra: sensibilidad y entendimiento. La primera proporciona a la facultad discursiva el *datum*, la multiplicidad de la intuición que representa el punto de partida del conocer. El segundo no es sino la función que universaliza ese material intuitivo. Mediante la síntesis que el sujeto trascendental opera sobre él, el *datum* se transforma en contenido de una conciencia autoconsciente y se configura así como experiencia.

Esta síntesis trascendental puede ser vista como un “descenso” del elemento universal hacia lo particular, es decir, la actividad que completa y da sentido a la presentación o “ascenso” de lo sensible a la conciencia a través de la afectación. Se trata de la imposición de las formas intelectuales puras a la multiplicidad espacio-temporal (pura y empírica). La instancia ideal-formal estructura el contenido que le presenta la sensibilidad, *lo hace suyo* en función de sus propios principios, y el resultado es el fenómeno u objeto de conocimiento.

La sensibilidad es pasiva y receptiva; el entendimiento es discursivo y conceptualizante: no conoce inmediatamente sino *mediatamente* a través de la elaboración trascendental de la multiplicidad dada. El hombre no tiene un entendimiento intuente (creador del contenido de sus representaciones) y la tendencia a lo incondicionado que la razón —libre de la finitud intelectual— expresa con sus “ideas” tiene una tarea exclusivamente *regulativa*. Es decir, impulsa y unifica la actividad intelectual, pero no produce conocimiento pues las representaciones incondicionadas que nos ofrece (Dios, alma, cosmos: los “objetos concretos” de Hegel) son inasibles empíricamente.

Este esquema implica finalmente, como bien ha visto Hegel, que la transformación de lo particular-dado en objeto de conocimiento, por obra de la función sintética de lo universal-formal *a priori*, no anula la distinción ontológica

entre la subjetividad trascendental y la fuente "externa" de esos contenidos materiales que el Yo no puede producir por sí mismo. Pese a la tensión e inestabilidad que este motivo "empirista" provoca en el edificio de la *Crítica*, Kant asume ese dualismo como garantía de la cientificidad del saber contra la identificación dogmática de ser y pensamiento, *i.e.* contra la reducción de la existencia a una categoría intelectual. El *Dasein* no es un predicado deducible de la esencia conceptual de ningún objeto y sólo la afeción sensible nos da testimonio de él. A partir de lo meramente conceptual o de un pensar puro no puede generarse (ni suponerse) ninguna realidad objetiva en sentido efectivo. En esta toma de posición anti-dogmática reside la "unilateralidad" y las "abstracciones" que el idealismo hegeliano buscará "superar".

Es tal vez con cierta ironía y forzando la interpretación del criticismo, como para establecer una continuidad del tipo "etapa insuficiente" (Kant) - "realización plena" (su propia filosofía), que Hegel puede expresarse así en la *Ciencia de la lógica*:

"Siempre se señalará como algo digno de asombro que la filosofía kantiana, pese a reconocer aquella relación del pensamiento con la existencia sensible —en la que se detuvo— como una relación sólo relativa del mero fenómeno; y pese a reconocer y expresar plenamente una más alta unidad del ser y la existencia en la *idea* en general y por ejemplo en la idea de un entendimiento intuyente".

(con lo cual Hegel hace de la crítica kantiana a tales "quimeras" (*Hirngespinnste*) una fase necesaria en el camino de la comprensión de la alta naturaleza especulativa de la Idea; es decir, distorsiona el significado de la dialéctica trascendental) - Prosigamos: pese a estos "reconocimientos" entonces,

"sin embargo se detuvo en aquella relación relativa y en la afirmación de que el concepto se halla y permanece absolutamente separado de la realidad; con lo cual la filosofía kantiana afirma como *verdad* lo que había reconocido como conocimiento finito y declara como exagerado, ilícito y como ente inteligible lo que había reconocido como verdad y cuyo concepto determinado había establecido" (VI, 264).

Hay demasiado empirismo —aunque de nuevo cuño: *crítico*— en el planteo de Kant como para que Hegel no haga de él el blanco polémico y, en cierta manera, la filosofía contra la cual erige la propia (la *Ciencia de la lógica* es harto elocuente en tal sentido). Por ello busca presentar la doctrina kantiana como un intento fallido de idealismo y su espíritu empirista como la causa de este fracaso. Esta lectura (que tendrá gran difusión posteriormente) establece una continuidad "dialécticamente" ascendente entre el germen idealista de Kant —esbozado pero trunco— y el desarrollo pleno de la autoconciencia de la Idea en las fructíferas especulaciones del *System*, que superan el "formalismo" y el "subjetivismo" y la incognoscibilidad de la cosa en sí. Un "subjetivismo" que

estaría conexo, según Hegel, a la influencia nociva del empirismo presente en Kant:

“En la síntesis *a priori* del concepto, Kant tenía un principio más alto en el cual podía reconocerse la dualidad en la unidad y por ende lo que se exige para la verdad; pero la materia sensible, la multiplicidad de la intuición incidía demasiado sobre él como para poder dejarla de lado y alcanzar la consideración del concepto y de las categorías *en y para sí* y una filosofía especulativa” (VI, 267).

Bajo esta luz interpretativa es innegable que el uso kantiano de la metodología del entendimiento es más coherente que el intentado por la metafísica precrítica. Kant intenta combatir la especulación idealista y negar toda validez a sus “objetos” en el ámbito del conocimiento. Pero, destaca Hegel, esta inútil tarea se origina en la incomprensión de la fuerza “dialéctica” de la razón y en el fondo es... ¡una renuncia a la filosofía!¹¹

El esquema interpretativo hegeliano es sutil: a) destaca inconsistencias o ambigüedades en el planteo crítico, que aun para otra clave de lectura son difícilmente negables (piénsese, por ejemplo, en la problemática de la cosa en sí); b) las atribuye exclusivamente al peso de “la materia sensible”, es decir, al residuo humeano, empirista (y no, obviamente, al flanco idealista que el racionalismo kantiano deja abierto y que será explotado por sus sucesores, Fichte en primer lugar); finalmente, c) presenta la superación dialéctica de esta insuficiencia a través de la mediación que la razón, elevada a Idea, cumple consigo misma. De este modo, el *sistema* es la conclusión inevitable de este ajeteo filosófico. De aquí también la importancia que tiene para Hegel la dilucidación de los nexos entre el kantismo y las demás posiciones filosóficas pues, en la medida en que logre inscribirlo en un módulo histórico-exegético determinado, puede “resolver” sus aporías y “conservar” sus esbozos positivos, *i.e.* presentar la doctrina kantiana como “momento superado” por su propia filosofía (vocera del auto-despliegue de la Idea).

16. EVALUACION HEGELIANA DE LA DOCTRINA CRITICA

Pese al riesgo de recargar este breve análisis con excesivas referencias a los textos, nos permitimos recordar dos pasos de la *Lógica grande* que resumen la

¹¹ “La metafísica, aun aquélla que se limitaba a conceptos intelectuales fijos sin elevarse a lo especulativo y a la naturaleza del concepto y de la Idea, tenía como finalidad *conocer la verdad*, e investigaba sus objetos viendo si eran algo verdadero o no, sustancias o fenómenos. Pero la victoria de la crítica kantiana sobre ella consiste más bien en dejar de lado la investigación que tiene como fin lo verdadero y aun en abandonar este fin mismo (...). Pero si se permanece en el fenómeno y en aquello que la conciencia cotidiana encuentra como propio de la mera representación, entonces ello [*scil.* la actitud de Kant] equivale a renunciar al concepto y a la filosofía. Lo que va más allá [de lo fenoménico] se lo llama, en la crítica kantiana, un vuelo al que la razón no está autorizada de ninguna manera” (VI, 493). Cf. Cassirer (1920) p. 363 ss., y en especial pp. 456 a 474, Della Volpe (1956) p. 286 ss., Merker (1960) p. 218 ss., Colletti (1969 b) p. 276 ss., y W. Marx (1972) p. 41 ss.

evaluación hegeliana de los principales momentos de la conciencia filosófica moderna e ilustran el significado del criticismo con relación al saber inmediato y a la metafísica precrítica, doctrinas que a su vez enmarcan el espacio conceptual en el que surge la teoría hegeliana de la mediación.

1) El contexto general lo da la consideración hegeliana de que el pasaje de lo universal a lo particular, tal como lo lleva a cabo el método *sintético* del entendimiento (“constructivo” de sus objetos, pero operando sobre un elemento sensible dado en vez que deducido dialécticamente a partir de lo universal mismo), puede alcanzar resultados positivos en el caso de la *geometría* , donde lo sensible es más “puro” por ser una abstracción (cf. VI, 535). Su defecto originario se hace más evidente en cambio en las *ciencias particulares* : pese a que en ellas “se hace de algo universal el comienzo, sin embargo la individualización y el hacerse concreto de tal [comienzo universal] es sólo una aplicación de este universal a una materia que proviene de cualquier otro lado; de este modo, lo *individual* propio de la Idea es un agregado empírico” (VI, 532). El entendimiento permite una ciencia natural empírica y no la alta filosofía especulativa de la naturaleza. Lo cual demuestra la inconveniencia de aplicar el método *sintético* , pues conduce a conocimientos no absolutos sino perfectibles (a la “mala infinitud”). En filosofía el resultado es necesariamente insatisfactorio, como lo demuestran los intentos poco felices de Wolff o aquéllos, más exitosos y con una influencia más duradera, de Spinoza. Y Hegel prosigue con el texto que nos interesa:

“Pero de hecho, toda la modalidad de la antigua metafísica y con ella su método fueron derrumbados por Kant y por Jacobi. Del contenido de aquella metafísica Kant mostró, a su manera, que a través de una demostración estricta conduce a *antinomias* (...), pero no reflexionó sobre la naturaleza de esta demostración misma, que está ligada a un contenido finito (...). Si Kant atacó la antigua metafísica en lo que hace a su materia, Jacobi la atacó principalmente con relación a su modo de demostrar y destacó de la manera más clara y profunda el punto decisivo, a saber: que tal método de demostración está absolutamente encerrado en el círculo de la rígida necesidad de lo finito y que la libertad, esto es, el *concepto* y con ello *todo lo que es verdadero* , queda más allá de ese método y le resulta inalcanzable”.

Coherente con el método de la ciencia adoptado, Kant combate el dogmatismo; Jacobi en cambio, a fin de preservar los “contenidos verdaderos” frente al escepticismo kantiano, rechaza no sólo el del entendimiento sino directamente *todo* método. Este paso hegeliano resume el planteo que hemos intentado desarrollar someramente. Su conclusión dice:

“De acuerdo al resultado kantiano, es la materia propia de la metafísica que la conduce a contradicciones y la insuficiencia del conocimiento consiste en su *subjetividad* ; según el resultado de Jacobi, es el método y la naturaleza toda del conocimiento mismo que concibe sólo una *co-*

nexión de condicionalidad y dependencia y que en consecuencia se revela inadecuada para aquello que existe en y para sí y es lo absolutamente verdadero" (VI, 539-540).

Adoptando y teorizando el instrumento conceptual de la ciencia moderna, el entendimiento como facultad del conocimiento finito (perfectible) de lo finito (experimentable), Kant concluye coherentemente negando la cognoscibilidad de "lo absoluto", *i.e.* desemboca en lo que para Hegel es "agnosticismo". Jacobi en cambio pretende salvar "lo racional en y para sí" del embate criticista y tiene plena conciencia de la incapacidad especulativa de la epistemología intelectualista. En todo caso, su fracaso (es decir, la adopción de un dogmatismo fideísta, de un intuicionismo irracional que excluye *toda* mediación) nace de su ignorancia de la "dialéctica".

2) Pasemos directamente al segundo texto que proponemos:

"Respecto a la relación entre el sujeto y el objeto, la antigua metafísica tenía un concepto más alto del pensamiento del que se ha vuelto corriente recientemente".

(es decir, con Kant)

"Ella tenía como fundamento el hecho de que lo que se conoce de y en las cosas por el pensamiento es lo único verdadero presente en ellas; en consecuencia las consideraba no en su inmediatez sino sólo elevadas a la forma del pensamiento, y consideraba que las determinaciones del pensamiento no son algo ajeno a los objetos, sino más bien su esencia, o que las *cosas* y el pensamiento de las mismas (...) coinciden en y para sí, que el pensamiento en sus determinaciones immanentes y la verdadera naturaleza de las cosas son uno y el mismo contenido" (V, 38).

El elogio hegeliano del dogmatismo es claramente antitético a la crítica kantiana que desciende de la distinción entre *Denken* y *Erkennen*. La superioridad filosófica de la metafísica precrítica reside en su desdén por lo sensible, en su rechazo de la posibilidad de que en la formación del conocimiento "verdadero" pueda cumplir alguna función gnoseológica decisiva el elemento material desestabilizante, es decir, lo *dado* en la intuición, lo particular imprevisible e irreducible a mero contenido analítico de lo universal, por más que se lo considere como "entendimiento confuso", o que se revele su condición dialéctica de "momento puesto por la Idea". La "antigua metafísica" era más especulativa que Kant porque reducía el saber a análisis, a hacer explícito lo implícito en la esencia conceptual de la cosa (*i.e.* en su "verdadera naturaleza"). La sensibilidad no era vista más que como razón que aún no ha arrojado su luz sobre su propia actividad. La universalidad del conocimiento estaba garantizada sin recurrir a la experiencia.

Este juicio hegeliano es perfectamente comprensible pues el motivo metafísico presupuesto por el idealismo precrítico es compartido por el idealismo

de Hegel: la *existencia* de lo finito (determinable a partir de su presencia puntual en la sensibilidad) en realidad no agrega nada a sus determinaciones conceptuales; la existencia es entonces como una suerte de predicado potencial contenido en la esencia ideal, en lo infinito. En todo caso, el defecto de aquella metafísica fue el de no haber comprendido la naturaleza racional (no intelectualista) de tal infinito. Prosigamos para concluir la cita:

“Pero el entendimiento *reflexivo* se apoderó de la filosofía (...); el entendimiento que abstrae y separa, que persiste en sus separaciones. Dirigido contra la razón, se comporta como el *entendimiento humano común* y hace valer su opinión de que la verdad descansa en la realidad sensible; que los pensamientos son *sólo* pensamientos, en el sentido de que sólo la percepción les da contenido y realidad; que la razón, en la medida en que permanece en y para sí, engendra nada más que quimeras” (V, 38).

La insuficiencia filosófica de Kant radica entonces en creer que el contenido material denotado por lo conceptual no puede ser generado por lo universal mismo, y en reducir así los productos de la razón *pura* (libre de la sensibilidad), o sea los “objetos concretos” tales como Dios, alma y cosmos, a “quimeras”.

Esperamos que estas consideraciones hayan servido para poner de manifiesto el marco teórico general que encuadra el tratamiento hegeliano de la *mediación* y que, consecuentemente, determina también la carga semántica que la noción de *ciencia* adquiere en el idealismo.

Por “conocimiento científico” Hegel entiende una metafísica que proponga nuevamente la identificación entre ser y pensamiento como núcleo de una solución “totalizante” (lógica, política, religiosa) al problema de la *escisión*, vivencia existencial que impulsa su filosofar. El resultado es la jerarquización del saber “especulativo” respecto de esa forma subordinada o inferior de conocimiento que pasa a ser la continua formulación de hipótesis perfectibles en ininterrumpido cotejo con la experiencia (en términos hegelianos: la “mala infinitud” del entendimiento que acepta una materia “que proviene de cualquier otro lado” y al que “no le está permitido sobrepasar la experiencia”), como camino siempre abierto para la resolución de las dificultades nacientes de la interacción entre lo humano y lo natural, lo universal y lo particular.

El nexo de unidad-distinción entre los términos que configuran el dinamismo particular de la cultura y de la historia encuentran entonces en la *mediación dialéctica* una resolución peculiar, distorsionada y alternativa a la que hemos intentado ilustrar en el capítulo precedente. Antes de dedicar a ella nuestra atención, destaquemos el último aspecto de la polémica hegeliana, sumamente significativo por sus posibilidades de futuros desarrollos e incluso de aplicabilidad para la valoración de su propia filosofía.

III. LA ACEPTACION DE LO CONTINGENTE COMO UNICO CONTENIDO QUE LO "ABSOLUTO" SABE DARSE

Pasamos a considerar ahora el motivo más interesante, por ser el más rico potencialmente y por concernir a la dimensión ético-política de la cuestión, de la crítica hegeliana a la ignorancia de la mediación.

Desde la óptica de Hegel, la hipoteca de lo finito aceptado como término inmutable de un dualismo irresuelto, y la correlativa reducción de lo universal ya sea a un impreciso absoluto que se revela fideísticamente (Jacobi) o bien a una mera abstracción intelectualista (Kant), no se limitan a proponer lo que podríamos llamar una metodología inadecuada o una metafísica insuficiente. La lectura hegeliana releva agudamente también su incidencia en el campo de la ética y la religión.

Hegel denuncia cómo el mantenimiento de un hiato insalvable entre lo finito y lo infinito (la fija exterioridad recíproca entre los términos de una mediación o bien inexistente o bien inapropiada) tiene además esta consecuencia: cuando se pretende dar una significación efectiva a lo absoluto, cuando se intenta demostrar su realidad y presencia en lo mundano, no queda otro recurso que acudir a las categorías contingentes más variadas y presentarlas —sin una evaluación verdaderamente racional— como si fueran la imagen o manifestación de lo divino (Jacobi) o como el contenido moral determinado de la universalidad práctica (Kant). De este modo, el desconocimiento del acceso especulativo a lo racional en y para sí se revierte en una suerte de crudo empirismo que es impotente para distinguir, entre los elementos empíricos a los que acude para "llenar" de realidad un universal indeterminado o vacío, los contenidos éticos de los que no lo son.

17. CRITICAS HEGELIANAS AL "SABER INMEDIATO"

Comencemos por la crítica a Jacobi. Habiendo puesto a Dios fuera del alcance de la razón, no puede ofrecer otro testimonio de lo absoluto, en el que cree, más que "la autoridad de la propia revelación subjetiva" (*Enc*, #63), el mero "hecho de conciencia. Por consiguiente, el saber *subjetivo* y la afirmación de que yo encuentro en mi conciencia un contenido cierto, pasan a ser el fundamento de lo que se da como verdadero" (*Enc*, #71). Es decir que una instancia absolutamente individual (la intuición casi mística o revelación irracional del "saber inmediato") vale como prueba fehaciente de una visión presuntamente especulativa de lo incondicionado. Pero de esta manera, al dejar completamente indeterminado —en términos de universalidad racional— qué es en verdad lo absoluto, al hacer de "Dios una esencia carente de determinación" (*Enc*, #74), Jacobi se ve inexorablemente obligado a admitir que *cualquier* contenido puede servir como el aspecto de la determinatez de un absoluto en sí indeterminable. Cualquier elemento empírico y contingente resulta así justificado como la existencia o manifestación de lo divino: basta con que se haya *revelado* a la conciencia individual. Lo divino e incondicionado resulta así contradictoriamente dependiente de lo contingente y particular, pues cada conciencia subje-

tiva es libre de conferirle como contenido y determinaciones cualesquiera de sus representaciones, aun las más arbitrarias. Dado que el "saber inmediato" o "la forma de la inmediatez es (...) unilateral, vuelve unilateral su contenido mismo y lo hace finito (...); [al ser] completamente abstracta, es *indiferente a todo contenido* y precisamente por ello es susceptible de recibir todo contenido y puede sancionar tanto contenidos supersticiosos e inmorales como los opuestos" (*Enc*, #74).

De rigurosa actualidad es la sutileza con que Hegel destaca cómo la renuncia a la razón equivale a otorgar vía libre a cualquier arbitrariedad teórica y, en consecuencia, también práctica: lo ético pasa a ser expresado con lo que a cada uno se le ocurre que puede representarlo. En el caso de Jacobi, es absolutamente fortuito que piense en el cristianismo para la representación de lo divino, pues su planteo "puede asimismo comprender en sí la fe en que el Dalailama, el toro, el mono, etc. sean Dios" (*Enc*, #63 *Obs*; cf. #72). Desaparecida la instancia de verificación universal y racional, caemos en una suerte de *vale-todo* filosófico. La denuncia hegeliana muestra entonces con justicia cómo, paradójica pero inevitablemente, la pretendida forma superior de comprensión especulativa y de liberación de la finitud se transforma en un empirismo grosero.

18. LA CRITICA DE HEGEL AL "FORMALISMO" MORAL KANTIANO

Hegel busca presentar como viciada por un defecto análogo la doctrina moral y jurídica de Kant. El criticismo sería no sólo teóricamente inconsistente frente a la especulación filosófica, sino que su rechazo de los contenidos superiores de la metafísica (en el ámbito gnoseológico al menos) daría como resultado también el fracaso de su pretendida moral racional. La "pureza" del *deber ser* kantiano tendría como contrapartida efectiva su incapacidad para justificar las auténticas determinaciones éticas, sin las cuales no tiene sentido hablar de moralidad.¹²

Los motivos polémicos hegelianos están presentes desde sus primeras publicaciones, como *Fe y saber* y el *Artículo sobre el derecho natural*, siendo un tema recurrente en su actitud anti-kantiana. El núcleo de la objeción es que la universalidad abstracta del entendimiento (tan finita como la finitud que, enfrentándola como materialidad ontológicamente autónoma, la limita y la condiciona), la universalidad formal del plano teórico, entonces, tiene su equivalente práctico en el *Sollen* o ideal moral que en su vacuidad: a) no puede pro-

¹² Para las consideraciones que desarrollaremos en este punto, cf. Merker (1960) p. 258 ss. y Bedeschi (1973) p. 73 ss.. Prevalece la continuidad entre Kant y Hegel respecto de la "libertad subjetiva" en la interpretación de Ritter (1966), sin que se destaque el carácter anti-liberal de la superación hegeliana de la *Moralität*. Sobre el nexo entre el tratamiento hegeliano de la *Moralidad* y la *Doctrina de la esencia*, cf. Valentini (1971) p. 479 ss.. Jalley (1974) se ocupa de la falta de reconocimiento, por parte de Hegel, de la función mediadora entre naturaleza y libertad que el derecho y la política cumplen en la doctrina de Kant.

ducir una justificación racional de los contenidos concretos a los que contradictoriamente recurre, ya que no logra ofrecer otro criterio de validez de los mismos más que la simple identidad o no-contradicción formales; y b) se ve así obligado a aceptar como morales las determinaciones más diversas y transeúntes, por ende también las inmorales.¹³

Según Hegel, entonces, con Kant sucede como con Jacobi: una masa heterogénea de contenidos pueden ser revestidos con la forma del *deber ser* abstracto, sin que ello implique una auténtica justificación de su condición ética. La idea central es que en Kant, la pretendida primacía de la voluntad moral no sustrae a la razón de una condición *pasiva*. Es decir, la facultad legislativa práctica debe absurdamente aceptar que hábitos e instituciones, máximas de conducta y obligaciones sociales e individuales, la “sustancia” de la vida ética le sea ofrecida desde afuera, desde esferas ajenas a la razón práctica misma. Esta no puede hacer más que limitarse a sacralizar cualquier tipo de determinaciones concretas, porque no hay ninguna que no sea sometible al requisito de la coherencia formal. Lejos de justificar el valor ético de sus contenidos, la universalidad moral entendida de modo exclusivamente formal termina encubriendo los elementos más dispares.

La “mala infinitud” desemboca entonces en una doble contradicción interna. *Por una parte*, la razón práctica postula la exclusión de todo motivo material en la determinación del deber moral. Pero a su vez esta voluntad “buena

¹³ Sobre este particular cf. *Fe y saber*, en especial II, 301 a 333; y *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural, su posición en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho* (II, 434 a 450). Este artículo es un escrito fundamental en la evolución del pensamiento hegeliano y altamente significativo con relación a nuestro tema por su presentación de la interrelación de lógica y filosofía del derecho, tanto en la crítica (al iusnaturalismo hobbesiano y kant-fichteano), como en la elaboración de los propios postulados hegelianos (cf. II, 434 a 530). En la *Fenomenología* esta cuestión es tratada esencialmente en los capítulos sobre “la razón legisladora” y “la razón que examina leyes” (*Fen*, 301 ss., 306 ss.), aunque aquí pierde algo de fuerza el motivo del inevitable recurso indiscriminado a la empiria para dar contenidos al formalismo tautológico y vacío. Si bien no es éste el aspecto que queremos destacar ahora, recordemos que la crítica a los “postulados” kantianos o, mejor, a lo que Hegel entiende por ellos, es en cambio el motivo conceptual de las célebres páginas sobre “el espíritu cierto de sí mismo: la moralidad” (*Fen*, 423 ss.), en las que la polémica anti-kantiana se encauza por otros carriles. Al respecto, lleva a primer plano la *deformación* interpretativa hegeliana Guérout (1971) pp. 79-80, quien juzga estas páginas de la *Fenomenología* como una “*interprétation déformante et systématiquement vicieuse*”; la lectura que hace Hegel de los postulados kantianos lo revela como “*un de ses (scil. de la filosofía moderna) systématiques falsificateurs*”. El capítulo sobre “el estado de derecho” (*Fen*, 342 ss.) analiza en cambio las vicisitudes históricas de la “propiedad”. Finalmente, ya en la *Filosofía del derecho*, el texto clave para la crítica hegeliana al formalismo kantiano es la *Observación* al #135. Con relación al tema de “propiedad”, otro ejemplo de deformación exegética lo cumpliría Hegel —según Villey (1971) pp. 283-284, 289— al reducir el derecho romano al del propietario como “persona privada”. Interesantes consideraciones efectúa Gardies (1979) sobre la diversidad de metodologías entre Hegel y los juristas, que explicaría su modo de tratar la temática tradicional.

en sí misma” no puede prescindir de los contenidos particulares, so pena de ser prácticamente inefectiva, moralmente muda por ser vacía. ¿Cómo resuelve esta doble exigencia? Imponiendo a las máximas de conducta la universalidad formal del entendimiento (la no-contradicción), con lo cual, lejos de producir contenidos precisos e indicativos de una actitud moral, da lugar a meras *tautologías*. El joven Hegel ha presentado la cuestión de este modo:

“La unidad pura constituye la esencia de la razón práctica; (...) lo que excede el concepto puro (...) o el puro concepto del deber y la abstracción de una ley no pertenece más a esta razón pura (...). Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinatez o individualidad, y la universalidad que se le concede al acogida en la forma es una unidad simplemente analítica y (...), expresándola en una proposición, es (...) una tautología. La sublime capacidad legislativa autónoma de la razón práctica consiste en verdad en la producción de tautologías” (II, 459-460).

Los imperativos morales kantianos son tautológicos (no enseñan nada, se limitan a desdoblar un concepto sin aclarar su significado ético: “no robarás porque no robarás”) en el sentido de que para satisfacer el doble requisito de pureza absoluta, por un lado, y de asidero en la realidad, por el otro, enuncian máximas que la única universalidad que satisfacen es la formal y abstracta, la identidad del entendimiento (A: A). De esta manera no configuran indicaciones éticas concretas (lo particular les es ajeno y viciaría su valor), sino enunciados genéricos e indeterminados (“no robarás”; “no matarás”, etc.). Como dice Hegel un poco más adelante: “la esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica es abstraer de todo contenido y por ende resulta contradictorio buscar en esta razón práctica absoluta una legislación ética, pues ésta debería tener un contenido, mientras que la esencia de aquélla es no tener ninguno” (II, 461).

El primer aspecto contradictorio entonces lleva al incumplimiento de los requisitos de toda doctrina moral al caer en una universalidad vacía, en enunciados éticos tautológicos y por ello inútiles (la “tautología de la conciencia” la llamará en la *Fenomenología*, cf. *Fen*, 305). El postulado moral kantiano resulta inadecuado en virtud de aquello que representa su íntima naturaleza. “Lo que interesa saber” —propone Hegel— “es qué son el derecho y el deber, la cuestión es el contenido de la ley ética y se trata sólo de este contenido” (II, 461), y es absurdo pensar que esta exigencia viva de una eticidad concreta pueda ser satisfecha por una doctrina que hace de la universalidad “muerta” el rasgo distintivo de lo moral.

Por otra parte, a esta primera contradictoriedad se le suma otra, más grave aun si se quiere, consistente en el recurso indiscriminado que la razón kantiana debe hacer a cualquier contenido material para presentarlo como su determinación, en la medida en que debe ser práctica, voluntad activa. Recurso “indiscriminado” entonces porque la materia misma que la razón elevará a tautología escapa a su soberanía; es decir, “sus” contenidos provienen en realidad de ámbitos diversos y, aunque aspira a ser libremente activa, resulta pa-

siva e insuficiente. *Cualquier* motivo determinante de conductas es aceptado indiferentemente por el *Sollen* formal:

“Para que este formalismo pueda expresar una ley resulta entonces necesario que sea puesta alguna materia cualquiera, una determinatez que constituya el contenido de la ley (...). Pero toda determinatez es susceptible de ser conceptualizada y puesta como cualidad y no hay nada que de este modo no pueda ser transformado en ley ética (II, 461).

Esto significa que aun determinaciones contradictorias entre sí pueden ser ambas universalizadas y presentadas como morales, pues la facultad práctica es impotente para determinar cómo se resuelve su oposición y cómo de ella nace lo realmente ético. Al igual que el entendimiento en el conocer, así la “razón” en la moral *depende* de lo finito. Pretende ser libre, pero no va más allá de la imposición de una universalidad *a-moral*: el imperativo categórico no sirve para decidir si la conducta juzgada (que equivale al *datum* en lo teórico) es o no moral, pues también la conducta opuesta podría aprobar el frágil examen de la no-contradictoria formal. “Dado que el criterio es la tautología y es indiferente ante el contenido, acoge en sí tanto este contenido como también su opuesto” (*Fen*, 305).¹⁴

19. VACUIDAD Y TAUTOLOGIA DEL IMPERATIVO

Detengámonos un poco más en esta importante crítica hegeliana y recordemos el paso de la *Filosofía del derecho* que nos la propone orgánicamente:

“Desde este punto de vista [del formalismo] no es posible ninguna doctrina inmanente de los deberes: se puede introducir un contenido *desde afuera* y llegar así a deberes *particulares*; pero partiendo de aquella determinación del deber como *carencia de contradicción*, como *conformidad formal consigo mismo*, lo cual no es más que la fijación de la *indeterminatez abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares, ni hay en aquel principio un criterio para decidir, en el caso de que tal contenido particular sea considerado para la acción, si es o no un deber. Por el contrario, todo modo de actuar, por más injusto e inmoral que sea, puede ser justificado de esta manera” (*FD*, #135 *Obs*).

La universalidad propia de la ley moral es entonces, por un lado, *nuda* a los efectos del enseñamiento que debe proveer una ley ética. Su único título

¹⁴ Poco antes, con el ejemplo de “decir la verdad”, Hegel ha intentado mostrar cómo la universalidad formal no elimina sino que absolutiza la particularidad del contenido. Una doctrina ética, por el contrario, debe determinar especulativamente cuáles son los contenidos verdaderos; si no lo hace, permite que cualquiera pueda valer como tal. “Esta *contingencia del contenido* tiene la *universalidad* sólo en la forma de una proposición, en la cual ella se expresa; pero en cuanto es una proposición ética, promete un *contenido* universal y necesario. Mas entonces, a causa de la contingencia del mismo, se contradice a sí misma” (*Fen*, 303).

de validez es la no-contradicción formal. Pero, por otro, es digamos demasiado *locuaz*, pues, al carecer de un criterio de evaluación rigurosamente especulativo, da rango ético a contenidos que acepta sin deducirlos dialécticamente (y, por ende, es arbitrario o casual que sean determinaciones morales o inmorales).

Si nuestra lectura es adecuada, la objeción hegeliana destacaría que *todo* hecho concreto (o su enunciación conceptual como "máxima"), y por ende también el contrario al que tomamos en consideración, puede ser "moral", ya que cualquier actitud práctica alcanza sin dificultad la identidad formal que Kant impone como requisito de la moralidad. Ello es posible ya sea porque se transforma dicho hecho práctico concreto en una proposición genérica (la máxima como concepto abstracto que expresa lo "universal" de la acción en cuestión), ya sea porque —aun cuando se lo considere en la totalidad de los detalles particulares que caracterizan la conducta concreta examinada— se juzga que vale para *toda* situación *análoga*, i.e. para toda ocasión en que se reproduzcan las mismas condiciones fácticas.

Un ejemplo de la primera posibilidad son las afirmaciones genéricas del tipo "dirás la verdad". Uno de la segunda: "Cayo en tal o cual situación específica debe decir la verdad", por consiguiente *toda* persona que se encuentre en la *misma situación* que Cayo "debe decir la verdad".

Hegel enseña entonces que 1) ya sea que se desdoble la máxima genérica ("dirás la verdad porque... debes decir la verdad") o la situación concreta ("dirás la verdad porque... en toda situación idéntica debe decirse la verdad"), en ambos casos no se sale de lo tautológico, o sea que en vez de determinar el contenido ético se enuncia una universalidad formal; 2) al dejar indeterminado *qué es* la "verdad" (o en general la determinación que fuera), tal universalidad formal puede valer también para el contenido opuesto al que se está considerando. La razón kantiana no puede hacer otra cosa que aceptar *acríticamente* una u otra determinación, sin que caiga bajo su potestad decidir cuál es efectivamente moral.

¿Cuál es, en cambio, la solución especulativa? Hegel propone que toda determinación ética concreta (y si no lo fuera no sería ética) debe ser expuesta en su dialéctica interna, es decir, llevando a la luz la relación no formal que mantiene con su opuesto; una relación que el entendimiento en cambio dejaría irresuelta. Retomando el ejemplo kantiano del "depósito", Hegel toma en consideración la *propiedad* y la *no-propiedad* (cf. II, 462-463). La determinación de porqué una de estas determinaciones y no la otra es la que se presentará como "moral" escapa, según la lectura hegeliana, a la decisión racional práctica. La voluntad formal se contenta con la tautología "la propiedad es la propiedad", pero el elemento de contenido que decide su validez o invalidez ética proviene de un ámbito diverso, le es impuesto a la razón desde afuera. En su vacuidad formal, el *Sollen* bien podría presentar como máxima moral la tautología opuesta: "la no-propiedad es la no-propiedad", pues es universalizable sin contradicción. En ambos casos, cada uno de los opuestos es concebible como lo moral y la razón (no especulativa) acepta acríticamente uno u otro, en la

medida en que circunstancias ajenas a la razón misma se lo ofrecen como el contenido determinable a la luz del imperativo categórico. En las palabras hegelianas:

“corresponde a lo que está afuera de la capacidad legislativa práctica de la razón decidir cuál de las dos determinaciones opuestas debe ser puesta; mas la razón pura exige que esto haya ocurrido antes y que una de las determinaciones opuestas sea puesta precedentemente, y recién entonces la razón pura puede llevar a cumplimiento su legislación, que resulta ahora superflua” (II, 463).

Al no poder decidir cuáles son los contenidos morales, la razón práctica kantiana resulta inútil. La tautología conduce, repetimos, a la a-moralidad: concede universalidad e incondicionalidad (aparentes) de manera indiscriminada, es decir, a determinaciones que no han sido justificadas por la razón misma. De hecho, es imposible que una determinación o contenido puesto en *fiija opo-sición* con su contrario (v.g. “propiedad” y “no-propiedad”) alcance dimensión ética plena:

“Donde una determinatez y singularidad es elevada a algo en sí, allí hay una absurdidad lógica y, con relación a lo ético, es puesto lo no-ético. Esta transformación de lo condicionado e irreal en algo incondicionado y absoluto es fácil de reconocer en su ilegitimidad y de descubrir en sus extravíos” (*Ibidem*)

O sea que se impone ilegitimamente la absolutez (*Absolutheit*) a una particularidad “impuesta” y no generada dialécticamente del seno de la universalidad misma (en este caso, del Espíritu objetivo);

“a través de la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, se interpola de improvviso en lo irreal y condicionado del contenido la absolutez de la forma. En esta tergiversación y prestidigitación reside el nervio de la legislación práctica de la razón pura” (II, 464).

En cuanto instancia formal, el *deber ser* (una universalidad autocontradictoria, según Hegel) se ve obligado a recurrir a figuras concretas para suplir el contenido que la voluntad práctica debe ofrecer como materia ética. Al hacerlo sin una pauta especulativa (la dialéctica del Espíritu objetivo), puede acoger tanto lo moral como lo inmoral; incapaz de evaluar lo que le es impuesto desde otras esferas, llega así a consagrar como norma “moral” aun lo condicionado y contingente.

20. MORAL Y DERECHO

Obviamente, Hegel no critica a Kant por presentar como racional y moral la *propiedad*, sino por no hacerlo de manera especulativa, por no llegar a justificar tal determinación histórico-social de un modo tal, que se revele la incon-

sistencia e irracionalidad de su alternativa (de la *no-propiedad*).¹⁵ En última instancia, el imperativo kantiano no es absolutamente impermeable a regímenes diversos de organización de la propiedad, como por lo demás lo ha demostrado históricamente la revolución francesa (o su fase jacobina), inspirada según Hegel en consideraciones morales “abstractas”, rousseauianas y kantianas. Para el autor de los *Lineamientos*, por el contrario, lo auténticamente ético es exclusivamente el sistema de deberes y derechos deducidos dialécticamente de la Idea y encarnados en el estado cristiano-germánico.

Que los contenidos morales le sean proporcionados a la voluntad moral “desde afuera”, que la razón práctica sea abierta y proclive a aceptar las determinaciones más variadas, ofrece ciertamente el flanco a la (en tantos aspectos justa) crítica hegeliana. Pero es oportuno acentuar la prudencia con que debemos tomar esta última. Sobre todo porque el aspecto al cual Hegel pone sordina es que para Kant la consistencia y el significado de tales contenidos (de las determinaciones materiales y de sus opuestos) se resuelven en una esfera más amplia, la de la política y el derecho, que está tan sometida al tribunal de la razón, como la de la moral misma, y que junto a ésta configura el reino de la libertad. La *distinción entre moral y derecho* (que, en resumidas cuentas, es la cuestión que Hegel está discutiendo y en su teoría ética rechaza) representa en Kant la reafirmación de la libertad de conciencia propia del espíritu moderno. Frente a ella, el organicismo hegeliano buscará “superar” esta distinción (anular su significado sin disolverlo completamente) en la *Sittlichkeit* idealista. Pero su construcción se revelará aun más endeble y proclive a aceptar cualquier contingencia empírica (instituciones históricas contingentes y transeúntes) como “manifestación” de la Idea y “esencia” del estado.

En su significación sistemática e histórica, la acusación hegeliana vale como denuncia de toda actitud que proponga modificaciones ético-políticas, pues cualquier modelo o proyecto práctico presupone siempre, obviamente, que tal realidad (para modificar la cual impulsa a la acción) no se adecue a él. Precisamente por ello es un modelo de conducta transformadora y, a su manera, inevitablemente “abstracto”. La actitud contraria, el alabado “realismo” hegeliano, más allá del acierto en algunos aspectos de su crítica al moralismo, es también (y, cabe preguntarnos, ¿fundamentalmente?) quietismo, aceptación del estado de cosas. Solamente con la sacralización de lo vigente, de la que la dialéctica no parece ciertamente librarse, se evita la “contradicción” del *deber ser*. Cualquier propuesta regeneradora presupone, también es obvio, la existencia de aquello que niega, para tener ella misma sentido como ideal alternativo. Guiándonos por la letra hegeliana, diríamos que la medicina es tan “contradictoria” como la moral kantiana. En resumidas cuentas, encontramos altamente

¹⁵ Tanto en el *Artículo* sobre el derecho natural (del cual hemos tomado la mayoría de los textos citados), como en la *Fenomenología*, lo importante es la justificación dialéctica de la propiedad, es decir, mostrar la íntima contradictoriedad de la no-propiedad cuando se la toma en el marco de sus relaciones polifacéticas. El entendimiento abstracto no ofrece en cambio las garantías suficientes. cf. *Fen.*, 307-308; sobre el “depósito”: *Fen.*, 311-312, y en el *Artículo*, cf. II, 465 ss.

discutible *este aspecto* de las objeciones hegelianas a la presunta incoherencia de la teoría práctica de Kant.¹⁶ Consecuentemente, no podemos dejar de llamar la atención sobre el tipo de “superación” que el discurso especulativo garantiza y sobre el nexo que la “universalidad concreta” auspiciada por Hegel mantiene con la realidad efectiva. Adelantando consideraciones posteriores, confesamos que el proyecto hegeliano se nos revela como un modelo híbrido, mezcla de instituciones medievales y modernas, de realidad prusiana y de determinaciones progresistas; un todo perfeñado con retazos heterogéneos y de difícil amalgama (lo clásico y lo burgués), y sancionado gracias a la lógica dialéctica como *Wirklichkeit* de “lo racional y divino”.

Pero sin insistir en estas consideraciones (más estrechamente ligadas al significado histórico-político de las filosofías de Kant y Hegel, en el ámbito de su época y en su proyección hacia el presente, que lo que nos interesa en función de este trabajo), destaquemos lo que encontramos de justo y convincente en la crítica hegeliana. Fundamentalmente, la denuncia de un empirismo indiscriminado, de la aceptación acrítica de los contenidos materiales más variados y a menudo contradictorios entre sí, en que cae irremediabilmente toda absolutización o idealización irrestricta de la instancia universal. Una crítica pues que apuntala el rechazo a la fetichización del concepto en idealidad autosuficiente y metafísicamente jerarquizada respecto a la particularidad dada, sólo en interrelación con la cual lo universal adquiere en cambio significado (teórico y práctico) científico.

Tanto más justas y convincentes nos resultan las sugerencias motivadas por esta denuncia de Hegel, por cuanto constituyen también el núcleo conceptual de las objeciones más lúcidas (desde Trendelenburg a Feuerbach, desde Schelling a Marx, con sus distinciones obvias) que se levantarán *contra su propio sistema*.¹⁷ Común a las principales figuras del posthegelianismo será la acusación dirigida contra Hegel de haber manipulado los contenidos empíricos más dispares sin ningún tipo de justificación racional. Dicho de otro modo, se generalizará el rechazo a que pueda valer como explicación (teórica) y justificación (política) de los elementos que forman el contenido del sistema su mera pre-

¹⁶ En términos especulativos, la objeción dice así: “Pues si la determinatez (*Bestimmtheit*) es de un tipo tal, que ella misma expresa la superación de una determinatez, entonces mediante la elevación de la superación a lo universal o al ser-superado (*Aufgehoben-sein*) se anula tanto la determinatez que debe superarse, como la superación misma. En consecuencia, una máxima conexa con una determinatez tal, que si se la piensa en la universalidad se anula, no sería capaz de devenir principio de una legislación universal y, por ende, sería inmoral. O sea: el contenido de la máxima, que es la superación de una determinatez, al ser elevado al concepto se contradice a sí mismo. Si la determinatez es pensada como superada, desaparece entonces la superación de la misma. O bien, si esta determinatez debe permanecer, entonces nuevamente no se pone la superación puesta en tal máxima. Ya sea que permanezca o no la determinatez, en ningún caso es posible su superación” (II, 465).

¹⁷ Someramente esbozaremos un panorama de estas posiciones filosóficas en los párrafos 33, 34 y 76.

sentación —por dialéctica que fuera— como “momentos” del autodespliegue de la *sustancia-sujeto*, una figura especulativa nacida de una hipostatización de dudosa validez gnoseológica. El rechazo entonces a la *conclusión* de la metafísica hegeliana, congruente con sus principios y particularmente llamativa en la filosofía del derecho.

Hechas estas observaciones sobre la actitud hegeliana ante lo que a su juicio son tentativas fallidas de plantear la mediación entre lo finito y lo infinito (y que de manera especial obedecen a la obstinación del entendimiento en mantener estable la distinción entre ser y pensamiento, entre existencia y esencia), corresponde que nos ocupemos ahora del modo cómo Hegel desarrolla su propuesta de mediación especulativa.

CAPITULO III

MEDIACION E IDEALISMO

I. LA MEDIACION ESPECULATIVA (1)

21. LA "DEDUCCION" DE LO PARTICULAR

El matiz distintivo de la propuesta hegeliana, dirigida contra la falta de mediación del "saber inmediato" y contra la frustrada mediación del entendimiento ("pensamiento abstracto, la forma de la metafísica reflexiva, e intuición abstracta, la forma del saber inmediato, son una y la misma cosa", leemos en el #74 de la *Enciclopedia*), reside en que el movimiento racional no debe entenderse como una suerte de intervención exterior por parte de una facultad cognoscitiva, de un "instrumento" gnoseológico que opera "desde afuera", pues el dualismo ontológico que una actividad semejante presupone sería insuperable. Por el contrario, en la mediación especulativa se trata del movimiento de la *realidad* o, lo que es lo mismo, de la *razón dialéctica* que con su fuerza incide sobre el ser particular y finito asumido como punto de partida del proceso y disuelve el erróneo enfrentamiento que se plantea cuando lo universal no es comprendido como sujeto absoluto y supra-individual, como Idea.¹⁸

Ya hemos destacado que Hegel reconoce la necesidad de una "conexión inseparable" entre "inmediatez y mediación en la conciencia" (*Enc*, #12 *Obs*: cf. asimismo #29 y #30), es decir, reconoce el carácter discursivo —no intuitivo— del saber. El proceso tiene un comienzo análogo al de la mediación del entendimiento: "la génesis de la filosofía tiene como punto de partida la experiencia, la conciencia inmediata y razonadora" (*Enc*, #12). La "realidad" es el contenido del saber filosófico y se llama "experiencia al primer grado de conciencia de este contenido" (*Enc*, #6).

¹⁸ "La ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. Contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o la cosa en sí misma en cuanto ésta es también el puro pensamiento. Como ciencia, la verdad es la conciencia pura de sí que se desarrolla y tiene la figura del sí mismo, de modo que lo que existe en y para sí es concepto consciente, pero el concepto en cuanto es lo existente en y para sí" (V, 43); "Anaxágoras es alabado por haber sido el primero en expresar que el nous, el pensamiento, es el principio del mundo y que la esencia del mundo debe determinarse como pensamiento (...). Para comprender esto al menos en la representación, debe dejarse de lado la opinión de que la verdad debe ser algo tangible (...); algo tiene verdad sólo en su concepto; en la medida en que se diferencia de su concepto, deja de ser real y es una nada; el lado de la tangibilidad y del ser sensible exterior a sí pertenecen a este lado negativo" (V, 44-45, el subrayado es nuestro).

La asunción de la experiencia como iniciación del movimiento especulativo refleja entonces una similitud con el proceder de las ciencias particulares (cf. *Enc*, #7 *Obs*). Pero apenas comprendemos la naturaleza de uno y otras distinguimos la superioridad de la filosofía: “en el procedimiento científico [de las ciencias particulares], en primer lugar, como lo universal contenido —el género, etc.— es para sí algo indeterminado, no mantiene una conexión para sí con lo particular, sino que ambos son recíprocamente externos y contingentes, tal como lo son para sí también las particularidades ligadas unas con otras” (*Enc*, #9). Es decir, para el entendimiento subsiste un dualismo o distinción ontológica entre el concepto (connotación abstracta) y lo particular (lo concreto denotado que forma el contenido y la instancia de verificabilidad empírica de aquél). Para la razón especulativa, esa carencia de deducibilidad dialéctica marca el demérito de las ciencias intelectuales: “en segundo lugar, los puntos de partida son por doquier algo *inmediato, encontrado*, presupuesto. En ningún caso se satisface la forma de la necesidad. La meditación dirigida en cambio a satisfacer esta exigencia es el *pensamiento especulativo* propiamente filosófico” (*Ibidem*).

La universalidad del concepto intelectual no es la de la Idea, sino una abstracción que “no puede comprender lo infinito” (*Enc*, #7 *Obs*), porque se mantiene como resultado pseudo-universal condicionado por lo finito. La positividad (*das Positive*) de la ciencia moderna, su límite metodológico y por ende también de contenido, consiste en no poder aducir el verdadero fundamento especulativo, la motivación “racional” no meramente intelectualista del elemento empírico y contingente que maneja y toma como condición de su operatividad. Las ciencias del entendimiento *no deducen o median dialécticamente lo particular a partir de lo universal*, es decir, “no reconocen sus determinaciones como *finitas* ni señalan el pasaje de las mismas y de su entera esfera a otra superior” (*Enc*, #16 *Obs*), a la esfera de la Idea, su sostén metafísico.

La visión filosófica en cambio muestra que el ámbito de la finitud no es más que “la forma de la alienación [*Enttäusserung*]” de la Idea (*Enc*, #18), su reversión dialéctica en lo otro de sí misma, en *naturaleza* o finitud especulativa. Reconocida la errónea pretensión de una autonomía ontológica de lo empírico frente a lo ideal, recién entonces puede el saber particular alcanzar un rango filosófico y pasar “a su círculo más alto” (*Ibidem*); i.e. a la filosofía como saber absoluto de lo absoluto, para la que no valen las restricciones epistemológicas del entendimiento.¹⁹ Sólo si sustentados en la *mater scientiarum* (que

¹⁹ De aquí la importancia que Hegel reconoce a la prueba ontológica de la existencia de Dios, visión religiosa (que el sistema hegeliano traduce filosóficamente) antitética por excelencia a la de las limitaciones impuestas por el entendimiento kantiano. En uno de los tantos textos de la *Lógica* significativos al respecto leemos: “Resulta ciertamente insuperable la dificultad de encontrar el *ser* en el concepto en general y asimismo en el concepto de Dios, cuando el ser ha de ser tal, que deba presentarse en el contexto de la experiencia externa o en la forma de la percepción sensible, tal como los cien túteros en

les dicta las leyes esenciales de su proceder) los conocimientos “finitos” alcanzan el único grado de validez que les está permitido:

“La relación de la ciencia especulativa con las demás ciencias es entonces la siguiente: aquélla no deja de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y utiliza; reconoce también lo que estas ciencias tienen de universal —las leyes, los géneros, etc.— y lo convierte en su propio contenido; pero también introduce y hace valer otras categorías entre aquéllas [del entendimiento ...]. La lógica especulativa contiene la lógica precedente y la metafísica, conserva las mismas formas de pensamiento, leyes y objetos, pero al mismo tiempo las perfecciona y transforma en nuevas categorías” (*Enc. # 9 Obs.*).

Nos corresponde analizar ahora en qué consiste este *reconocimiento y utilización* que la “lógica especulativa” hace del contenido empírico del conocimiento científico y de las instancias conceptuales de la lógica formal, o sea cómo actúa lo universal en y para sí frente a lo particular y finito. Semejante *perfeccionamiento y transformación* que la mediación idealista lleva a cabo, podrá después ser destacado en la filosofía del derecho.

II. LA MEDIACION ESPECULATIVA (2)

22. SIGNIFICADO GENERAL DEL PROCESO

La insuficiencia filosófica de la mediación (nexo entre lo particular y lo universal) propia del entendimiento radica en su actitud ante lo finito: al asumir la materialidad empírica en su inmediatez no sólo como lo dado, sino también como instancia extra-lógica y ontológicamente autónoma, el resultado al que conduce no puede ser otro que “abstracciones” (las hipótesis provisionarias y perfectibles de la ciencia), la “mala infinitud” en lugar de lo “universal concreto”.

La *superación* de esta desjerarquización de lo infinito frente a lo finito consiste en un pasaje que no sea mera “elevación” a lo universal y simultáneo “descenso” a lo particular para esclarecer su significado, sino una dialéctica que lleve a cumplimiento la aniquilación de la diferencia ontológica entre los términos implicados. Se trata del proceso de manifestación o auto-exposición de lo universal (pero como Idea infinita) a través de lo particular, teofanía es-

mi situación patrimonial, es decir, como algo aferrable con la mano no con el espíritu, como algo visible al ojo externo no al interno; o sea cuando se llama ser, realidad, verdad a lo que las cosas tienen de sensibles, temporarias y transeúntes. Si un filosofar no se eleva, con relación al ser, por encima de los sentidos, entonces correlativamente no abandona, con relación al concepto, el pensamiento puramente abstracto, este pensamiento que se contrapone al ser” (VI, 404). Los “cien táleros” y el “entendimiento abstracto” señalan con demasiada claridad en quién piensa Hegel al denunciar la falta de vuelo especulativo.

peculativa que representa el sentido profundo de la filosofía hegeliana.²⁰

No siendo su propuesta la del irracionalismo místico y rechazando la inefabilidad de la verdad o "silencio ontológico" (Hyppolite, 1961, p.25), Hegel defiende a ultranza la necesidad de un *proceso racional*: "la mediación es un comenzar y progresar a un segundo término, de manera tal que este segundo término existe sólo en la medida en que se ha llegado al mismo a partir de lo que es otro frente a él" (*Enc*, #12 *Obs*). Pero la clave de este esquema reside en la actitud frente a "lo otro". La razón, para ser absoluta (y si no lo fuera *en y para sí* no habría, según Hegel, ni verdad ni ética), debe negar dialécticamente aquello que parece condicionarla, mantener "una relación negativa, distante respecto a aquel comienzo" inmediato (*Ibidem*). El conocimiento de la Idea o de lo divino ("la representación de Dios tal como está en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito", *cf.* V, 44), así como "de todo lo suprasensible en general, contiene esencialmente una elevación sobre la aprehensión sensible [*sinnliche Empfindung*] o intuición; contiene de tal modo una actitud negativa contra lo primero", es decir, contra lo sensible dado, y en ello "consiste la mediación (...). El conocimiento de Dios no es menos independiente de aquel lado empírico; en verdad, se da su independencia a través de esta negación y elevación" (*Enc*, #12 *Obs*).

Llegados a este punto (liberación de la verdadera infinitud respecto a lo finito condicionante), descartada la afección sensible como elemento irrevocable en la constitución del saber absoluto, el reconocimiento inicial de la necesidad de la experiencia como comienzo del filosofar debe ser precisado, pues lleva consigo demasiada similitud con el proceder del entendimiento: "si la mediación es transformada en un condicionamiento y puesta unilateralmente de relieve, se puede decir —pero no se dice con ello gran cosa— que la filosofía debe su primer origen a la experiencia (a lo *a posteriori*); pero de hecho el pensamiento es esencialmente la negación de lo presente de manera inmediata" (*Enc*, #12 *Obs*). Y a continuación Hegel ilustra esta dialécticidad-negatividad del pensar especulativo con la actividad de "comer", pues ambas destruyen lo que les da existencia. La "satisfacción y beatitud" filosóficas consisten en superar "la creencia en lo presente (*Vorfinden*) y en el hecho experimentado" mediante la demostración de que el elemento particular e inmediato ("la inmediatez aún subsistente y el ser dado") no es más que "la representación y la imagen de la actividad originaria y plenamente independiente del pensamiento" en su sentido especulativo, *i.e.* como Idea absoluta (*Ibidem*).

²⁰ Desde una perspectiva diversa a la de estas páginas, Bruaire (1964) analiza la lógica hegeliana como transcripción racionalista del discurso trinitario; Koch (1972) destaca el carácter teologizante de la identidad hegeliana entre ser y pensamiento; *cf.* también Regnier (1970). Sobre la onto-teología hegeliana, *cf.* Löwith (1962).

23. SER Y PENSAMIENTO: PRUEBA ONTOLOGICA Y RAZON IDEALISTA

Hegel rechaza la gnoseología moderna porque presupone la distinción entre ser y pensamiento, la negación de que la existencia sea un predicado de la ("verdadera") universalidad, lo cual conduce —según la lectura hegeliana— al agnosticismo teórico (la cosa en sí kantiana) y en la esfera moral a la transformación de la raíz sustancial de la vida social en un ideal inalcanzable y por lo tanto a-moral.

Consecuentemente con esta toma de posición, Hegel desvaloriza ante todo el procedimiento intelectual por su ineptitud metafísica, y luego procede a formular la necesaria complementación entre los dos aspectos de la mediación de manera tal, que el segundo (la prioridad de lo universal), revistiéndose de connotaciones específicamente idealistas, prevalezca sobre el primero. Veamos esto más en detalle.²¹

(i) El proceder del entendimiento (sea analítico o sintético)²² no puede cumplir con las exigencias de la mediación especulativa pues convalida el dualismo entre lo conocido y una actividad cognoscente aleatoria y subjetiva. Genera en consecuencia universales vacíos (los conceptos abstractos de las ciencias modernas: géneros, leyes, hipótesis, etc.) en vez de conocer los "objetos concretos" del idealismo (alma, cosmos, Dios). Hace de la afeción sensible el testimonio de la consistencia ontológica de lo particular (que acepta como lo *dado*) y lo universaliza falsamente al someterlo a una estructura formal subjetiva, sin ver que el hiato entre ser y pensamiento anula toda necesidad "filosófica". O sea que

"la asimilación de la materia como algo dado aparece en consecuencia como la recepción de la misma en las determinaciones conceptuales que permanecen simultáneamente *externas* a ella y que se enfrentan en una

²¹ Cf. Della Volpe (1956), Merker (1960) y (1973) y Colletti (1969 b). Becker (1969) y Kopper (1967) destacan el carácter idealista de la mediación hegeliana; asimismo, W. Marx (1972) se demuestra escéptico frente a la superación especulativa de la inmediatez mediante semejante movimiento intercategorial puro. Sobre el pasaje de la noción de "inmediatez" como "falta de mediación" a la de "mediación consigo mismo", cf. Henrich (1971) pp. 111 y 142. Hyppolite (1952) p. 7 ss., analiza la mediación dialéctica con relación al "lenguaje".

²² "El conocimiento finito, en cuanto presupone lo *diverso* como un ser encontrado que se le contrapone (...) tiene 1) ante todo, como forma de su actividad, la *identidad formal* o la *abstracción* de la universalidad. Pues esta actividad consiste en disolver el dato concreto, aislar sus diferencias y darles la forma de la universalidad abstracta; o en dejar lo concreto como fundamento y mediante la abstracción de las particularidades que parecen inesenciales, postular un universal concreto, el *género* o la fuerza y la ley. Es el *método analítico*" (Enc. #227). Mas "la universalidad es también 2) *determinada*; la actividad progresa aquí a los momentos del concepto, el cual [sin embargo] no está en su infinitud en el [ámbito del] conocimiento finito; es el *concepto intelectual determinado*. La recepción del objeto en las formas del mismo es el *método sintético*" (Enc. # 228). Cf. también los *Agregados* correspondientes.

relación de diversidad. Se trata de la razón operante como *entendimiento*. La verdad a la que llega este conocimiento es, en consecuencia, finita" (*Enc*, #226; cf. también su *Agregado*).

Asimismo, Hegel presenta la cuestión como si la adopción del método analítico o del sintético fuera una cuestión arbitraria, como si el sujeto que *opta* por uno u otro se dejara guiar por "criterios externos", en vez de reconocer el movimiento puro de la Idea (cf. *Enc*, #230; #227 *Agreg* #231 *Obs*). Este actuar según "presupuestos externos" revela la dependencia del entendimiento respecto de la instancia material específica de cada ciencia particular. El entendimiento se regula en función de lo no-universal, de la *empiría* o finitud, en el sentido de confrontar con ella sus hipótesis, en lugar de adoptar el procedimiento especulativo único y válido para *todo* campo del saber (para lo natural y lo espiritual, desde la mineralogía al derecho público) y que la lógica expone en su pureza, ya que no es más que la sucesión dialéctica de figuras de la Idea misma.

La antítesis que el entendimiento no sólo deja sin resolver, sino que —peor aun— asume como garantía de la cientificidad de sus resultados en el conocimiento, sella indeleblemente su impotencia para alcanzar el "saber absoluto", ese saber que es tanto "mediato" por ser "la verdad última, absoluta de la conciencia", como "inmediato" porque "*ha eliminado toda relación con un otro y con la mediación*" (V, 67-68, *el subrayado es nuestro*; cf. también *Enc*, #572 a #577). La dialéctica —lo veremos más adelante pero es importante acentuar este rasgo— anula la alteridad de lo particular respecto a lo universal al reducirlo a momento *puesto* por éste (la naturaleza como apéndice de la Idea), y con ello anula la mediación misma.²³ Una vez conscientes de ello, se hace "evidente por sí mismo que estos métodos [del entendimiento], por esenciales y espléndidos que sean sus resultados en sus campos particulares" —ironiza Hegel en la Observación al #231 de la *Enciclopedia*— "son inservibles para el conocimiento filosófico, pues tienen presupuestos y el conocimiento se comporta en ellos como entendimiento y como progreso en base a la identidad formal".²⁴

²³ Un texto ilustrativo del tema subyacente a esta posición hegeliana, a saber: la identidad entre "método", "contenido", "resultado", "presupuesto" en la circularidad del auto-despliegue dialéctico de la Idea, es la "Introducción" a la *Ciencia de la lógica* (cf. por ejemplo, V, 50 y 51), como también el capítulo final sobre la "Idea absoluta" (VI, 566 ss.). Sobre el particular, cf. Verra (1972). Estas nociones confluyen en el significado que Hegel da al concepto tradicional de "sustancia", cf. Reck (1960).

²⁴ Esta carencia o limitación de las "ciencias particulares" se refleja en la subversión que la filosofía kantiana ha desatado contra los conceptos tradicionales: "También aquí aparece, como a menudo, una inversión tal en la terminología, que se llama *racional* a lo intelectual e *irracional* a lo que es más bien un comienzo y un vestigio de *racionalidad*" (*Enc*, #231 *Agreg*). La "inversión" consiste en pretender limitar la potencialidad infinita de la razón a su actualización gnoseológica en el campo de la experiencia, obscureciendo así el atisbo de racionalidad dialéctica vislumbrado —según la lectura hegeliana— en la "Dialéctica trascendental" de la primera *Crítica*.

El proceder auténticamente filosófico consiste en cambio en la superación de estos momentos "unilaterales" (cf. *Enc.*, #238 *Agreg*) y en la consiguiente anulación de la creencia en que lo propio del contenido empírico, el lado de la intuición sensible que el método intelectual toma como término de constante referencia y cotejo para sus hipótesis explicativas, pueda tener una función determinante en el saber absoluto. La mediación especulativa muestra la racionalidad metafísica *inmanente* a lo particular. El entendimiento, por el contrario, al hacer de la *definición* "abstracta" la conclusión del análisis y simultáneamente el principio-guía de la síntesis (cf. *Enc.*, #228, #229 y #230), ignora que "respecto al contenido de los objetos definidos, no hay en él necesidad alguna (...). A causa de esta circunstancia, el método sintético es tan poco apropiado para la filosofía como lo es también el analítico, pues la filosofía debe por sobre todo justificarse acerca de la necesidad de sus objetos" (*Enc.*, #229 *Agreg*; cf. también #246 *Obs*). La razón idealista es esta necesidad misma.

(ii) Dijimos que el "descenso" desde lo universal a lo particular adquiría en la mediación dialéctica características peculiares. Hegel lo presenta como el movimiento por el cual lo infinito verdadero es capaz de hacer nacer de su seno la finitud que, aparentemente (*i.e.* a los ojos del entendimiento) se le contrapone como "lo otro", como lo in-mediato. Lo universal es acá algo dinámico e incondicionado, Idea dotada de auto-movimiento; precisamente, de una dialéctica por la cual es capaz de *ponerse a sí misma como lo otro de sí*: la naturaleza no es más que Idea alienada. Desaparecido el dualismo, la filosofía se abre a la perspectiva de recomposición de la totalidad como espíritu.

Para adentrarse por este camino que lo lleva a la meta de su filosofía, Hegel debe disipar equívocos:

"Un error capital que reina aquí" —dice en un conocido paso de la *Lógica*— "es el de creer que el principio *natural* o el *comienzo* desde el cual se procede en el desarrollo *natural* o en la *historia* del individuo en formación, sea lo verdadero y lo *primero* en el concepto" (VI, 259-260).

La confusión surge al creer que lo primero que se nos presenta en la experiencia (lo particular dado) puede por ello cumplir también una función filosóficamente significativa, es decir, intervenir decisivamente en la instancia conceptual; como ocurre por ejemplo en la doctrina kantiana, que reconoce a la sensibilidad una jerarquía análoga a la del entendimiento en cuanto fuente insuprimible e irreductible a éste. El sentido que tiene esta advertencia hegeliana es metafísico y no gnoseológico. Enseña que sólo lo universal en sentido idealista es el principio lógico-ontológico de la realidad:

"la intuición o el ser son ciertamente lo primero según la naturaleza o sea son la condición para el concepto, pero no por esto son lo incondicionado en y para sí; más bien, en el concepto se elimina su realidad y con ello simultáneamente la apariencia que ellos tenían como lo real condicionante" (VI, 260).

Esto significa que si el desarrollo “según la naturaleza”, la mediación a partir de lo dado a la conciencia, sirvió a Hegel para que lo universal no apareciera como una asunción indemostrable e irracional (recordemos la polémica contra Jacobi), ahora en cambio se le transforma en un obstáculo y la “razón” debe intervenir para desembarazarse de él. La distinción aristotélica entre lo primero “según la sensación” (en Hegel: “según la naturaleza”) y lo primero “según la noción” (en Hegel: “según el concepto”)²⁵ adquiere así un sesgo idealista típicamente hegeliano. El *prius* metafísico, aunque aparezca como resultado (i.e. aparentemente condicionado), debe ser condición ontológica del movimiento y por ende de los “momentos” que se presentan “antes” que él, pero que resultan teleológicamente determinados. La Idea no puede estar condicionada por algo ajeno a la universalidad misma y subsistente frente a ella, so pena de perder su absolutismo especulativo. El dualismo perpetuaría la escisión (*Entzweiung*) y quedaríamos enredados en las abstracciones del entendimiento. Pero la mediación idealista elimina (metafísica o dialécticamente) aquello de lo cual el proceso parte:

“en la mediación, que es elevación a Dios (...), debe observarse con atención el momento de la *negación*, como aquél a través del cual el contenido esencial del punto de partida es purificado de su finitud y así se libera” (*Enc*, #552 *Obs*).

La procedencia o proveniencia (*Hervorgehen*) de lo universal desde lo particular se revierte:

“en la especulación (...) lo puesto antes como consecuencia y derivación resulta ser más bien el *prius* absoluto de aquello por lo cual parece mediado y aquí en el espíritu es sabido también como su verdad” (*Ibidem*).

Hegel privilegia el movimiento que, haciendo de lo universal el *prius* —pero entendido no en sentido gnoseológico sino metafísico, totalizante— garantiza en el comienzo mismo del proceso la instancia de universalidad que el pensamiento idealista exige. En caso contrario (si se tratara de nada más que una “metodología” superior), el dualismo presupuesto por el entendimiento sería irresoluble. Lo que no debería ser más que el momento de la exposición o explicación científica de las notas constitutivas del objeto del conocimiento (como hipótesis, como ley provisoria, etc.), es transfigurado especulativamente por Hegel en proceso de génesis dialéctica del contenido particular mismo. Tal como en la *prueba ontológica*, la “oposición entre ser y pensamiento” (*Enc*, #51) es resuelta deduciendo de la idealidad del concepto la realidad de su existencia. Expresado con una sonoridad más laica:

²⁵ Sobre la prioridad “por sí” y “por naturaleza” de lo universal, y “para nosotros” de lo particular, cf. *Metaphys.* 5, 1018 b 30; y *Phys.* A, 1, 184 ss.

“La lógica muestra más bien la elevación de la Idea al grado desde el cual se vuelve creadora de la naturaleza y traspasa a la forma de una *inmediatez concreta*” —es decir, aquello que en la mediación es el dato sensible inmediato—, “cuyo concepto sin embargo rompe a su vez también esta figura para devenir sí mismo espíritu concreto” (VI, 265).

(iii) Por supuesto, este *quid pro quo* especulativo que anula la distinción entre ser y pensamiento exige una articulación más detallada para valer para cada cosa particular tomada en su singularidad, pues en este caso “la existencia es distinta de su concepto” (*Enc*, #51 *Obs*). Sin embargo, cada una de las cosas finitas, precisamente por ser tales, está sometida en su esencia última al esquema de la “purificación de su finitud” o transformación dialéctica en su contrario. Veremos este movimiento al ocuparnos de la *realización del idealismo*. Pero desde ya resulta evidente que para Hegel la legalidad del mundo natural (e histórico) está pre-determinada en el reino de la lógica, y que ésta nos enseña que la distinción entre esencia conceptual y existencia real obedece sólo a un punto de vista unilateral y provisorio.

En consecuencia, el nexo entre Idea y naturaleza (que resume toda la tensión entre universal y particular, infinito y finito, etc.) está fielmente configurado en la *prueba ontológica de la existencia de Dios*. Hegel nos advierte que ésta no es más que una suerte de “aplicación” del “pasaje del concepto a la objetividad” (VI, 403); que el “proceso lógico” de la mediación dialéctica “es la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios en existencia” (VI, 405). No se trata de una metáfora, sino de la misma estructura conceptual operante en ambos casos. La objetividad del concepto significa precisamente *ob-jetivar-se*, salir de sí y ponerse como “lo otro”: la naturaleza es la existencia de lo divino. El concepto (Dios o la Idea) se pone a sí mismo fuera de sí, se aliena, y la esencia de lo que aparentemente (para el entendimiento) se le opondría ontológicamente, i.e. lo particular y finito, es la de ser meramente un momento de su auto-extroversión, o sea mero *ser-puesto*. Hegel no admite ambigüedades al respecto.

“el concepto (...) se determina como objetividad. Resulta claro que este último pasaje (...) es el mismo que ya en la metafísica se presentó como la deducción que va desde el *concepto*, esto es desde el *concepto de Dios* a su *existencia*: la así llamada *prueba ontológica de la existencia de Dios*” (VI, 402).

Nuevamente es la confrontación con las doctrinas precedentes (y obviamente es Kant quien peca de *less* filosofía) que ayuda a esclarecer el significado de la mediación dialéctica:

“Es asimismo conocido que el pensamiento más elevado de Descartes, a saber: que Dios es aquello *cuyo concepto encierra en sí su ser* [... fue] finalmente sometido a la crítica de la razón y al pensamiento de que la *existencia* no se deja extraer de su concepto (...). Mas el objeto esen-

cial de aquella prueba, *la conexión del concepto y la existencia, concierne a la consideración (...) del concepto y de todo el proceso por el cual éste se determina como objetividad*" (*Ibidem*).²⁶

Se trata entonces de la interna vitalidad de lo racional en y para sí, de la fuerza dialéctica por la cual el concepto absoluto, auto-determinándose como "negatividad absoluta idéntica a sí" (VI, 403), se da realidad y existencia. *Igualmente procederá el estado en el mundo ético*, de aquí la importancia de este movimiento lógico.

24. LA MEDIACION QUE SE ELIMINA A SI MISMA

A la luz de la razón especulativa, lo universal aparentemente condicionado se revela como lo incondicionado y a su vez condicionante de lo particular. El "enfrentamiento" entre ambos términos es relativo, no tiene validez metafísica; se trata de una mera diferencia interna a la universalidad dinámica y concreta de lo absoluto. Leamos con atención el paso siguiente:

"El demostrado carácter absoluto del concepto frente a y en la materia empírica y más precisamente en sus categorías y determinaciones de la reflexión, consiste en que la materia misma no tiene *verdad* tal como aparece *fuera y antes* del concepto, sino sólo en su idealidad e identidad con el concepto. La derivación [*Herleitung*] de lo real a partir del concepto —si se la quiere llamar derivación— consiste ante todo esencialmente en esto: en que el concepto en su abstracción formal se muestra como incompleto y, a través de la dialéctica fundada en él mismo, traspasa a la realidad; en que genera esta última a partir de sí mismo, y no en que recae en una realidad ya acabada que encuentra frente a sí y se refugia en algo que se ha manifestado como lo inesencial del fenómeno, como si no hubiera encontrado nada mejor luego de haberlo buscado" (VI, 264).

Este texto encierra todas las connotaciones de la dialéctica de Hegel. El valor del proceso de mediación no es epistemológico sino metafísico. Lo empírico dado, de lo cual parecía depender la mediación misma y por ende su "resultado", lo universal, se revela como inconsistente, carente de toda autonomía ontológica e incapaz de alterar lo que el concepto decide en su propia

²⁶ "Esta unidad del concepto y del ser es lo que constituye el concepto de Dios (...). Por lo demás, la trivial observación de la *Crítica*, a saber: que el pensamiento y el ser son distintos, puede al máximo perturbar al hombre, pero no trabar la marcha del espíritu desde el *pensamiento* de Dios a la certeza de su existencia" (*Enc.*, #51 *Obs*); "pero reservo para otra ocasión el esclarecimiento más detallado tanto de la múltiple equivocación introducida por el formalismo lógico en las así llamadas pruebas de la existencia de Dios —en la ontológica y en las restantes—, como también de la crítica kantiana de las mismas; y la restitución a los pensamientos que las fundamentan su valor y dignidad mediante la recomposición de su verdadero significado" (VI, 405-406). Hegel dio un único curso sobre estas pruebas en 1829, aunque había previsto continuarlo en 1831-

dialéctica. No es más que una faz de la extro-versión de lo absoluto. El rasgo distintivo de todo el movimiento reside en que la finalidad del “ascenso” a lo universal (lado de la génesis “natural” o histórica) es simplemente servir a la conciencia subjetiva como acceso fenomenológico al saber absoluto. Pero una vez en posesión de la comprensión idealista, vemos en cambio que se trata de un movimiento aparente. La íntima racionalidad que anima a la totalidad consiste por el contrario en el “descenso” de lo universal a lo particular, pero en sentido idealista: la Idea genera la realidad a partir de sí misma.

Estando así las cosas, no es aventurado asociar semejante eliminación del dualismo con una *actitud negativa hacia la materia*. No se trata sin embargo de una negatividad mística, sino típicamente hegeliana, racionalista a su manera: “renunciar a la opinión que toma la materia dada en la intuición y la multiplicidad de la intuición como lo real contrapuesto al pensamiento y al concepto, es no sólo la condición del filosofar sino también el presupuesto de la religión” (VI, 259). Filosofía y religión, saber especulativo en la forma del concepto y subjetividad de la representación como manifestación de lo absoluto, o sea la metafísica idealista en su sentido más amplio implica el abandono de toda creencia en que “la fugaz y superficial apariencia de lo sensible y de lo singular pueda configurarse como lo verdadero. La filosofía empero brinda la visión conceptual de cómo ha de explicarse la realidad del ser sensible y hace preceder aquellos grados del sentimiento y de la intuición al entendimiento, en cuanto condiciones del mismo en su devenir” (*Ibidem*). Esto significa que la precedencia que *para nosotros* tiene la realidad de la intuición (acogida por la explicación “filosófica” en la *Fenomenología* como *certeza sensible*, y en la *Lógica* como *ser determinado*), encuentra su justificación no en su función antidogmática (*i.e.* la perfectibilidad del saber descansa en la consistencia y autonomía ontológica de lo particular frente a lo universal), sino en su característica de “momento dialéctico”. La materia de los “grados del sentimiento y de la intuición” es entonces *condición* del despliegue de la Idea, “pero sólo en el sentido de que el concepto surge como su *fundamento a partir de la dialéctica y nulidad de los mismos*, y no en el sentido de que esté condicionado por su realidad” (*Ibidem*).

Subyace a este planteo (que más adelante detallaremos en su mecanismo intrínseco: la reflexión) una tradición de raíz platónica que se entrelaza con el cristianismo hegeliano y que refleja, repetimos, una *desvalorización de la empiria* exigida por la necesidad de que prevalezca lo espiritual “totalizante”. Ello se refleja, por un lado, en la potenciación del pensamiento humano a Idea, sustancia-sujeto especulativo cuya auto-manifestación es expuesta en su pureza por la *lógica*. Por otro, y correlativamente, en una peculiar integración de lo particular en la “totalidad”, a saber: como *momento puesto*. Lo particular y finito no es eliminado místicamente; está presente en el saber filosófico porque

1832; y sobre filosofía de la religión en general, en los semestres estivales de 1821, 1824, 1827 y 1831. Con relación al mérito especulativo de San Anselmo, Descartes y Spinoza, la caducidad de lo finito, la profundidad filosófica de la identidad idealista entre lo particular y lo universal, cf. también *Enc.* #193 *Obs.*

es parte de la realidad misma. Pero su función es exclusivamente la que le asigna de antemano la dialéctica de lo absoluto, sin poder llegar jamás a desestabilizar un curso lógico-metafísico que impone su legalidad a todas las provincias del sistema. En este “alejamiento y negación” de lo mundano y sensible (cf. *Enc.*, #50 *Obs*), en esta “dialéctica y nulidad” de lo finito (VI, 259) se transparenta la religiosidad racionalista del idealismo alemán. La auténtica ascensión especulativa consiste en el reconocimiento de que

“el ser del mundo no es nada en y para sí. El sentido de la elevación del espíritu es que ciertamente al mundo le corresponde un ser, pero que éste es sólo apariencia, no el ser verdadero ni la verdad absoluta (...). Dado que esta elevación es *pasaje y mediación*”

(es decir, movimiento que tiene lo sensible como comienzo aparentemente condicionante)

“es entonces también la *eliminación del pasaje* y de la mediación, pues ante todo se demuestra la nulidad de aquello por lo cual Dios podría aparecer mediado, el mundo; sólo la *nulidad del ser* del mundo es el vínculo de la elevación, de modo tal que lo que es el término mediador desaparece, y con ello es eliminada la mediación en esta mediación misma (...). Esta es la verdadera naturaleza del pensamiento esencial: eliminar en la mediación la mediación misma” (*Enc.*, #50 *Obs*).²⁷

Esta disolución del término inicial de la mediación (lo particular; lo finito; el mundo; la materia) por obra de la mediación misma (el movimiento de la “totalidad”) y no por una intuición irracional o un renunciamiento místico, constituye el proceso de *idealización de lo finito* o de destrucción de su subsistencia autónoma frente al “verdadero” infinito. La “superación” del término antitético, y con él de la antítesis misma, tiene lugar gracias a la *mediación que se elimina a sí misma*: “lo inmediato abstracto” —para Hegel, la materia empírica— “es ciertamente un *primero*, pero en cuanto abstracto es algo mediado, del cual por consiguiente ha de buscarse su fundamento, si es que debe ser aferrado en su verdad. Este fundamento debe ser, sí, algo inmediato, pero tal que se haya convertido en inmediato a partir de la eliminación de la mediación” (VI, 245). Su resultado es lo racional en y para sí.

Precisamente en cuanto proceso racional, este movimiento especulativo supera las aporías y el dogmatismo del “saber inmediato” de Jacobi. En cuanto negación del comienzo condicionante supera el dualismo propio del empirismo y criticismo (Hume y Kant). La mediación por la cual se aniquila la au-

²⁷ Siempre en el marco de la polémica contra la crítica kantiana a la prueba ontológica, en la *Observación* al #51 de la *Enciclopedia* leemos: “tomado en su sentido más ideal (*ganz abstrakt*), el concepto encierra en sí al ser. Pues es, por lo menos, la relación inmediata consigo mismo que resulta de la eliminación de la mediación, y el ser no es otra cosa más que esto (...)”.

tonomía ontológica de lo finito y se expresa la fuerza metafísica de la “verdadera infinitud” es la dialéctica del auto-despliegue de la Idea en el elemento puro, su alienación en *naturaleza* y su recomposición como *espíritu*. De esta manera, *se realiza el idealismo*.

III. LA REALIZACION DEL IDEALISMO ²⁸

25. LA DIALECTICA DE LA MATERIA Y LA CONTRADICCION

El sentido de la estrategia conceptual que Hegel desarrolla se resume en su identificación entre *filosofía* e *idealismo*. Dice en uno de los textos más significativos para la comprensión de su pensamiento:

“La proposición que ‘*lo finito es ideal*’ constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste en nada más que esto: en no reconocer lo finito como algo verdaderamente existente. Toda filosofía es esencialmente idealismo o al menos lo tiene como su principio; la cuestión es entonces solamente reconocer en qué medida se ha efectivamente realizado tal principio. La filosofía es idealismo tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como algo último, absoluto, o como algo no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición entre una filosofía idealista y otra realista carece en consecuencia de significado. Una filosofía que adscriba a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último, absoluto, no merece el nombre de filosofía” (V, 172).

Se condensan en este paso los rasgos principales del planteo hegeliano y creemos poder prescindir de ulteriores comentarios al juicio que a Hegel le merecen (en una redada en que la *Crítica de la razón pura* es un botín precioso) las doctrinas que hacen de la *no-idealidad* de lo finito la garantía de la cientificidad del saber.

A la luz de este presupuesto, la tarea fundamental de la filosofía no puede ser otra que *realizar el idealismo*, llevar a cumplimiento la destrucción de la autonomía ontológica de lo finito frente a lo infinito para demostrar la presencia vivificante de éste como fundamento de aquél. “La verdad de lo finito es más bien su idealidad” (*Enc*, #95 *Obs*), es decir, la reducción de lo particular a mero momento de lo universal, con lo cual éste se muestra no ya como la vacía abstracción del entendimiento —un infinito que por estar “puesto *junto* a lo finito es por sí mismo sólo uno de los dos finitos, algo no verdadero, *ideal*” (*Ibidem*)—, sino como Idea. Sólo así se supera la *impasse* filosófica que reduce lo universal a la formalidad de “lo común” a varias cosas particulares y se alcanza, en cambio, la comprensión de la sustancia-sujeto idealista.

²⁸ Gulamos nuestra exposición por Colletti (1969 a) p. 151 ss.

“Esta idealidad de lo finito, es la proposición fundamental de la filosofía y toda filosofía verdadera es por ello *idealismo*” (*Ibidem*).

El movimiento por el cual lo finito se “idealiza” para permitir la realización de lo infinito es (pese a lo inusual que pueda parecer) la *dialéctica de la materia*. La afirmación del carácter dialéctico de las cosas finitas, de la contradicción que anida en ellas y destruye su aparente consistencia, es una argumentación idealista de antigua memoria (recordemos la lectura hegeliana de los tropos del escepticismo antiguo),²⁹ que Hegel perfecciona proficuamente. La interna dialécticidad de lo finito (su condición de *ser* y *no-ser* simultáneamente) denota una insuficiencia metafísica y exige en consecuencia un *ser pleno* como su fundamento. Lo infinito por su parte, así llamado en causa, se revela como lo absoluto, deja de estar escindido de lo finito o confinado “del lado de allá” (*jenseits*) y se *realiza*, se hace presente “del lado de acá” (*diesseits*) al manifestarse, haciendo de lo finito el vehículo de esta manifestación.

Al presentar la *contradicción* como ley universal de movimiento y principio de comprensión “racional” (i.e. especulativa), superior al del entendimiento, Hegel postula sin ambages y como idealista coherente el carácter *dialéctico de la materia*:

“todas las cosas son en sí mismas contradictorias”; sólo así “se expresaría mejor la verdad y esencia” de las mismas. “La contradicción tendría que aceptarse como lo más profundo y esencial (... pues) es la raíz de todo movimiento y vitalidad; sólo en cuanto algo tiene en sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad” (VI, 74-75).

Lo sensible y finito *es* y *no es* (por eso es “finito”, limitado, caduco); se define en función del *no-ser* que lleva dentro de sí junto a su *ser*. Esta íntima contradictoriedad provoca su disolución y demuestra que su presunta independencia (o sea tomarlo como “algo no-puesto, inengendrado, eterno”) es

²⁹ La valoración del escepticismo antiguo es un elemento fundamental en la formación del pensamiento hegeliano; cf. *Relación del escepticismo con la filosofía* (II, 213 a 272), donde leemos: “El contenido de estos tropos muestra aún más qué lejos están de una tendencia contraria a la filosofía y cómo se dirigen sólo contra el dogmatismo del entendimiento humano común; ni uno de ellos concierne a la razón y a su conocimiento, sino plenamente a lo finito y al conocimiento de lo finito, el entendimiento (...). Este escepticismo no se dirige entonces contra la filosofía sino —de un modo propiamente no filosófico, popular— contra el entendimiento humano común o conciencia común, que mantiene firme lo dado, lo finito (llámese a este finito ‘fenómeno’ o ‘concepto [abstracto]’) y se adhiere a él como a algo cierto, seguro, eterno (...). Puede ser considerado pues como el primer escalón a la filosofía” (II, 240). Es decir que en su desvalorización de la empiria, el escepticismo pirrónico es propedéutico a la verdadera racionalidad. Cf. también los pasos correspondientes en las lecciones sobre la historia de la filosofía: el “escepticismo” que Hegel no tolera, en cambio, es el *moderno*, el de Hume y Kant dirigido contra la razón “pura” y sus pretensiones dogmáticas de alcanzar conocimientos librándose de la sensibilidad (cf. XVIII, 358 ss.; XX, 275 ss.; *Enc*, #39 *Obs*). Sobre el particular, cf. Merker (1960) p. 185 ss. y Colletti (1969 b) 231 ss.

tan sólo el fruto de la visión anquilosada del entendimiento. La ciencia y el método intelectual rechazan como si fuera un error lo que en cambio es la "pulsación inmanente del automovimiento y vitalidad" de lo que pretenden explicar (VI, 76), pues testimonia la fragilidad de todo lo particular, la carencia constitutiva de la "materia empírica" y la inevitable necesidad de remitir al cimiento ideal. Colletti (1969 a, p. 169) ilustra este movimiento especulativo como una *dialéctica horizontal* interna a la esfera de la finitud (o sea *entre* las cosas sensibles: cada una *es* porque *no es* la otra, tiene el no-ser en sí misma), que se resuelve en una *dialéctica vertical* entre lo inferior y lo superior, entre lo sensible y lo suprasensible. Lo finito al idealizarse remite a lo infinito que, al revelarse como sustancia-sujeto, *se realiza* y con su presencia vivifica lo finito.³⁰

La postulación hegeliana del carácter *contradictorio* de la realidad y, correlativamente, la adjudicación a la *contradicción* de un carácter real y no meramente lógico (*i.e.* como garantía de la posibilidad formal o coherencia analítica del discurso) y epistemológico (*i.e.* como exigencia de una materia ontológicamente autónoma que, en su determinada especificidad, en su insolubilidad como fuente extra-lógica del contenido del conocimiento evita la cerrazón dogmática e innatista del saber)—; esta condición metafísica, entonces, que Hegel atribuye a la *contradicción*, refleja una concepción negativa de la materia y la consiguiente desvalorización de la función que la instancia sensible cumple en el acto gnoseológico. La materia es *no-ser* frente a lo ideal como ser pleno; la empiria es fuente de confusión o de *doxa*. Y la *dialéctica* es precisamente el instrumento conceptual que permite la articulación de este esquema idealista.

La dialéctica no cumple ni puede cumplir (si es que se la desarrolla coherentemente) otro cometido más que: 1) disolver o aniquilar la consistencia ontológica de lo que Hegel llama "finito", de lo empírico en su puntual particularidad, irreductible a mero apéndice de lo universal, so pena de transformar al conocimiento en un discurso meramente analítico (hacer explícito lo implí-

³⁰ Sobre el modo como Hegel, coherentemente con los principios de su filosofar, desarrolla la *dialéctica de la materia*, y sobre el sentido exclusivamente idealista (letal para una comprensión científica de la naturaleza y de la sociedad) de esta argumentación filosófica, compartimos plenamente las consideraciones de Colletti (1969 b) p. 173 ss., (1974) pp. 64 a 113, (1979) pp. 134 a 142, y especialmente (1980) pp. 89 a 161, cuya lectura recoge motivos de Aristóteles, Kant y Trendelenburg; *cf. nota 17*. Evitamos el problema de la herencia de este esquema hegeliano por parte de ciertas tendencias del pensamiento contemporáneo, en especial las distintas versiones del así llamado "materialismo dialéctico" (denominación ésta que parece encerrar una antilogía). Sin embargo, en la medida en que esta lectura del planteo hegeliano lleva a la luz la presencia en él de la tesis básica del *Diamat* (con la salvedad de que en Hegel cumple una función coherentemente idealista), creemos poder ofrecer algunos puntos provechosos para la discusión de estas cuestiones. *Cf.* asimismo Popper (1940), Topitsch (1974) y (1981), pues recogemos motivos de la lectura que hace el "racionalismo crítico", aunque no sea totalmente análoga a la que proponemos. Para una visión de conjunto de la misma, *cf. Ottmann* (1977) pp. 204 a 223.

cito, *Erinnerung*); y, lo que es la otra faz de la misma moneda, 2) demostrar que la "racionalidad" de lo finito consiste en su condición de *momento puesto* por su (aparente) opuesto, por lo universal (hipostasiado) como Idea y asumido como totalidad dinámica y omnicompreensiva.

Ello es posible gracias a la peculiaridad de la figura hegeliana de la *contradicción*, un híbrido resultante de la mezcla de rasgos de dos tipos diversos de oposición o relación negativa entre los términos en cuestión. Por un lado tenemos la *oposición lógica* entre "contradictorios", A y no-A, que se implican recíproca e indisolublemente (*i.e.* la comprensión de uno exige la del otro simultáneamente), como lo positivo y lo negativo de *una misma unidad ideal*. Esta remisión de uno al otro o implicancia recíproca es un movimiento conceptual puro: a) cada término es el "no" del otro y si se lo toma en su aislamiento carece de sentido; b) el pasaje de uno a otro no entraña ni mucho menos la génesis de una nueva realidad (para constatar la cual, por el contrario, es necesario "salir" del ámbito conceptual y apelar a la experiencia sensible efectiva). Se trata entonces de una unidad ideal de opuestos, en la cual cada extremo remite al otro para poder alcanzar significación. Y por otro lado tenemos la *oposición real* entre "contrarios", A y B, cada uno de los cuales es una realidad autosubsistente fuera de la relación, es decir, es consistente por sí mismo de modo independiente de su (eventual) "enfrentamiento". No se implican sino que se excluyen, y en su exclusión o "choque" pueden generar una nueva realidad, pues se trata de entidades reales por sí mismas. Ambos son "positivos" y constituyen una instancia unitaria por sí misma.

La clasificación precedente remite a la conocida distinción kantiana entre la oposición "lógica, mediante la contradicción", y la oposición "real, sin contradicción", o "*Realrepugnanz*".³¹ Kant ilustra la última, la *contrariedad*, con los ejemplos de dos fuerzas que mueven un cuerpo en direcciones contrarias, que se anulan mutuamente y que dan lugar a una nueva situación, en sí misma también real (como lo es el "reposo"), o el estado de cuentas resultante de la "repugnancia real" entre el *debe* y el *haber* (un ejemplo muy kantiano), o, en general, el nexo entre cantidades caracterizadas por los signos "+ " o " - ". Lo cual es bien distinto de la *contradicción*, en la que se afirma y se niega simultáneamente un predicado de algo; una relación ésta que termina auto-anulándose, es decir, no genera realidad alguna sino la nada absoluta, el *nihil negativum*. Si bien esta distinción aparece en escritos del período "pre-crítico", en la *Crítica de la razón pura* encontramos el mismo planteo, aunque con una modificación obvia y con una ulterior distinción, altamente significativa. Aquélla concierne a la oposición real: los contrarios son fenómenos y no cosas en

³¹ En los escritos de 1763 *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (en la edición de la Academia prusiana, vol. II, pp. 85 a 87), y *Tentativa de introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas* (*idem*, pp. 171 a 174, p. 201 ss.), Kant distingue entre oposición "lógica, *durch den Widerspruch*" y "real, *ohne Widerspruch*", que llama también "*Realrepugnanz*", exponiendo sus rasgos distintivos del modo que hemos intentado resumir.

sí (cf. A 264-265 : B 320-321 y A 273-274 : B 329-330); ésta, la distinción, consiste en el reconocimiento —en la esfera de lo meramente conceptual (la única en que puede darse la contradicción)— no sólo de la oposición lógica o “por contradicción”, que es llamada ahora *analítica* (pues nace del análisis de los conceptos), sino también de una oposición *dialéctica*, en el sentido kantiano del término: “aparente”, es decir, “aparentemente contradictoria”. Su función es ilustrar la naturaleza de la antinomia cosmológica (cf. A 502-507 : B 530-535). En los juicios dialécticamente antitéticos (los ejemplos kantianos son: “un cuerpo huele bien o no-bien” y “el mundo es espacialmente infinito o finito (no-infinito)”), su contradictoriedad genera la impresión de que uno de los términos es innegablemente verdadero y, con ello, que existe aquello de lo cual ambos se predicán. Es decir que permite *pasar a la existencia* de aquello de lo cual se predicán los contradictorios. La antítesis dialéctica asume así, subrepticamente, la existencia del sujeto de la predicación (en los ejemplos: un *cuerpo* que huele bien o mal, el *mundo* que es infinito o no); una existencia que quedaría garantizada sin salir del ámbito de lo pensable, de lo conceptual, sin recurrir al único testimonio valedero: la afección sensible. Tales juicios, sin embargo, admiten una *tercera posibilidad* (la cual es *inadmisible* entre opuestos lógicos, ya que, como vimos, la contradicción no genera nada, su resultado es el *nihil negativum*; y es *inevitable* entre opuestos reales, pero en este caso es también una realidad), a saber: *que ambos sean falsos* (pues el cuerpo puede ser inodoro y el mundo inexistente). Es precisamente esta instancia de verificación fáctica lo que la oposición dialéctica pretende soslayar. Es sintomático también que en Hegel, lo *tercero* que resuelve “dialécticamente” la antítesis nace de una distorsión análoga a la denunciada por Kant, pero que en el caso del autor de la *Ciencia de la lógica* es presentada como una suerte de “visión superior” a la del “entendimiento”.

Prosigamos con la concepción hegeliana de la contradictoriedad de lo finito. Ella implica que éste depende, para su propia subsistencia, de su opuesto, de lo que lo niega, de lo infinito. Por ser una “mezcla” o co-presencia de *ser* y *no-ser*, por estar internamente corroído por la *contradicción*, lo finito se disuelve, desaparece. El fundamento o sostén ontológico que no puede darse a sí mismo lo tiene entonces en lo otro de sí. Su verdad reside “fuera” de sí, en lo *infinito verdadero*. A través del recurso a la *contradicción*, Hegel hace aparecer lo universal absoluto de la especulación como instancia metafísica fundante de toda finitud y particularidad, reducida a su “momento”. Pero la *oposición dialéctica* hegeliana no se agota en este aspecto. Simultáneamente, Hegel presenta lo finito como lo *contrario* de lo infinito (la Naturaleza como lo *contrario* de la Idea, etc.), de manera tal de poder atribuirle un grado de realidad y existencia “autónoma” (tal como le cabe a los miembros de toda oposición real o contrariedad). De este modo, garantizaría también el dinamismo y la “diferencia” en el seno de la unidad especulativa o *totum* dialéctico.

Hegel articula entonces la mediación entre lo real y lo racional apelando a los dos tipos de oposición y maridándolas sutil pero viciosamente. Frente a la

“errónea” visión del entendimiento (una facultad demasiado proclive al materialismo), la instancia de lo empírico es vista como *contradictoria* y, en cuanto tal, carente de realidad en sentido fuerte. Pero asimismo, y frente al misticismo de lo absoluto como unidad-indiferenciada, lo universal es elevado a sustancia-sujeto especulativo que goza de la prerrogativa de generar de su propio seno lo *contrario* de sí, su “otro”, precisamente como el lado de su “existencia”. Por una parte, lo finito se disuelve, pues la *dialéctica de la materia* muestra su íntima contradictoriedad, su inestabilidad y dependencia de su opuesto, al que remite necesariamente como a su razón de ser. En términos más conocidos: *lo real es racional* (idealidad de lo finito). Por otra parte, la finitud alcanza significación filosófica *sólo* en cuanto es *lo puesto*. El único valor que para la “ciencia” especulativa tiene lo particular, sensible, material es el de ser “momento” de la extroversión o realización de lo absoluto. *Lo racional es real*, el mundo es el vehículo de la ex-posición de Dios.³²

Lo que nos importa destacar es que la instancia del *datum* (o contenido material efectivo del *conocimiento*) pierde la función gnoseológica anti-dogmática que le cabe en la mediación científica. Resumamos entonces el movimiento especulativo: lo sensible negado dialécticamente en su autonomía ontológica por ser contradictorio, es jerarquizado como “lo puesto” por la Idea, como la “manifestación de lo absoluto”. Ha perdido su función epistemológica desestabilizante de todo presunto saber absoluto, pero “reaparece”, como lo contrario-puesto, sin otra alteración que la nueva etiqueta y sin estar sometida a ninguna evaluación verdaderamente crítica. La explicación científica cede el paso al positivismo ingenuo de las filosofías idealistas, obligadas en última instancia a aceptar lo fáctico sin saber enfrentarlo críticamente. Lo cual no puede no incidir, como veremos, en la actitud ético-política.

26. DIALECTICA E IDEALISMO: LA DISOLUCION DE LO FINITO

La importancia del tema exige una consideración más detallada. Dentro de este planteo metafísico, la racionalidad no interesa como capacidad gnoseológica subjetiva, sino que es entificada en realidad autosuficiente que contiene como su “momento” a la particularidad, que “aparentaba” serle alternativa. Esta absorción de lo particular en lo universal es posible porque la *dialéctica*, repetimos, muestra la inconsistencia ontológica de aquél frente a éste. En tal

³² “La verdadera infinitud en general (...) es la realidad en su sentido más alto (...), lo real no es lo finito, sino lo infinito” (V, 164); “esta realización [del idealismo] depende ante todo de que junto al ser *para sí* no siga permaneciendo de modo autónomo el ser determinado finito; pero además, de que en lo finito ya haya sido puesto el momento del *para uno*, un comportamiento de lo ideal para consigo mismo como ideal” (V, 178). Sobre la “oposición dialéctica”, cf. capítulo 4, parágrafo 33.

sentido, ella puede ser llamada con justicia el alma del sistema hegeliano y, por ende, del idealismo en general, del cual es su expresión acabada:

“En su determinación más adecuada, la dialéctica es más bien la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general (...). Todo lo finito no es más que esto: el eliminarse a sí mismo. La dialéctica constituye pues el alma dinámica del progreso científico y es el principio exclusivamente en virtud del cual la *conexión inmanente* y la *necesidad* entran en el contenido de la ciencia, así como en él reside la elevación verdadera, no exterior, sobre lo finito” (*Enc*, #81, *Obs*).

“Ciencia”, por supuesto, en el significado hegeliano, y no los *pseudo-conceptos* (como los llamará Croce, [1905], con inspiración análoga) del entendimiento y las ciencias modernas. El proceder intelectual relaciona y organiza el material empírico en función de la identidad y diversidad con lo ya conocido, para resaltar la especificidad del objeto en cuestión. Confronta lo conocido con lo hipotético en un proceso de teorización-experimentación que conduce a resultados (necesariamente perfectibles) en la medida en que aquello que debe ser explicado se integra, con rasgos específicos, en un marco gnoseológico amplio y recibe así una significación determinada. Esta, aunque provisoria, refleja la “naturaleza” (si así quisiéramos llamarla) *unívoca* del objeto, pues en caso contrario la plurivocidad destruye el discurso científico en su misma base. Por eso mismo excluye la contradicción como defecto subjetivo de esa *aproximación* al objeto que es el conocimiento: su admisión impediría la enunciación de rasgos específicos ya que mimetiza al objeto bajo la genericidad de un “universal concreto” que lo comprende junto a su “opuesto” y lo vuelve susceptible de recibir cualquier predicado. Que se deba postular un significado unívoco no significa que sea eterno; por el contrario, la no-disolución de lo “finito” implica que el universal “abstracto” que lo explica es hipotético y modificable a la luz de la ininterrumpida confrontación con la “materia empírica”.

Motivada por el propósito ético-ideológico de superar la “escisión”, la ciencia especulativa en cambio hace de la contradicción un rasgo ontológico que “demuestra” la jerarquía de lo absoluto. El idealismo no sólo valoriza como auténticamente filosófico lo que para el entendimiento invalidaría cualquier discurso gnoseológico, sino que transforma la contradicción en una característica real, en un predicado existencial de las cosas “finitas”, porque entiende que es la ley omnicomprensiva que rige el movimiento del universo y explica la *función fundante* de lo divino respecto de ellas:

“toda determinación, todo lo concreto, todo concepto es esencialmente una unidad de momentos diferentes y diferenciables que pasan a la contradicción por medio de la *diferencia determinada, esencial* (...). La cosa, el sujeto, el concepto es ahora precisamente esta unidad negativa misma, algo contradictorio en sí mismo, pero es igualmente la *contradicción resuelta*: es el *fundamento* que contiene y sostiene sus determinaciones” (VI, 79).

En el capítulo siguiente consideraremos estas categorías en el contexto del movimiento reflexivo de la "esencia". Destaquemos ahora que Hegel no ofrece una metodología superior, una epistemología "concreta" en vez de las "abstracciones" del entendimiento, sino que está exponiendo la fuerza demiúrgica de la Idea.³³ El argumento metafísico decisivo es que la co-presencia de ser y no-ser en lo finito es la prueba de su insuficiencia ontológica, de la inestabilidad que le es propia y que exige el pasaje a "una esfera superior como [a] su unidad negativa, su fundamento. Las cosas finitas en su indiferente multiplicidad son pues, en general, lo siguiente: contradictorias en sí mismas, *están quebradas en sí y retornan a su fundamento*", i.e. a lo infinito (VI, 79). "La naturaleza de lo finito es ir más allá de sí mismo, negar su negación y volverse infinito" (V, 150).³⁴

³³ Nuevamente la importancia del tema nos autoriza a una cita extensa, pues este conocido texto presenta los puntos capitales del significado de la dialéctica hegeliana. "Comprender y conocer lo dialéctico es de máxima importancia. Lo dialéctico mismo es en general el principio de todo movimiento, de toda vida y de toda actividad en la realidad. Asimismo, es también el alma de todo conocimiento verdaderamente científico (...); lo más exacto [dialécticamente] es que lo finito no sólo está limitado desde lo externo, sino que se elimina en virtud de su propia naturaleza y traspasa por sí mismo a su opuesto (...); en general, *lo finito se contradice en sí mismo y se elimina*. Por más que también el entendimiento se esfuerce por resistir a la dialéctica, ésta sin embargo no debe ser considerada como meramente presente ante la conciencia filosófica, sino más bien que aquello de lo que aquí se trata se encuentra también en todo tipo de conciencia y en la experiencia universal. Todo lo que nos rodea puede ser considerado como un ejemplo de lo dialéctico. Sabemos que todo lo finito, lejos de ser algo firme y último, es en cambio mutable y transeúnte, y esto no es más que *la dialéctica de lo finito, por la cual éste —en cuanto es en sí mismo lo otro de sí— es impulsado más allá de lo que él es inmediatamente y se revierte en su opuesto (...)*. El principio [de la dialéctica] corresponde a la representación de la potencia de Dios. Decimos que todas las cosas (i.e. todo lo finito en cuanto tal) están condenadas, y tenemos acá la intuición de la dialéctica como potencia universal, irresistible, ante la cual nada puede mantenerse consistente, por más seguro y firme que pueda parecer. Con esta determinación ciertamente no está agotada la profundidad de la esencia misma, del concepto de Dios, pero *ella constituye un momento esencial en toda conciencia religiosa*. Pero además, la dialéctica se hace valer también en todo ámbito particular y en las configuraciones del mundo natural y espiritual. Así, por ejemplo, en el movimiento de los cuerpos celestes (...); asimismo, los elementos físicos se demuestran dialécticos y el proceso meteorológico es la manifestación de su dialéctica. *Ella es el principio mismo que constituye el fundamento de todo proceso natural, a través del cual la naturaleza es impulsada más allá de sí misma*", es decir a dialectizarse en espíritu y mostrar así la plenitud de Dios (*Enc.*, #81 Agreg I, el subrayado es nuestro). Dialéctica de la materia y teología racionalista forman parte de una misma concepción idealista, de la cual Hegel es su representante más alto.

³⁴ "La definición de las cosas finitas es que en ellas concepto y ser, concepto y realidad, alma y cuerpo son separables, en consecuencia, que ellas son transitorias y mortales; por el contrario, la definición ideal (*abstrakte*) de Dios es precisamente que su *concepto* y su *ser* están inseparados y son inseparables" (V, 92); "lo finito es así la contradicción de sí en sí mismo, se elimina a sí mismo, desaparece" (V, 148). La misma idea anima la dialéctica de la *certeza sensible* en la *Fenomenología*, tendiente a disolver la creencia en que "las cosas externas como *estos* o sensibles tienen verdad absoluta para la conciencia" (*Fen.*, 87).

Aun limitando la proyección de este planteo al ámbito exclusivamente epistemológico, la contraposición de la razón dialéctica a lo que Hegel llama "entendimiento" no es menos vistosa: con ella no alcanzamos la determinación de lo específico, sino que sometemos todos los objetos a una ley única que engloba todos los campos del saber y garantiza el conocimiento de la "verdad" de la cosa, sin que la experiencia tenga otra función más que la de fuente de lo inesencial, de lo meramente accidental y contingente. Asimismo, no elaboramos hipótesis explicativas provisorias (tarea inferior de las ciencias particulares), sino que *en philosophes* accedemos a la férrea necesidad de la dialéctica que lo absoluto juega consigo mismo.

La *realización del idealismo* se articula entonces en dos momentos: a) demostración de la carencia ontológica de lo finito (contradictoriedad de lo real), su *idealización* a través de la dialéctica; b) presencia fundante de lo "infinito verdadero", *realización* de la Idea.

Por el primer aspecto se nos revela que "el ser de las cosas finitas en cuanto tales consiste en tener el germen del perecer como su ser en sí; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte" (V, 140).³⁵

Carentes de ser pleno por la contradicción interna que las agita, las cosas finitas perecen, pero su "muerte" adquiere la resonancia racionalista (no mística) del filosofar especulativo hegeliano: es la superación dialéctica, o sea su permanencia como momento subordinado o *puesto* (sobre la *Aufhebung*, cf. V, 113-114). Al contradecirse en sí mismo, "el ser contingente retorna en sí mismo a su fundamento, donde se elimina; más aun (...) a través de este retorno, el ser pone el fundamento de una manera tal, que se convierte a sí mismo en algo puesto" (VI, 79).³⁶

³⁵ Esta conocida frase está significativamente precedida de este modo: "Cuando decimos de las cosas que ellas son finitas, se entiende con ello que no sólo tienen una determinatez y un límite (...), sino más bien que el no-ser constituye su naturaleza, su ser. Las cosas finitas existen, pero su relación para consigo mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas y en que, precisamente en esta relación hacia sí mismas, se envían más allá de sí, más allá de su ser. Existen, pero la verdad de este existir es su fin. Lo finito no sólo se transforma como algo en general, sino que *perece*, y que perezca no es meramente posible, como si pudiera existir sin perecer" (V, 139); cf. también V, 156 ss.,

³⁶ Este tema de la *dialéctica* y de la *contradicción* ha motivado una diversidad de perspectivas interpretativas. Además de los autores que iremos mencionando en ocasión del análisis de la *reflexión*, cf. también las lecturas que hacen Gentile (1913) pp. 1 a 103, Mure (1950) pp. 114 a 146, Adorno (1963), Astrada (1964), Fabro (1969) pp. 7 a 136, Gadamer (1971), Schweppenhauser (1971), Klein (1970), Pucciarelli (1970), sobre el nexo entre tiempo y dialéctica, cf. p. 285 ss., Landucci (1978). Sobre la idea de "dialéctica" a lo largo de la historia de la filosofía, cf. Sichirollo (1973). Dos importantes colecciones de ensayos son las de Berti (1977), donde se analiza la noción de "contradicción" en Aristóteles, Kant, Hegel, Marx y en pensadores contemporáneos, y la de Horstmann (1978). Una lectura radicalmente diversa de la que proponemos ofrece Marcuse (1932), en cuyo importante trabajo la influencia de *Ser y tiempo* parece convivir con algunos motivos de *Historia y conciencia de clase*; la lógica hegeliana no tendría nada de teologizante (pp. 70-71, 76), sino que Hegel, con la identidad de sujeto y objeto y la movilidad dialécti-

La noción de *ser-puesto* nos lleva al segundo aspecto, a la Idea como sustancia-sujeto (en la lógica, tal como en el derecho lo será el espíritu) que se “realiza”, que opera una mediación consigo misma en cuanto *totum* internamente dinámico y supera la “mala infinitud” intelectualista. A diferencia del Dios de la metafísica precrítica y en contraposición al *Sollen*, lo absoluto hegeliano “desciende” y vivifica las instituciones mundanas.³⁷

IV. EVALUACION

27. LA “TOTALIDAD”

Intentemos un resumen conclusivo de este capítulo. Hegel potencia la instancia de *totalidad*, representada por lo que de universal hay en el conocimiento humano, en *Idea*, distorsionando su sentido exclusivamente gnoseológico desde una óptica idealista. Asume así este “absoluto” como unidad ontológica superior, dotada de un movimiento dialéctico propio y capaz en consecuencia de generar de su seno la realidad finita misma, haciéndola valer precisamente como su manifestación o *existencia*. La naturaleza metafísica de lo

ca de las categorías, estaría presentando una fenomenología de la historicidad del ente. Popper (1940), por el contrario, aun admitiendo una cierta utilidad heurística de la contradicción, ha destacado la incompatibilidad entre la dialéctica y el principio que fundamenta la coherencia de todo discurso científico (en función del cual la contradicción no puede ser más que el signo de la debilidad de una teoría). Con influencias de Trendelenburg, Becker (1969) p. 50 ss., denuncia la elevación del predicado contradictorio a determinación positiva y ve en el concepto de oposición dialéctica una “*Vermischung von kontradiktorischen und konträren Gegensatz*” (p. 59), asentada en las especulaciones de Fichte y Schelling sobre la autoconciencia. Topitsch (1974) acentúa la correlación entre la incontrolabilidad de la dialéctica como presunta lógica “superior” y el totalitarismo socio-político.

³⁷ El peculiar racionalismo religioso o religiosidad racionalista de Hegel, motivo determinante (pero no exclusivo) de su visión filosófica de la historia y de la historia de la filosofía, se hace transparente en otro conocido paso polémico contra la “separación” y la “abstracción” intelectualistas: “El dualismo que vuelve inseparable la oposición de finito e infinito no hace la simple observación que de tal manera lo infinito es *sólo uno de los dos*, que así se lo transforma en algo solamente particular, respecto del cual lo finito es el otro particular. Semejante infinito, que es sólo algo particular, está *junto* a lo finito y por eso mismo tiene en éste su límite y término; no es lo que debe ser, no es lo infinito, sino tan sólo *finito*. En semejante relación, en la que lo finito está de un lado y lo infinito de otro, el primero *de acá* y el segundo *de allá*, se les atribuye la misma dignidad de la *subsistencia* e independencia tanto a lo finito como a lo infinito; se transforma el ser de lo finito en un ser absoluto que permanece para sí, firme en semejante dualismo. Si fuera por así decir tocado por lo infinito, sería aniquilado, pero no debe poder ser tocado por lo infinito: debe interponerse entre ambos un abismo infranqueable; lo infinito debe *permanecer* sin más de aquel lado, lo finito de éste” (*Enc.*, #95 *Obs*). Por fortuna para la especulación metafísica y el “verdadero” saber, este *Sollen* del entendimiento es superado cuando lo infinito “toca” lo finito. La varita mágica es la teoría de la contradicción dialéctica, que posibilita la realización del idealismo. En el plano del Espíritu objetivo, ello acontece cuando el estado ético hace su ingreso en el mundo.

particular, de lo que aparece (al sentido común y al entendimiento) como *dato* (materialidad extra-lógica autónoma), consiste en ser lo opuesto de lo que aparenta. Lo finito es algo *puesto*, "ideal", Idea "alienada" (lo "universal concreto" que sale fuera de sí y se hace "otro").

La incapacidad de lo finito para existir autónomamente frente a lo infinito "verdadero" se hace evidente por la *contradicción* que lo desestabiliza; las cosas finitas *son* y *no son*, perecen, llevan la negatividad dentro de sí y exigen lo incondicionado:

"la verdad es ésta: lo absoluto existe porque lo finito es la oposición que se contradice a sí misma, porque *no es* (...) El sentido de la deducción [intelectual] sería así: 'el ser de lo finito es el ser de lo absoluto'; en este segundo sentido [especulativo] en cambio dice así: 'el *no ser* de lo finito es el ser de lo absoluto'" (VI, 79-80).

La finitud subsiste sólo como momento de la *ex-posición* o *realización* de lo absoluto, que demuestra así su naturaleza incondicionada y condicionante. Lo sensible es el vehículo, el "cuerpo" en que se "encarna" lo racional en y para sí:

"esta exposición [*Auslegung*] tiene simultáneamente un lado positivo, a saber: en la medida en que lo finito perece, demuestra su naturaleza de estar referido a lo absoluto o de contener lo absoluto en sí mismo (...). Esta exposición positiva impide la desaparición de lo finito y lo considera como una expresión e imagen de lo absoluto (...); lo finito es un medio, que es absorbido por lo que aparece a través de él" (VI, 190).

El procedimiento epistemológico de explicación y sistematización científica del conocimiento se ha transformado en un proceso onto-teo-lógico de génesis de la realidad finita misma. El aspecto por el cual lo universal aparece como un resultado "dependiente" del punto de partida dado, es reducido a movimiento aparente y carente en sí mismo de sentido pleno. La verdad reside en el "descenso" de lo universal a lo particular. Pero esta deducción sintética del contenido particular es un acto de creatividad ontológico (eso sí, "dialéctico"): lo particular es lo *puesto*, es lo universal mismo que se pone a sí como lo contrario de sí. Entre ambos desaparece todo hiato intelectualista.

28. NECESIDAD DE LA ESENCIA

La naturaleza contradictoria de lo finito (su "idealidad") es el requisito para la presencia efectiva de lo infinito como sostén metafísico de la realidad; la superación de la estrecha visión del entendimiento que rechaza la contradicción es la exigencia para la comprensión especulativa del mundo como manifestación de lo divino. Lo finito se idealiza y lo infinito se realiza: *lo real es racional* y *lo racional es real*, como reza la famosa ecuación en la *Filosofía del derecho*, expresando sucintamente el matiz idealista del nexo que Hegel instaura entre lo universal y lo particular. Es precisamente en su doctrina polí-

tica donde encontramos este esquema de la mediación propuesto en términos históricos: el lugar de lo particular y finito lo ocupa la *sociedad civil* y el de la verdadera infinitud, el *estado*. El resultado buscado, la conciliación ética, se logra —a juicio de Hegel— al reconocer en la primera el momento puesto y por ende superado por el segundo.

Antes de proceder al análisis de este movimiento en la esfera del espíritu objetivo, debemos concluir el de la mediación especulativa en su pureza, centrando la atención en el mecanismo lógico decisivo para su cumplimiento. “Toda la segunda parte de la *lógica*, la doctrina de la *esencia*, trata la unidad esencial, que se pone a sí misma, de la inmediatez y la mediación” (*Enc*, #65 *Obs*).

En la *Doctrina de la esencia* se completa la realización del idealismo iniciada con la dialéctica de lo finito y lo infinito en la *Doctrina del ser*. Su conclusión será la reducción reflexiva del *ser* a mero momento de la *esencia*, su fundamento ideal, con lo cual la Idea habrá alcanzado su cumplimiento como *concepto*. La “reflexión esencial”, motivo determinante de la segunda parte de la *lógica* hegeliana y clave de bóveda de todo el edificio especulativo, es entonces el presupuesto más importante del esquema que luego consideraremos en el mundo jurídico.

CAPITULO IV

LA REFLEXION (1)

I. EL CAMINO LOGICO HACIA LA ESENCIA

29. PASAJE DEL SER A LA ESENCIA

En la *Doctrina de la esencia* Hegel no se limita a describir la actividad del entendimiento, sino que busca fundamentalmente demostrar cómo las aporías y antinomias a las que éste llega (y que le resultan irresolubles a causa del dualismo que asume sin problematizar y de su ignorancia del significado especulativo de la "contradicción"), revelan sin embargo la vitalidad interna de la totalidad de la cual es parte. Por consiguiente, busca también demostrar cómo dichas antinomias testimonian la superación de las limitaciones intelectuales (como ser, la distinción kantiana entre *pensar* y *conocer*) por obra de la razón que dialectiza el operar del entendimiento. De este modo, se lleva a cumplimiento la disolución de lo finito iniciada en la esfera del ser-determinado.³⁸

Las dialécticas del algo-otro y de lo finito-infinito, que muestran la intranquilidad que afecta al ser desde su interior (la contradictoriedad que disuelve

³⁸ Para las relaciones entre las *Doctrinas del ser* y de la *esencia*, cf. VI, 260; *Enc*, #114 *Obs*, #116 *Obs*, #160, #161 y su *Agreg*. Ya en los capítulos precedentes, pero más aún en las consideraciones siguientes, nos ha resultado inevitable presuponer en el lector un cierto conocimiento de las categorías fundamentales de la lógica hegeliana, aunque hemos intentado (con resultado incierto) limitar las citas y las disquisiciones digamos excesivamente "técnicas". En todo caso, muestra intención es inducir al lector no familiarizado con este tema a serlo. De la lógica de Hegel en todos sus aspectos se ocupan Rosenkranz (1844) p. 104 ss., p. 284 ss., Haym (1857) pp. 292 a 331, Vera (1874), Noël (1897), Mctaggart (1910), Hartmann (1924) pp. 363 a 481, Virasoro (1932), Pelloux (1938), Mure (1950); Hyppolite (1952), Fleischmann (1968), Wahl (1969), M. Rossi (1970) pp. 16 a 92, Vanni Rovighi (1974) y Léonard (1974). Recientemente Theunissen (1978) ha propuesto la lógica hegeliana como procedimiento unitario de *crítica* de la metafísica tradicional (en las *Doctrinas del ser* y de la *esencia*) y exposición de la verdad o no-apariencia (en la *Doctrina del concepto*) mediante la conexión dialéctica de los miembros de la proposición, en cuanto ésta es el lugar dialéctico de la verdad. Todo lo cual guardaría analogía con la actitud de Marx frente a la economía política, preanunciada en el modo como en 1843 critica a Hegel filósofo del derecho utilizando al Hegel de la *Lógica*. Mientras el aspecto de la crítica hegeliana a la metafísica destruiría los nexos de indiferencia y dominio —que también prevalecen en la sociedad civil—, la *Doctrina del concepto* sentaría las bases para la "libertad comunicativa" o relacionalidad interpersonal absoluta y exposición de la verdad. Las tesis de Theunissen son discutidas por Fulda, Horstmann y Theunissen (1980).

la finitud), exigen el pasaje a una faz superior pues son insuficientes para realizar el principio de la filosofía, el idealismo. En el ámbito inicial de la auto-determinación de la Idea, la consistencia del "límite" marca la exterioridad recíproca de los términos implicados, es decir, subsiste una instancia dualista. El resultado de la *Doctrina del ser* es, entonces, el ser determinado cualitativa y cuantitativamente, una *trama de relaciones* que configura simultáneamente una *simple unidad* consigo mismo. Pero estos dos lados están disociados.

Tras haber superado la transitoria reciprocidad de la "medida", la última figura de la Idea como *ser* —i.e. "el devenir de la esencia"— pone en evidencia el hiato o diferencia que perdura entre la multiplicidad de cualidades a la que condujo su enriquecimiento cualitativo, por un lado, y la unidad-substrato producto de su autodeterminación cuantitativa, por otro. La relación entre ambos términos es "indiferente". El nexo entre la "materia" y sus "propiedades", entre el substrato y su manifestación, es extrínseco y no dialéctico. "La pura cantidad" —leemos en la *Ciencia de la lógica*— "es la indiferencia en cuanto es capaz de todas las determinaciones, pero de modo tal que éstas le son extrínsecas y ella no tiene ninguna conexión con ellas a partir de sí misma; pero la indiferencia, que puede ser llamada indiferencia absoluta, es la que *se media a sí misma consigo* hacia una unidad simple, *a través de la negación* de todas las determinaciones del ser, de la cualidad y la cantidad y la unidad puramente inmediata de las mismas, la medida. La determinación está aún en ella sólo como un estado, es decir como *algo cualitativo extrínseco*, que tiene la indiferencia como substrato" (V, 445-446).³⁹

Pero lejos de detener el proceso, esta insuficiencia (la falta de diferencia que transforma la unidad en algo "muerto") exige la mediación que ya conocemos en su esquema general y que ahora debemos abordar más detalladamente. La Idea prosigue su despliegue, se profundiza en sí misma negando la propia figura de *ser* y dándose la de *esencia*. El propósito entonces del segundo momento de la "lógica objetiva", decisivo para el idealismo hegeliano, es mostrar que la alteridad entre ser y esencia (que ocupa el lugar del precedente dualismo entre finito e infinito y que es uno de los modos de plantear el nexo entre lo particular y lo universal) es una figura interna a la totalidad, con lo cual desaparece la exterioridad u oposición fija entre los términos de un dualismo superado.⁴⁰

³⁹ Cf. también V, 456-457. Es sintomático que Hegel ilustre esta figura, en la que prevalece la *unidad indiferenciada*, aludiendo a la "sustancia" de Spinoza en la *Nota* correspondiente. Henrich (1971) p. 95 ss., destaca cómo la riqueza de la noción de "sustancia-sujeto" que Hegel contraponen a la de Spinoza y Schelling, exige una caracterización más rica que la de la mera "relación consigo mismo". La *Doctrina de la esencia* expone precisamente el dinamismo-negatividad que es propio de ella.

⁴⁰ Cf. Mure (1950) p. 87. Para la *Doctrina de la esencia*, además de los pasos correspondientes en los trabajos mencionados en nota 38 (remítimos particularmente a Léonard (1974) pp. 131 a 314), cf. Monlud (1961) p. 170 ss., quien conecta esta sección con el procedimiento de las ciencias y de la epistemología contemporánea; Koch (1967) p. 130 ss., Rohs (1969), para las consideraciones más ligadas a las nuestras: pp. 46 a 76, Henrich

II. LA REFLEXION

30. LA NEGATIVIDAD PROPIA DEL MOVIMIENTO ESENCIAL

"La verdad del ser es la esencia" (VI, 13). La proposición con que Hegel inicia la *Doctrina* resume también su resultado: la esencia es lo verdadero respecto a la inmediatez del ser porque es mediación pura, negatividad absoluta consistente en la *Aufhebung* dialéctica de lo cualitativo-cuantitativo. "El ser se determina como esencia, como un ser tal, que en él está negado todo lo determinado y finito" (VI, 14).

Es preciso observar que en este nivel inicial (la "esencia determinada") nos encontramos recién en el comienzo del proceso de reflexión, en una situación de unidad esencial respecto de la cual lo determinado permanece todavía como algo externo, y que la tarea de eliminarlo especulativamente se irá cumpliendo en lo sucesivo. "Estamos aun frente a una unidad simple, *carente de determinación*, de la cual lo determinado ha sido eliminado de manera extrínseca, pues para esta unidad lo determinado mismo era algo extrínseco y después de esta superación permanece aún frente a ella" (*Ibidem*). Lo determinado no ha sido totalmente absorbido en la unidad, "ya que no ha sido eliminado en sí, sino de modo relativo, es decir, sólo con relación a esa unidad" (*Ibidem*).

Pero la esencia debe abandonar esta "simplicidad para consigo misma" y debe "darse una existencia" o, mejor aún, presentar la existencia como su momento interno: "la esencia es unidad absoluta del ser en sí y del ser para sí; su determinar permanece pues como interno a esta unidad, y no es ni un devenir ni un traspasar, así como tampoco las determinaciones mismas son un *otro* como otro, ni relaciones *con otro*; son independientes, pero sólo como determinaciones que están en unidad recíproca" (VI, 15). En la progresiva conquista de su riqueza conceptual, la esencia negará las determinaciones cualitativo-cuantitativas del ser presentándolas como *puestas*, es decir, como el "para sí" de ella misma: "como la esencia es ante todo negatividad *simple*, tiene que poner ahora en su esfera la determinatez que contiene sólo *en sí*, para darse existencia y luego su ser para sí" (*Ibidem*).

Con ello supera su condición inicial de indeterminación y pasa a las figuras sucesivas de su desarrollo, a través de un movimiento que "consiste en poner en sí misma la negación o determinación, con lo cual se da existencia y devie-

(1971) p. 104 ss., Dubarle (1972), W. Marx (1972). Kopper (1967) trata la relación de la *esencia* con el capítulo "independencia y dependencia de la autoconciencia" de la *Fenomenología*. Profundizando sugerencias de Heidegger (*Nietzsche*, IX, 4), pero intentando rescatar a Hegel de la culpa de haber olvidado el Ser, Gadamer (1971) encuentra en el movimiento reflexivo del *Wesen* no ya exclusivamente la conceptualización del camino de la autoconciencia al ente (dialéctica en la que se basa toda objetivación del Yo y que como tal no excede el ámbito de la "conciencia", por ende de la "metafísica"), sino también —en cuanto *Rückschein in die Aetheia*— un módulo apto para tematizar la relación con la apertura originaria (*Lichtung*) en la "casa" misma del Ser, el lenguaje (aun en lo que éste tiene de no enunciable). Ello estaría de alguna manera preanunciado en lo que Hegel llama *das Logische*, un espacio de apertura inferior al de la palabra, pero encaminado a ella.

ne lo que es en sí como infinito ser para sí" (VI, 16). Las figuras sucesivas serán las distintas realizaciones de la extroversión esencial, a lo largo de un proceso que en su conjunto se presenta como el esfuerzo de la esencia por "*devenir concepto*" (VI, 182). Por su parte el *concepto* —como indica Hegel (VI, 16)— intentará restituir objetividad al *ser*, pero a pesar de los esfuerzos de la razón especulativa, la "objetividad" restituida dialécticamente no será más que la misma actividad de auto-manifestación o devenir para sí de la Idea.⁴¹

La finalidad que se perfila es invertir el modo como se presentó hasta ahora la relación entre los términos del dualismo y hacer del *ser* (punto de partida de la mediación) la apariencia o manifestación de la *esencia*; a su vez, entender a ésta no como "resultado" alcanzado por el mero alejamiento de lo inmediato (sin eliminar la acción condicionante que éste ejercería sobre ella), sino como sujeto de la mediación que ella opera sobre sí misma. La potencia de todo el proceso, la potencia que anima este movimiento es la *reflexión*: "la negatividad de la esencia es la reflexión y las determinaciones de la esencia son *reflejadas*, puestas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas" (VI, 15).

La esencia se configura así tanto como proceso o dialéctica operativa de la negatividad absoluta, cuanto como unidad o totalidad articulada en la cual tiene lugar la reflexión misma. El paso siguiente poner en evidencia esta polaridad interna:

"La esencia, como el ser que se media consigo mismo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto es referencia a otro (...) como a algo *puesto y mediado*" (*Enc*, #112).

Podemos visualizar acá los dos términos de la dualidad interior a esta esfera. Vista como el lado "esencial" (i.e. como la *vis negativa* que anima el proceso), la actividad de la esencia consiste en ponerse a sí misma como lo otro de sí mediante la reflexión o auto-referencia negativa, la negación de sí. "Pero la esencia es ser en sí, es *esencial*, sólo en cuanto tiene en sí lo inesencial como su propia apariencia en sí" (*Enc*, #114). El otro término de la relación, lo "inesencial" (así llamado en este estadio inicial, pero que luego adquirirá jerarquía y se

⁴¹ En términos más técnicos: "Desde este lado" —i.e. el de la mediación que se elimina a sí misma— "el concepto debe ser considerado en general ante todo como lo tercero respecto del *ser* y de la *esencia*, de lo *inmediato* y de la *reflexión*, pero en su *fundamento* y *verdad* como identidad en la cual aquéllos se han hundido y están contenidos. Ellos están contenidos en él, pues él es su resultado, pero no ya como *ser* y *esencia*, determinaciones que tienen sólo en cuanto no han retornado aún a esta unidad suya. La *lógica objetiva*, que trata el *ser* y la *esencia*, constituye entonces la *exposición genética del concepto*" (VI, 245). "En efecto, el *concepto* es la unidad absoluta del *ser* y de la *reflexión*; es ser en y para sí sólo porque es asimismo *reflexión* o *ser puesto* y porque el *ser puesto* es *ser en y para sí*" (VI, 246).

presentará como "apariciencia", "fenómeno", "realidad"),⁴² es entonces algo puesto o reflejado por la esencia o, para ser más precisos: este lado del aparecer es lo propio de la esencia en cuanto se da a sí misma la forma del *ser puesto*. El "ser" no es más que el resultado o producto del desdoblamiento de la esencia en su propio seno gracias a la dialéctica negativa que la caracteriza:

"en la esfera de la esencia, al ser determinado corresponde el ser puesto. Este es igualmente un ser determinado, pero su terreno es el ser como esencia o como pura negatividad; es una determinatez o negación pero no como existente, sino directamente como eliminada. El ser determinado es sólo ser puesto; éste es el enunciado de la esencia del ser determinado" (VI, 32).

31. ALTERIDAD Y SER-PUESTO

La potencia del proceso, repetimos, está dada por la esencia en cuanto fuerza negativa y sujeto único (ideal) de todo el movimiento. La reflexión no es más que intro-reflexión o referencia negativa de la esencia a sí misma, consistente en rechazarse a sí y en generar consecuentemente un "otro". Semejante alteridad es aparente, diríamos directamente ficticia, porque todo acontece en el ámbito de la totalidad. La función que la especulación asigna a este *aparentemente-otro* es representar la manifestación de la esencia misma; ésta, por su parte, mantiene así su condición de "verdad más profunda" de su propio aparecer: "la apariciencia es pues la esencia misma, si bien la esencia en una determinatez; pero tal que ésta" —Hegel se está refiriendo a aquello en lo cual el lado esencial se pone como lo negativo de sí— "ésta es solamente su momento y la *esencia* es el aparecer de sí en sí misma" (VI, 23).

Como esta fuerza de la negatividad se ejerce en todo el ámbito esencial, el otro término también la sufre. El ser puesto tampoco escapa a ella, es negado como tal y por medio de esta negación la esencia restaura la unidad "rota" en apariciencia. La negatividad ininterrumpida recompone, por así decir, la totalidad. El *poner* (primer aspecto de la reflexión) se resuelve en el *retorno a sí* (segundo y simultáneo aspecto) del sujeto ideal del proceso. "Lo *puesto* es entonces un *otro*, pero de modo tal que la igualdad de la reflexión consigo misma está absolutamente conservada; pues lo puesto existe sólo como algo eliminado, como relación al retorno a sí mismo" (VI, 32). Todo lo que el ser determinado posee, o poseía, su presunta consistencia, lo posee en virtud de "lo que ha sido" (*ge-wesen*), de la esencia.

Desde el punto de vista del entendimiento y de las ciencias, la "esencia" es la instancia conceptual abstracta que explica y define la objetividad o contenido de la experiencia. La especulación en cambio hace de ella un sujeto me-

⁴² Sobre la reducción del *ser* a lo *inesencial*, cf. W. Marx (1972) p. 135 ss. Para las distintas formas de la inmediatez que, a lo largo de la lógica reflexiva, se van demostrando como las sucesivas figuras de lo *puesto*, cf. VI, 406.

tafísico al hipostasiar la universalidad gnoseológica y presentarla como verdad de la finitud. En el curso del despliegue de la Idea, la esencia representa el simultáneo salir-de-sí y retornar-a-sí de la totalidad, gracias a la negación que ejerce sobre sí misma; ello demuestra cómo la instancia de alteridad (la "aparición", "manifestación fenoménica" y demás) remite al movimiento profundo de extroversión de la totalidad misma. Gracias a este *poner-se*, se vuelve consciente de su naturaleza totalizante.

III. EL PONER-PRESUPONER⁴³

32. LA "REDUPLICACION". LA PUREZA Y EL MOVIMIENTO DE LA IDEA

Lo que hace más ardua la comprensión de esa intranquilidad absoluta que caracteriza a la esencia es la simultaneidad de los procesos del *poner* y del *presuponer*, como también el hecho de que el movimiento acontece desde la óptica de cada uno de los términos de la relación y desde la de la totalidad en la cual la relación está inserta.

La esencia presupone el ser inmediato que niega, aquello desde lo cual proviene. Pero además, dado que ella es absoluta negatividad, el ser como determinatez (o lo "otro-de-sí" a partir del cual se mueve) se demuestra no como algo presupuesto sino como puesto por la esencia misma ("puesto como presupuesto" lo llama Hegel) a través de la auto-negación. Ejerciendo sobre sí misma la fuerza de su negatividad, la esencia se refleja o pone como lo otro de sí.

Pero asimismo la esencia es, por un lado, presupuesta como potencia negativa; a la vez que, por otro, es puesta por el movimiento onto-lógico de la Idea, que tiene en el ser (con sus determinaciones cualitativas y cuantitativas) la etapa previa a la de la esencia.

El resultado es que la alteridad del ser respecto de la esencia desaparece, habiendo sido reducido aquél a momento de ésta, "Lo otro no es aquí el ser con la negación o límite, sino la negación con la negación" (VI, 24). La vitalidad interna que caracteriza a la esencia como negatividad reflexiva es un "movimiento de la nada hacia la nada y de consiguiente retorno a sí" (*Ibidem*): el ser desaparece (es "nada") porque la esencia, que es pura negatividad (por ende también "nada"), al afirmarlo como tal simultáneamente lo niega y con ello retorna a sí misma, reafirmandose como unidad totalizante. El dualismo "dogmático" del empirismo, el criticismo y la ciencia es superado especulativamente. La esencia es el presupuesto de sí misma y ambos términos de la dualidad son una trama de *puesto-presupuesto* en el seno de un universo cuyo único elemento estable es la inestabilidad del movimiento mismo.

⁴³ Cf. especialmente Dubarle (1972), Léonard (1974) pp. 138, 144, 181-182, destaca la simultaneidad de la mediación e inmediatez y la supresión de la mediación misma en este movimiento del *aparecer* reflexivo. Asimismo, cf. Henrich (1971) p. 117 ss., y Rohs (1969) pp. 66 a 68.

Sin embargo, si el proceso se detuviera en este punto sin llegar a la perspectiva de la totalidad que comprende en su interior la relación reflexiva, no se alcanzaría la unidad o identidad (idealista) de la identidad y de la diferencia. Hasta ahora tenemos sólo términos o lados que tienen una idéntica configuración estructural y por ende una misma valencia lógica: de una parte, la esencia como fuerza negativa; de la otra, la esencia misma como el ser o lo aparentemente otro; ambos como lo puesto-presupuesto.

Cada uno de los miembros de la oposición ha *reduplicado* en sí al otro término, es decir dentro de cada uno de ellos se refleja simétricamente el otro, como en un espejo, y por ende cada uno reproduce en el interior de sí la relación misma.⁴⁴ Cada miembro de la oposición es un reflejo de la relación toda. El nexo entre los opuestos resulta ser así lo universal o verdadero de la oposición misma: presente en ambos, representa lo que en ellos hay de universal. La circularidad (que sería una forma de "mala infinitud") se resuelve de un modo típicamente idealista: la relación es transformada en *sujeto* del movimiento, entificada o hipostasiada y se rebajan los términos reduplicados (que eran los "sujetos" del nexo en cuestión) a momentos de y puestos por ella. Se evita así el peligro de fijar una nueva forma de dualismo (la remisión continua de un opuesto a otro sin llevar a primer plano la instancia fundante) y la racionalidad especulativa del proceso reside en que todo acontece en el interior de la esencia misma como unidad totalizante.

Como ocurre en todos los pasajes dialécticos, Hegel recurre al artificio idealista con el que ha construído su lógica ontologizante y que sirve de modelo para toda la arquitectura del sistema. Podemos recordar en tal sentido un texto que ilustra el procedimiento, referido al problema de lo finito e infinito: "la naturaleza del pensamiento especulativo (...) consiste sólo en la comprensión de los momentos opuestos en su unidad. En cuanto cada uno de ellos muestra en el pensar especulativo, y bien fácticamente, tener en sí mismo su opuesto y coincidir consigo mismo en éste, entonces la verdad afirmativa es esta unidad que se mueve a sí en sí misma, la conjunción de ambos pensamientos, su infinitud: la relación consigo mismo no inmediata sino infinita" (V, 168).⁴⁵

⁴⁴ Para expresar esta situación típicamente especulativa, en la cual cada uno de los opuestos, al ser momento dialéctico, reproduce en sí mismo el otro momento y así la relación toda, con lo cual ésta se "eleva" a unidad de los mismos (es decir, lo universal es hipostasiado en sujeto ideal de los términos que son realmente su substrato), tomamos la noción de "reduplicación" de De Negri (1943) pp. 135, 162 y 118 a 173 *passim*. Pero cf. asimismo Hartmann (1924) p. 248, Hyppolite (1952) p. 126, Becker (1969) p. 48 ss., Henrich (1971) pp. 98-99, Landucci (1978) p. 69 ss. En el #119 de la *Enciclopedia*, con relación a la "diferencia en sí" entre lo "positivo" y lo "negativo", leemos: "Al ser cada uno para sí en cuanto *no es el otro*, cada uno *aparece* en el otro y es sólo en la medida en que es el otro. La diferencia de la esencia es pues la *contraposición (Entgegensetzung)*, según la cual lo diferente no tiene frente a sí un *otro en general*, sino *su otro*; es decir, cada uno tiene su propia determinación sólo en su relación con el otro, cada uno es así su otro".

⁴⁵ Previamente, Hegel ha definido ambos momentos, lo finito y lo infinito en su

No es necesario sin embargo adentrarse demasiado en los meandros de la *Ciencia de la lógica*, pues la clave de este procedimiento la encontraremos en el comienzo mismo del “conocimiento de la Idea en el elemento abstracto del pensamiento” (*Enc*, #19), en el punto nodal de toda la lógica hegeliana. Se trata del pecado original acontecido en el paraíso de la indeterminación inicial, el *devenir*, por el cual “ser” y “nada” puros pierden su indeterminatez originaria y comienza el despliegue de la Idea. Esta tráfede inicial condensa los rasgos esenciales del modo como Hegel, con mayor o menor monotonía, irá resolviendo todas las situaciones de transición a lo largo del sistema. Para poder superar cualquier forma de oposición (y en última instancia, para Hegel, toda relación es una oposición pues presupone un dualismo), el nexa, la relación misma o lo universal presente en los elementos conectados como cualidad que se predica de ellos (y que para el entendimiento no es más que una abstracción si se la toma por sí misma), es entificada o hipostasiada como unidad superior. Por su parte los sujetos de tal cualidad —vista ahora especulativamente como “universal concreto”—, los términos de los cuales inicialmente se predica, son consecuentemente reducidos a momentos *puestos* por ella misma (y subordinados a su legalidad). Es decir, los términos relacionados se transmutan en lados de la unidad y su relación-oposición en mera etapa necesaria pero provisoria, que se resuelve “dialécticamente” en la unidad de la totalidad que los comprende. Tal unidad, repetimos, no es más que la hipótesis de tal relación, de la cualidad abstracta. Ello implica que la unidad superior debe ser capaz de un movimiento en virtud del cual lo precedente y aparentemente condicionante sea, “en verdad”, algo puesto y condicionado. A la Idea, en cuanto unidad superior o sustancia-sujeto de la lógica en su totalidad, la cuestión de su capacidad dinámica se le plantea en el comienzo mismo de su movimiento, en el punto donde los componentes de la dialéctica están (o estarían) expuestos en el máximo grado de pureza.

interrelación dialéctica, como “este movimiento de retornar a sí a través de su negación”, especificando que “sólo existen como *mediación* en sí y [que] lo afirmativo de ambos contiene la negación de ambos y es la negación de la negación” (V, 162). Si bien es con la *esencia* que alcanza realización plena, ya en la *Doctrina del ser* está delineado el módulo lógico que permite superar la oposición en una unidad superior, en “la unidad que es lo infinito mismo [y] que comprende en sí a sí mismo y a la finitud” (V, 158). Una instancia de superación que ha sido alcanzada porque cada opuesto “es en él mismo esta unidad y esto sólo como superación de sí mismo” (V, 160). Similmente, leemos más adelante: “lo finito tiene el doble significado de ser, en primer lugar, lo finito *contra* lo infinito que se le contrapone y, en segundo lugar, *simultáneamente* lo finito y lo infinito que lo enfrenta. También lo infinito tiene un doble significado: ser *uno* de esos dos momentos —siendo así lo infinito malo— y ser lo infinito en el cual ambos, él mismo y su otro, son sólo momentos. De hecho, lo infinito se presenta [por un lado] como el proceso en el que se rebaja a ser sólo *una* de sus determinaciones, contrapuesto a lo finito y por ello mismo sólo uno de los finitos; y, por otro lado, [se presenta también] como el superar esta diferencia de sí respecto de sí mismo, alcanzando la afirmación de sí y siendo, a través de esta mediación, *verdaderamente infinito*” (V, 163).

Tocamos acá el nervio de la argumentación hegeliana: todo lo que acontece en los reinos de la naturaleza y del espíritu no hace más que reproducir la legalidad sancionada en la lógica. Ello significa que es en este ámbito puro que se decide la ley de movimiento de todo el sistema. Ahora bien, ¿es posible el movimiento puro de la Idea? ¿Tiene algún sentido el dinamismo dialéctico que Hegel le atribuye y así determina rigurosamente para todas las partes sistemáticas? Es precisamente en la primera figura dialéctica que se decide esta cuestión, pues en la noción de *devenir* Hegel condensa las de movimiento y pensamiento dialécticos, tomados con completa prescindencia de cualquiera ocasión o terreno de aplicabilidad. Por su posición sistemática, esta categoría encierra el secreto de toda la arquitectura posterior; su eventual pureza y carencia total de presupuestos garantizaría su validez irrestricta, ya que el *todo* se configura a partir del movimiento que ella representaría incondicionadamente.

No creemos sin embargo que semejante "pureza" y, consecuentemente, la posibilidad de hacer de la Idea el sujeto de tal movimiento metafísico puro sea ni mucho menos un punto pacíficamente aceptable. Por el contrario, compartimos la lectura crítica de quienes ven operar aquí, en el comienzo mismo de la lógica, el vicio especulativo consistente en presuponer tácitamente la realidad efectiva, sensiblemente intuible, e interpolarla subrepticamente en lo que es presentado como absolutamente puro, de modo tal que lo universal aparezca como lo dinámico y lo particular como resultado de su dinamismo. O sea que el movimiento sensible (la experimentación físico-natural) y la historicidad misma del filósofo y de su filosofía son los presupuestos insuprimibles de toda elaboración de esquemas conceptuales que luego son presentados como fundamento metafísico absoluto e incondicionado de aquello, a partir de lo cual han sido abstraídos. Lo cual sería inútil, pero no grave, si no fuera por el desequilibrio que esta actitud produce en la función que lo universal y lo particular cumplen en la mediación (como tentativa de aproximación científica a la realidad). Desequilibrio palpable, al menos en el caso de Hegel, en sus resultados concretos, como la "filosofía de la naturaleza" o la del derecho.

33. CRITICAS DE TRENDELEBURG

Recordemos someramente las críticas de Trendelenburg a la pretendida capacidad del logos hegeliano de hacer nacer de la máxima indeterminación las diversas configuraciones categoriales, a lo largo de un proceso de auto-movimiento de lo universal que concluye con la generación de lo particular como *naturaleza* o "Idea alienada".⁴⁶ El autor de las *Investigaciones lógicas* destaca, con

⁴⁶ Cf. Adolf TRENDELEBURG, *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Leipzig 1870 (3ª edic. aumentada). Asimismo, cf. Koch (1967) pp. 52-53 nota 51, Becker (1969) pp. 9, 50 ss., Grillo y Dazzi (1971), M. Rossi (1974) pp. 56 a 63, y particularmente Colletti (1980) p. 104 ss., a quien seguimos en esta cuestión (cf. nota 17). Schmidt (1976) pp. 184, 193, 195, ensaya una defensa de la lógica hegeliana frente a las objeciones de Trendelenburg, mas no encontramos que su evaluación de la *Explikation* o *Selbstentfaltung* de las categorías a partir del comienzo "puro" ponga en evidencia el matiz ontológico que este proceso tiene en Hegel.

inspiración aristotélica, que en rigor de términos, la carencia total de presupuestos y la pureza absoluta conducen sólo al inmovilismo. Hegel, en cambio recurre a la figura de la “negación”, la negatividad es el motor del despliegue de la Idea pura. Trendelenburg entiende que esta negación sólo puede ser de dos tipos: a) oposición real o contrariedad (A/B, donde los opuestos son realidades autosubsistentes en su aislamiento y la oposición es sólo circunstancial, como por ejemplo la colisión de dos cuerpos físicos); o bien 2) negación lógica o contradicción (A/-A, donde los términos indican consideraciones, recíprocamente excluyentes, de una realidad única; es decir, indica la carencia de sentido de su predicación simultánea: por ejemplo, “esfera piramidal”).

Con su método dialéctico, juzga Trendelenburg, Hegel se anima a “desarrollar en la unidad el pensamiento y el ser y (...) a exponer los grados a lo largo de los cuales el pensamiento se determina como ser”. Se trataría de un “automovimiento del pensamiento puro que es simultáneamente autogeneración [*Selbsterzeugung*] del ser. Si existiera semejante dialéctica, gracias a la cual el pensamiento que se despliega a sí mismo a partir de su íntima potencia desplegaría [también] la naturaleza más recóndita de las cosas, tendríamos entonces de un solo golpe el máximo de la verdad y de la certeza” (*op.cit.*, I, p. 36). El instrumento lógico-metafísico de este (presunto) movimiento es la *negación dialéctica*, en la que confluyen rasgos de los dos tipos de oposiciones que Trendelenburg, en la línea de Kant,⁴⁷ llama “negación lógica” y “oposición real”. “¿Cuál es la esencia de esta negación dialéctica?”, se pregunta. “Ella puede tener una naturaleza doble. O bien es comprendida de un modo puramente lógico, tal que se limite simplemente a negar lo que el primer concepto afirma, sin dar lugar a nada nuevo”, o sea sin poder generar realidad alguna, pues —como aclara en *nota*— los contradictorios se limitan a excluirse recíprocamente. “O bien se la comprende de modo real, tal que el concepto afirmativo sea negado por un nuevo concepto afirmativo, en la medida en que ambos deben ser referidos uno a otro”, y el ejemplo que da en *nota* es el de los contrarios “blanco” y “negro”. La conclusión enuncia que “llamamos el primer caso, negación lógica, y el segundo, oposición real” (*op.cit.*, I, ps. 43-44).

Los contrarios son mediables en un nuevo elemento o situación previamente inexistente; los contradictorios son incompañables. La incompatibilidad de los primeros se resuelve en un “tercero”, en una realidad diversa y positiva en sí misma y de cuya existencia somos conscientes a partir de la experiencia. La incompatibilidad de los segundos es irresoluble.

Si la *contradicción dialéctica* postulada por Hegel se asimilara exclusivamente al segundo tipo de oposición, se respetaría el requisito de la “pureza” de lo lógico, pues la negación (—A) indica el rechazo por parte del pensamiento de una connotación determinada, y revela una incoherencia cuando se intenta hacer coexistir los opuestos (“esfera piramidal”). Pero no indica la exis-

⁴⁷ Cf. *nota* 31.

tencia de ninguna *nueva* realidad ni, mucho menos, puede generar un tercer elemento o "síntesis" de los contradictorios. La negación contradictoria no implica la existencia (asertable sólo empíricamente) del término que cumple tal función negativa. Lo contradictorio no es algo determinado, sino que pertenece exclusivamente al universo formal del discurso lógico. Viceversa, en la realidad no pueden encontrarse contradicciones en sentido estricto (pues ello equivaldría a afirmar la existencia de un sin-sentido), sino sólo oposiciones reales (la *Realrepugnantz* kantiana). Acudir a la negación lógica, entonces garantiza el respeto de la "pureza", pero imposibilita todo avance o progreso, pues ante una contradicción, *tertium non datur*. Trendelenburg lo expresa de este modo: "Ahora bien, ¿es posible que la negación lógica condicione un progreso del pensamiento tal, que podría nacer un nuevo concepto, el cual enlazaría en sí positivamente la afirmación que se excluye a sí misma de modo puro y la negación? Esto no es ni siquiera pensable. Ni entre ni por encima de ambos miembros de la oposición hay un tercero. La mera afirmación y la mera negación de la misma proposición no pueden llegar a ningún acuerdo, pues no llevan en sí mismas la posibilidad de conciliación alguna. La negación lógica está enraizada de tal manera en el pensamiento que no se la puede encontrar en la naturaleza en su pureza y sin un soporte sensible [*Träger*]. Dado que el concepto afirmativo aspira a tener realidad y el concepto meramente negativo radica sólo en la potencia a aquél opuesta del pensamiento que le rehusa el reconocimiento, entonces no es pensable ni que el concepto afirmativo deba transformarse en esta negación absoluta misma, ni es tampoco explicable cómo podría tener lugar una unificación. Por consiguiente, se revela así reiteradamente como una equivocación considerar la negación dialéctica como contradictoria" (*op.cit.*, I, 44).⁴⁸

De una contradicción no surgen determinaciones novedosas ni pasajes a nuevas figuras categoriales (en el ámbito lógico), ni reales (en el ámbito natural o histórico). Ella funciona epistemológicamente como criterio negativo para evaluar tanto la coherencia formal de una *dictio*, como la capacidad del juicio de reflejar una realidad objetiva (lo cual tiene un matiz aristotélico evidente: cf. *Metaphys.*, IV). Esto último en la medida en que el principio de identidad y de no-contradicción reafirma la inagotabilidad del ser por parte del pensamiento, el carácter no-contradictorio sino ontológicamente consistente de lo extra-lógico. Lo cual es basilar en toda gnoseología y en todo saber científico.

Si en cambio se asimila la contradicción dialéctica a la oposición real (recordemos VI, 76-77), habría ciertamente progreso desde una determinación a otra, pues surgiría un tercer elemento positivo. Pero en este caso se perdería la "pureza" que la lógica especulativa exige. El avance mediante oposiciones reales presupone lo sensible y la intuición juega un papel determinante de su verificabilidad. La contrariedad se resuelve en una nueva existencia empírica-

⁴⁸ Con referencia a esta incorrección del razonamiento hegeliano, Trendelenburg remite al #81 de la *Enciclopedia*.

mente asertable, que representa aquello hacia lo cual se ha avanzado. Pero que no nace en absoluto de un movimiento lógico-metafísico "puro".

Por consiguiente, o bien no hay avance dialéctico, o bien el ámbito de la lógica no es puro. "De todo esto se presenta a la dialéctica del pensamiento puro un dilema inevitable: o bien la negación por medio de la cual, exclusivamente, tal dialéctica media el progreso del segundo y del tercer momento es la negación lógica pura (A/-A), pero entonces no puede en el segundo momento producir algo determinado en sí, ni en el tercero permitir una unificación; o bien es una oposición real, y entonces es imposible alcanzarla por vía lógica, y la dialéctica no es en absoluto una dialéctica del pensamiento puro".⁴⁹ A pesar de la distancia que separa el aristotelizante Trendelenburg de Kant, no creemos aventurado ver condensada en este paso de las *Logische Untersuchungen* la aporía a la que conduce la transformación idealista de lo "trascendental" kantiano, en cuanto "condición de posibilidad" *gnoseológica*, en entidad metafísica, desandando —y no profundizando— el camino de la revolución copernicana.

Como observa Trendelenburg, Hegel elabora de hecho su doctrina mezclando ambas determinaciones. Ante todo, la oposición lógica le permite disolver la autonomía ontológica del ser frente al pensamiento (condición de sinteticidad y perfectibilidad del saber), al atribuirle al primero una naturaleza contradictoria: en lo finito, ser y no-ser conviven dialécticamente y ello marca precisamente su condición transeúnte y perecedera. Pero ambos términos son también considerados como contrarios, es decir, como opuestos componibles (mediante la "negación de la negación") en el interior de una instancia unitaria, que en este caso es lo universal "concreto". Ciertamente, no es ésta una oposición real en sentido pleno, en la cual los extremos alcanzan significación por estar comprendidos bajo un concepto *abstracto* o unidad ideal que, al señalar la comunidad o familiaridad entre ambos, les permite precisamente ser opuestos reales. Acá se trata más bien de opuestos "puestos" por una peculiar unidad superior: la Idea especulativa, que en su auto-despliegue "genera" los opuestos, les da "realidad" a los contrarios a la vez que los "supera".

El punto más importante de la crítica de Trendelenburg consiste en la observación que semejante progreso hacia la unidad enriquecida por la diferencia (*i.e.* el progreso lógico de la Idea desde la máxima indeterminación hasta su alienación en *naturaleza* y ulterior recomposición como *espíritu*) es posible sólo porque se está presuponiendo o introduciendo subrepticamente en

⁴⁹ El paso concluye así: "Todo aquel que observe entonces atentamente el así llamado movimiento negativo de la dialéctica, descubrirá algo ambiguo en la mayoría de los casos en que es aplicado" (*op. cit.*, I, pp. 56-57). La confusión hegeliana se agrava al operar un pasaje indebido de un tipo de negación al otro, pasaje injustificado pues el progreso que la oposición real lleva consigo es inalcanzable por medios lógicos *puros*: semejante avance es posible exclusivamente acudiendo a la intuición sensible, que se pretende en cambio haber "eliminado" del reino del pensamiento puro.

el discurso lo empírico, el *movimiento sensible*, pese a que se lo “supera” como contradictorio y no se le reconoce función autónoma alguna (cf. *op. cit.* I, p. 38). Sin el recurso a lo empírico, el movimiento de la Idea pura carece de sentido, pero a causa de tal pureza, tal recurso es una interpolación injustificada. Leemos en las *Investigaciones* (*op.cit.* I, ps. 44-45): “Según esto, debemos entender bajo la negación que condiciona el progreso dialéctico la oposición real, que en sí misma es posición y que es negación sólo respecto del primer concepto, a ella opuesto. Pero nos encontramos acá con otra dificultad. ¿Es posible alcanzar la oposición real a través de un camino exclusivamente lógico? En la medida en que en ella es puesto algo nuevo”, —es decir, una realidad previamente inexistente y en sí misma positiva— “se está introduciendo subrepticamente siempre la intuición que pone. Ya hemos mostrado que no es jamás posible por una vía lógica encontrar la nota que permite reconocer los conceptos contrarios. Para descartar o confirmar esta duda acudimos a lo fáctico. ¿Cómo alcanza el método dialéctico el concepto que se opone negativamente? Debemos afirmar que, en muchos casos, mediante una comparación reflexionante, por más que la dialéctica pretenda haberse elevado por encima de la reflexión”.

Agreguemos que esta presuposición ilícita del *datum* en el “reino de las sombras” conceptuales, sin la cual la construcción especulativa carecería de toda dinámica, se agrava cuando dicho elemento empírico no puede no ser presentado como “singularidad” y hecho funcionar como conciliación del dualismo “superado” (meta teleológica y manifestación de la Idea misma), sin que ello altere para nada sus peculiaridades distintivas, que en realidad (no en la especulación) siguen siendo obviamente accidentales.⁵⁰

34. CRITICAS DE FEUERBACH Y DE MARX

El rechazo de la inexistente “pureza” de una lógica dialéctica que se proclama superior a la formal del entendimiento (con el consiguiente desequili-

⁵⁰ Trendelenburg había objetado este recurso a lo empírico ya en ocasión del análisis de la triada inicial: “Nos preguntamos ahora cómo puede acontecer un movimiento auténtico a partir del mero pensamiento. Sólo si una intuición hace evidente el devenir es que pueden distinguirse fácilmente el ser y el no-ser (...). Pero cuando el pensamiento genera algo nuevo a partir de aquella unidad [*scil.* del ser y no-ser puros], es notorio que añade este algo nuevo e interpola tácitamente el movimiento para llevar el ser y el no-ser a la fluidez del devenir”. O sea que, según el autor de las *Investigaciones*, la noción misma de *devenir* está generada a partir de la introducción subrepticia de la experiencia sensible, pues sólo presuponiendo a esta última se puede imprimir dinamismo a los conceptos *puros*. “Del puro ser, una abstracción manifiesta (*zugestanden*), y de la nada, otra abstracción manifiesta, no puede nacer al improviso el devenir, esta intuición concreta que domina la vida y la muerte. El movimiento está indiscutidamente presupuesto aquí por la dialéctica, que pretende no suponer nada”, *i.e.* se asume indebidamente (de acuerdo a la pretensión de una falta total de presupuestos) el movimiento espacial que da sentido al movimiento presuntamente puro de las categorías especulativas. “Adondequiera que nos volvamos, el movimiento sigue siendo el *vehículo* presupuesto del pensamiento dialécticamente generador” (*op. cit.*, I, pp. 38-39).

brio —repetimos— en el nexa de unidad-distinción entre universalidad y particularidad), es también uno de los aspectos fundamentales de la crítica feuerbachiana.⁵¹ Feuerbach rechaza la presunta “falta de presupuestos”, pues entiende que ninguna filosofía puede dejar de presuponerse a sí misma, al pensamiento del filósofo que la enuncia y, por ende, a la *naturalidad* que caracteriza su condición humana y que implica la ineliminabilidad de la *sensibilidad* como apertura al mundo. Desde esta perspectiva, denuncia como vicio metodológico fundamental de Hegel la *inversión* del sujeto en predicado y de las cualidades abstractas en sujeto especulativo, es decir, la transformación del pensamiento humano en “Idea” y del hombre en su apéndice. Semejante “elevación” de lo universal (gnoseológico) a “sustancia-sujeto”, implica prescindir arbitrariamente de la instancia insuprimible de la sensibilidad (pues el contenido particular es hecho nacer del seno de lo universal mismo), haciendo de la existencia un predicado lógico, y del substrato real (*hypokeime-non*) de la cualidad, un predicado de su propio atributo. El pensar así hipostasiado deviene el sujeto “real” (especulativo) y lo empírico —fundamentalmente el hombre, en cuanto ser natural— vale sólo como su manifestación u objetivización, es decir, como mero “momento” de la Idea.

Leemos en las *Tesis provisionarias*: “La filosofía hegeliana es la superación de la contradicción entre ser y pensamiento, tal como la expresó Kant; pero atención, una superación de esta contradicción sólo en el interior de la contradicción, en el interior de un elemento, en el interior del pensamiento. En Hegel, el pensamiento es el ser, el pensamiento es el sujeto, y el ser es el predicado. La lógica es el pensamiento en el elemento del pensamiento o el pensamiento que se piensa a sí mismo, el pensamiento como sujeto sin predicado o pensamiento que es simultáneamente sujeto y predicado de sí mismo (...). Hegel ha pensado los objetos sólo como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo” (*op.cit.*, pp. 237-238). Por el contrario, propone Feuerbach, “la verdadera relación del pensamiento con el ser es sólo ésta; el ser es sujeto, el pensamiento es predicado, pero un predicado tal, que contiene la *esencia* de su sujeto. El pensamiento existe a partir del ser, pero el ser no existe a partir del pensamiento. El ser se da sólo a través del ser. Existe a partir y por medio de sí mismo. El ser tiene su fundamento en sí porque sólo el ser es sentido, razón, necesidad, verdad; brevemente, es todo en todo. El ser es porque el no-ser es no-ser, i.e. nada, algo sin sentido” (*idem*, pp. 238-239). Es evidente la contraposición a la noción hegeliana de la realidad del no-ser o contradictoriedad de lo existente.

⁵¹ Remitimos a sus obras principales: *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* (1843) y los *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1844, aunque escrita un año antes), que desarrollan motivos esbozados en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* (1839). Las citas siguientes están tomadas de L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, (E. Thies Hrsg), Frankfurt a/M. 1975, volumen 3: *Kritiken und Abhandlungen*.

Feuerbach percibe también que, no obstante el desprecio idealista por lo empírico (que él denuncia desde posiciones al borde de una metafísica de la "naturalidad" y sólo tangencialmente como problema del conocimiento), la empiria en su significado más inmediato (en su ser-dado como tal, sin evaluación crítica alguna) resulta ser a la postre *el único contenido que la Idea sabe darse* para valer como universal concreto.⁵² Pero no profundiza este motivo, que, como vimos, Hegel misma había señalado en su polémica con Jacobi y con Kant (cf. *capítulo 2, punto III*). Será el joven Marx, a lo largo de un análisis de los párrafos dedicados al *estado* en la *Filosofía del derecho* y del mecanismo lógico que sustenta esa construcción hegeliana,⁵³ quien insistirá sobre el empirismo acrítico que corona inevitablemente el idealismo de Hegel (que Marx llama "misticismo lógico, panteísta"), y cuyo significado político depende de tal *inversión*, ya denunciada por Feuerbach (y, a su manera, también por Trendelenburg, a cuyos cursos berlineses Marx ha ciertamente asistido). ¿En qué consiste semejante "mediación aparente"?, se pregunta Marx en ese trabajo juvenil. "Si la Idea es transformada en sujeto, los sujetos reales (...) se vuelven momentos objetivos de la Idea, se vuelven irreales, adquieren otro significado" (p. 206). De hecho, las determinaciones concretas "son dejadas tal cual son, pero al mismo tiempo reciben el significado de ser una determinación de la Idea. La diferencia no se basa en el contenido, sino en el modo de considerar la cosa o en la *manera de hablar*" (*Ibidem*). Es decir que "lo real se vuelve fenómeno, pero la Idea no tiene otro contenido más que este fenómeno" (p. 208). Sin que ello represente ningún progreso en el conocimiento de la realidad. "La inevitable conversión de la empiria en especulación y de la especulación en empiria" no logra ganar o producir "ningún contenido, [sino que] sólo cambia la forma del contenido antiguo. Este recibe una *forma* filosófica, un certificado filosófico (...). Se trata en verdad de tan sólo una *alegoría*, de dar a una existencia empírica cualquiera el significado de Idea realizada" (pp. 240-241).

La aspiración hegeliana a comprender la totalidad de lo real en su íntima racionalidad arroja como saldo un dualismo ingenuo e insalvable si se respetan los presupuestos de la dialéctica. Esta permite jerarquizar el momento de la particularidad como "manifestación de lo absoluto", pero ello no tiene otro respaldo que la decisión personal de Hegel que así sea. Lo contingente (por ejem-

⁵² En *Algunas observaciones sobre "El comienzo de la filosofía" del Dr. J. F. Reiff*, publicadas en los *Deutsche Jahrbücher*, nro. 150 (Diciembre de 1841), se encuentra la frase famosa: "La filosofía que comienza con pensamientos *sin realidad*, concluye necesariamente con una realidad carente de pensamiento" (cf. *op.cit.* p. 133). Asimismo, leemos en los *Principios* de 1843: "La esencia divina, absoluta debe diferenciarse de la esencia finita, i.e. real. Pero no tenemos para lo absoluto otras determinaciones más que las determinaciones de las cosas reales, de las naturales o de las humanas. ¿Cómo devienen entonces determinaciones de lo absoluto? Sólo porque se las toma en un sentido diverso de su sentido real, en un sentido completamente invertido" (cf. *op.cit.*, p. 281).

⁵³ K. Marx (1843). Cf. *nota 123* y el Apéndice.

plo, las instituciones histórico-políticas relativas y transeúntes) vale *de esta manera* como *Wirklichkeit* de la razón, pero la mediación que a ello conduce está lejos de representar un análisis efectivamente crítico: “como lo universal en cuanto tal deviene auto-subsistente, se lo confunde inmediatamente con la existencia empírica; lo limitado es considerado instantáneamente, de modo acrítico, como expresión de la Idea” (p. 244). Marx se mueve ante todo en lo que podríamos llamar un plano epistemológico y secundariamente pasará al político, y, en este sentido, sus observaciones recuerdan y profundizan las de Trendelenburg y de Feuerbach: “esta inversión de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo (...) tiene necesariamente como resultado que —de una manera carente de crítica— una existencia *empírica* sea tomada como la verdad real de la Idea [...; es decir que] la existencia empírica más inmediata es desarrollada como momento *real* de la Idea” (p. 240); “lo importante es que Hegel transforma por doquier la Idea en sujeto y el sujeto propiamente tal, real (...), en predicado. Pero el desarrollo procede siempre del lado del predicado” (p. 209), es decir, del lado de la instancia de materialidad que desarticula todo intento de taponamiento dogmático de su conocimiento.

Son objeciones que provienen todas de un mismo campo cultural, que engloba pensadores con credos filosóficos alternativos en tantos otros aspectos, pero que comparten la polémica con el hegelianismo, justificando su rechazo del mismo con al menos tres motivos: a) la especulación hegeliana atribuye a la hipótesis *Idea* un *dinamismo* que no le corresponde, pues sin la mediación crítica de la instancia de lo sensible no cabe hablar de “movimiento” alguno; b) la dialéctica es estéril desde el punto de vista gnoseológico: integra sistemáticamente los fenómenos en una totalidad pre-constituida, pero no sabe aferrarlos en su especificidad. Escribe Marx en tal sentido: “el error principal de Hegel consiste en concebir la *contradicción del fenómeno* como *unidad en la esencia, en la Idea*, mientras que esa contradicción tiene su esencia en algo más profundo, en una *contradicción esencial* (...). La *comprensión* no consiste, como cree Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en aferrar la lógica específica del objeto específico” (pp. 295-296); “una explicación que no proporcione la *differentia* específica no es una explicación. El único interés [de Hegel] es simplemente encontrar la *Idea*, la *Idea lógica* en cada elemento, ya sea del estado o de la naturaleza, y los sujetos reales devienen sus meros *nombres*, de modo tal que se logra sólo la apariencia de un conocimiento real. Al no ser comprendidos como determinaciones específicas, [los sujetos reales] son y permanecen incomprensibles” (pp. 210-211, cf. también p. 235).⁵⁴ Finalmente, el tercer motivo, c) el resul-

⁵⁴ Un paso de resonancias aristotélicas condensa estos motivos: “Si Hegel hubiera partido de los sujetos reales como base del estado, no habría necesitado subjetivizar misticamente el estado (...). En vez de concebir los predicados sólo como predicados de sus sujetos, Hegel vuelve aquéllos autosubsistentes y los transforma luego, de una manera mística, en sujetos de éstos (...). Hegel hace autosubsistentes los predicados, los objetos, pero separándolos de su autosubsistencia real, de su sujeto. Después, el sujeto real aparece como

tado de la peculiar mediación especulativa es un positivismo ingenuo, o sea la aceptación inevitable de lo fáctico en su inmediatez natural e histórica, bajo el rubro de "realidad" de lo "racional", pero sin que ello implique ningún tipo de evaluación gnoseológica crítica. O, lo que sucede de hecho, sin que la mediación "dialéctica" agregue ningún rasgo sustancial a las determinaciones que las ciencias del "entendimiento" adscriben a sus objetos. La especulación simplemente cambia los "nombres".

35. IDEALIDAD DEL SER Y LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

Más adelante haremos una referencia al panorama cultural en que se desarrollan las principales críticas al hegelianismo por parte de sus contemporáneos o sucesores inmediatos.⁵⁵ Retornemos ahora al plano más general de este planteo y recordemos que, para Hegel, lo anterior "por naturaleza" (cf. VI, 259-260), o sea lo primero *para nosotros*, que en su finitud y particularidad da vida a la oposición y diferencia con el pensamiento universal que lo comprende, no es lo que "parece" —un *datum* condicionante—, sino algo condicionado, un momento puesto por lo incondicionado mismo, por lo absoluto verdadero. Lo primero "según el concepto" es precisamente esta verdadera infinitud condicionante, lo absoluto del cual lo finito es su predicado. Mediante semejante inversión de alcances metafísicos (y que se apoya en la peculiar función que cumple la contradicción dialéctica), lo real es reducido a predicado de lo ideal y éste es hipostasiado en sujeto sustancial que se manifiesta o *ex-pone* a través de aquél.

Es acá, en la *Doctrina de la esencia*, donde se perfecciona este artificio especulativo. Ante nosotros no tenemos el objeto conocido y el sujeto cognoscente que enuncia su "esencia" conceptual (todo ello no es más que una "abstracción" del entendimiento), sino sus sosías "puros": el *ser* y la *esencia* como figuras lógico-ideales. *A su vez el nexa entre ambos, la relación reflexiva entre los términos que son (aun en su transposición idealista) sus sujetos, es hipostasiado en unidad superior a los mismos, los cuales pasan a depender de ella como del principio que los ha generado (puesto) dialécticamente.* La figura resultante es la totalidad en la cual los miembros de la relación han sido asimilados

resultado, cuando por el contrario hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. La sustancia mística deviene sujeto real y el sujeto real aparece como algo diverso, como momento de la sustancia mística. Precisamente, como Hegel parte de los predicados de la determinación universal, en vez de partir del ente real (*hypokeimenon*, sujeto), y como tiene que haber ciertamente un soporte (*Träger*) de estas determinaciones, Hegel hace que la Idea mística sea este soporte. Este es el dualismo por el cual Hegel no considera lo universal como la esencia real de lo real-finito, *i.e.* de lo existente, o sea no considera el ente real como el *verdadero sujeto* de lo infinito" (pp. 224-225). Lo llamativo de la obra de madurez de Marx es la pervivencia de estos motivos críticos juveniles junto a la utilización (antitética a los mismos) de la "contradicción dialéctica", como si ésta pudiera dar una comprensión científica de la realidad. Cf. Colletti (1980) p. 125 ss. Defiende a Hegel de las críticas marxistas de 1843, Iltting (1977 b).

⁵⁵ Cf. capítulo 9, parágrafo 76.

como “lados” o “momentos” de una oposición que la totalidad misma ha suscitado mediante la contradicción dialéctica y ha podido así “superar”.

El movimiento continuo de la negatividad, el pasaje de cada opuesto en su contrario, la *esencia* como actividad reflexiva es entendida como verdad de los miembros del nexo mismo: “ambos momentos, la nulidad pero como subsistencia, y el ser pero como momento, o la negatividad que es en sí y la inmediatez reflejada, que constituyen los *momentos de la apariencia*, son pues los momentos de la esencia misma” (VI, 22). Es verdad que se trata de una figura particular de la doctrina (i.e. la “apariencia”, *Schein*), pero en su simplicidad es altamente elocuente y revela —creemos— el mecanismo que se repite en las figuras sucesivas. La superior identidad de los lados contrapuestos los supera entonces y, al mismo tiempo, conserva la oposición como dualidad puesta por ella misma. “Pues la esencia es lo independiente que existe como lo que se media consigo mismo mediante su negación, que ella misma es; por lo tanto, es la unidad idéntica de la absoluta negatividad y de la inmediación” (VI, 22), es decir la unidad dialéctica de sí misma como *vis negativa* y como apariencia o lado (puesto) del aparecer.

CAPITULO V

LA REFLEXION (2)

I. LAS ESENCIALIDADES⁵⁶

36. LAS DETERMINACIONES DE LA REFLEXION

Veamos ahora el aspecto sucesivo de este movimiento. El ser ha sido reducido a mero lado o momento de una diferencia interna a la esencia, y ésta asumida como unidad superior dialécticamente inquieta. Las *esencialidades* o *determinaciones de la reflexión* son las diversas figuras en las que se va presentando la peculiar unidad de los términos opuestos; actos reflexivos que, considerados en su pureza, configuran la estructura lógica de la cadena de mediaciones que esta *Doctrina* va exponiendo progresivamente; momentos gradualmente sucesivos de la mediación absoluta que la esencia opera consigo misma.

Hegel considera bajo este rubro fundamentalmente los principios tradicionales con los cuales el entendimiento y la lógica han guiado todo intento de conocimiento de la realidad (identidad, diferencia, diversidad, oposición, no-contradicción), ya sea que fueran considerados como cualidades también ontológicas o como características propias de la actividad formal subjetiva exclusivamente. En la visión hegeliana, por supuesto, adquieren un significado peculiar, acorde con la impronta idealista de su pensamiento.

La primera advertencia especulativa es no entender ninguna de estas determinaciones como si se tratara de algo fijo y en permanente alteridad respecto a aquello que caracterizan, o sea como si se tratara en cada caso de una "determinación subsistente, estática, que estaría relacionada con un otro de una manera tal que lo relacionado y su relación fueran distintos entre sí" (VI, 35). Es decir, evitar la visión intelectualista que mantiene un hiato entre la relación y lo puesto en relación (aquello a lo cual la aplica *externamente*), como si esto último fuera "un ser en sí que excluye de sí su otro y su relación con este otro" (*Ibidem*). Por el contrario, "la determinación de la reflexión ha recuperado en sí su ser otro. Ella es *ser puesto*, negación que sin embargo revierte en sí su relación con lo otro y es negación que es igual a sí misma, es la unidad de sí misma y de su otro y sólo por este medio es *esencialidad*. Es entonces ser puesto, negación, pero como reflexión en sí es simultá-

⁵⁶ Cf. Metagart (1910) p. 117 ss., Hartmann (1924) p. 444 ss., Léonard (1974) p. 149 ss.

neamente el ser eliminado de este ser puesto, infinita relación consigo misma” (*Ibidem*). El sentido último de este movimiento ya lo conocemos: toda instancia de independencia ontológica de lo existente respecto de la esencia ha desaparecido; lo particular es absorbido por lo universal, precisamente por la esencia como totalidad dinámica que alberga en su seno la diferencia. Las esencialidades representan los diversos modos “esenciales” de la relación que los lados de tal diferencia mantienen entre sí.

Pero asimismo el defecto de su tratamiento habitual es aislarlas y tomar cada una de ellas como autárquica, autosuficiente frente a las otras, sin ver que todas las determinaciones de la reflexión reclaman sus opuestos y que se derrumba así el carácter de principios absolutos al que aspiran (*cf.* VI, 36-37). Es decir que además del defecto de ser ingenuamente *aplicadas a algo* (otro), a lo finito (“resucitan el ser” dice Hegel en VI, 37), es también erróneo tomarlas por sí solas sin ver el movimiento que las encadena y hace que cada una adquiera sentido en función de su opuesto correlativo. En realidad, entonces, las esencialidades “están *determinadas* unas *contra* otras; por ende, en virtud de su forma reflexiva no se substraen al pasaje y a la contradicción. Si las consideramos más detalladamente, vemos que las *numerosas proposiciones* presentadas como *leyes absolutas del pensamiento* están en consecuencia *contrapuestas unas a otras*, se contradicen y se eliminan recíprocamente” (VI, 38).

Las esencialidades se presentan como *modus operandi* reflexivos, que el entendimiento pretende fijar y excluir recíprocamente en forma de principios capaces de dar cuenta de la realidad, cometiendo así el pecado de *lesa dialéctica*, pues: 1) su “falsedad [*schiefe Seite*] consiste en tener el ser, todo algo como sujeto”, o sea como algo subsistente autónomamente “del que se predica *v.g.* la identidad y la no-contradicción” (VI, 37-38);⁵⁷ y 2) su verdadera naturaleza reside en el reclamo y remisión mutuos. Es absurdo pretender desterrar la contradicción cuando la identidad que se busca (Aristóteles, Kant) salvaguardar a toda costa no sólo la reclama, sino que termina desembocando dialécticamente en ella. Por ello,

“comprender y aferrar esta naturaleza de las determinaciones de la reflexión, en el sentido de que su verdad consiste sólo en su relación recíproca y, por ello, que cada una contiene en su propio concepto a la otra, es uno de los conocimientos más importantes y sin él no es posible en verdad dar un paso en filosofía” (VI, 73).

⁵⁷ *Cf.* toda esta *Nota* titulada “Las determinaciones de la reflexión en la forma de principios” (VI, 36 a 38). Hegel critica la pretensión intelectualista no sólo de mantener la realidad no contaminada por la contradicción (ya que, para el entendimiento y las ciencias, la identidad y consistencia ontológica de lo particular-finito excluye la positividad del no-ser), sino también de que los principios lógicos (formales) sean rectores del conocimiento. La lógica dialéctica, en cambio, es “superior” a las abstracciones y, a su manera, *legibus soluta*.

37. LA CONTRADICCION COMO CULMINACION DE LA DIALECTICA DE LAS DETERMINACIONES REFLEXIVAS: EL PASAJE AL FUNDAMENTO

Esta dialéctica que el *logos* juega consigo mismo encuentra en la *contradicción* la forma paradigmática de la relación reflexiva, donde confluyen las otras figuras. Acerca de la importancia de la contradicción, es decir, de la asunción de la naturaleza contradictoria de las cosas sensibles como paso necesario para la "realización del idealismo" (disolución de lo finito - efectividad de lo infinito), nos hemos referido en el capítulo precedente. Veamos ahora su posición precisa dentro del movimiento reflexivo en cuanto *esencialidad*. Al respecto, y sin entrar en el detalle de todas las figuras del proceso ni tampoco en la cuestión de la diversidad de formulaciones en la *Enciclopedia* y en la *Lógica* de 1812-1816, recordemos un paso que enumera los hitos principales del movimiento:

"La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos*; en la *diversidad* estos lados se separan uno de otro *indiferentemente*; en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por el otro y, en consecuencia, son sólo momentos; pero en sí mismos están determinados de la misma manera, son indiferentes uno frente al otro y se excluyen recíprocamente; son las *determinaciones reflexivas independientes*" (VI, 64).

Tras demostrar cómo desde esta exclusión recíproca se va pasando de una figura a otra en virtud de la implicación mutua que las caracteriza, la dialéctica llega a la *contradicción* porque en ella los términos de la oposición se asumen plenamente como momentos de la unidad (esencial) que los comprende y simultáneamente mantiene la distinción entre ellos. La esencia vale entonces en este caso como *totum* dentro del cual acontece la implicación mutua y progresiva de las determinaciones, las cuales, sin perder su "independencia", encontrarían su verdad sólo en tal ámbito totalizante:

"Dado que la determinación reflexiva independiente excluye a la otra en el mismo aspecto que la contiene y por eso es independiente, entonces excluye de sí, en su independencia, su propia independencia; pues ésta consiste en contener en sí la determinación que le es alternativa [*ihr andere*] y en no ser, exclusivamente por eso, relación con algo extrínseco; pero asimismo consiste inmediatamente en ser ella misma y en excluir de sí la determinación que le es negativa. Así ella es la contradicción" (VI, 65).

Con la contradicción, cada determinación ha alcanzado su punto más alto de simultánea dependencia-independencia con la determinación alternativa; los opuestos reduplican en sí lo otro de sí y reproducen la relación misma, transitan uno en el otro en una recíproca circulación dialéctica o "desaparecen en sí

mismos" (*Ibidem*). En la estabilidad de esta tensión consiste la reflexión contradictoria o contradicción. Este es el esquema lógico superior que explica la intranquilidad que corroe las cosas finitas, su perecer: la presunta identidad con que se las pretendía fijar frente a lo absoluto no puede evitar que la contradicción las disuelva y, gracias a ello, que lo divino se realice.

Hemos llegado nuevamente a un punto decisivo, a la fase de superación de la independencia o enfrentamiento entre los términos de la relación y, en consecuencia, de retorno a la identidad que los sostiene, a la unidad superior cuyas determinaciones contrapuestas son presentadas por Hegel como meros lados de la totalidad.

En la figura de la *contradicción*, la oposición misma (el dualismo que se ha venido suponiendo como exigencia de mediación pero que debe eliminarse) es interna a la unidad. Esta esencialidad lleva a cumplimiento la circularidad dialéctica y al hacerlo respecto de todas las determinaciones reflexivas precedentes, lo hace también respecto de la realidad del *ser* del cual ellas constituyen la estructura esencial. Hegel ha logrado (si aceptamos su esquema argumentativo) que la "oposición", en cuanto reflexión de la esencia en sí misma, permanezca en ella como en su principio o fundamento. No desaparece, pues en ese caso la unidad sería indiferente (inmóvil), pero tampoco incide como disolvente, como cesura insalvable o alteridad fija que impediría la totalidad que la especulación exige. Ha sido *aufgehoben*: "la contradicción resuelta es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y de lo negativo (...). La oposición y su contradicción están en consecuencia tanto eliminadas como conservadas en el fundamento" (VI, 69).⁵⁸

Se trata de una razón de ser o fundamento (*Grund*) que contiene en sí la negatividad; una unidad en la cual el sentido de la determinación o diferencia es tal, que "cada uno de los opuestos independientes se elimina a sí mismo y se transforma en el otro de sí". La conclusión de este movimiento es "sólo la esencia reflejada en sí, idéntica consigo misma" (VI, 70). O, para decirlo con la concisión de la *Enciclopedia*: "*El fundamento es la unidad de la identidad y de la diferencia*", esto es, la unidad de la inmediata referencia a sí y de la auto-negatividad; "la verdad de aquello que la diferencia y la identidad han producido [es] la reflexión en sí, que es igualmente reflexión en otro y viceversa. *El fundamento es la esencia puesta como totalidad*" (*Enc.*, #121).

La *contradicción* y su resolución en el *Grund* nos dan la articulación básica de la mediación dialéctica en su "pureza" lógica. Lo aparentemente condicionante (lo inmediato dado) es eliminado por obra de la *negación de la negación*, que es el rasgo propio de la acción reflexiva. En la esfera del *ser* teníamos que "lo presente en ambos" —i.e. en lo finito y en lo infinito— "es pues la misma negación de la negación. Pero es *en sí* relación consigo misma, afirmación, mas

⁵⁸ Cf. el punto 2: "La contradicción se resuelve" (VI, 67), y también las tres *Notas* en VI, 70 ss. Para la noción de "negatividad", no sólo en la *Doctrina de la esencia*, sino en toda la *Lógica*, cf. Henrich (1974); para la de "fundamento", cf. Rohs (1969) p. 76 ss. y sobre todo p. 122 ss., y Léonard (1974) p. 176 ss.

como retorno a sí misma, es decir, a través de la mediación que es la negación de la negación" (V, 160-161). Ahora, en la *esencia*, el mismo planteo es expresado a un nivel superior: "la verdad de la relación reside entonces en la mediación; su esencia es la unidad negativa en la cual tanto la inmediatez reflejada como la existente son eliminadas. La relación es la contradicción que retorna a su fundamento, a la unidad que, por retornar, es la unidad reflejada; pero como esta unidad se ha puesto a sí misma como eliminada, se relaciona negativamente consigo misma, se elimina y se transforma en inmediatez existente" (VI, 170).⁵⁹

El "fundamento" es una figura determinada pero el proceso que conduce a ella es paradigmático del movimiento de toda la doctrina e ilustra el tránsito al concepto (anticipándolo en sus rasgos básicos). En ella se vuelve transparente la *Aufhebung* especulativa: en cada momento que se reduplica está presente la "misma negación de la negación", la cual funciona así como motor de todo el movimiento reflexivo. A lo largo de este último, los términos en juego y el dinamismo dialéctico reproducirán el esquema que hemos venido exponiendo. Abandonamos en consecuencia el análisis de las figuras sucesivas, cuya novedad consiste más que nada en la alusión a motivos filosóficos diversos y a distintos momentos de la historia de la filosofía, pero sin llegar a modificar el lineamiento de base.⁶⁰ Creemos que lo visto es suficientemente ilustrativo de cómo la esencia se reviste de todas las prerrogativas mediadoras propias de la hipótesis especulativa, que "logra" mantener conciliados los términos antitéticos porque éstos no serían más que sus momentos puestos reflexivamente.

Nos permitiremos proponer a modo de epílogo un paso de la *Ciencia de la lógica* que resume el esquema que hemos intentado esclarecer. Dice Hegel: "la reflexión es la *mediación pura* en general; el fundamento es la *mediación real* de la esencia consigo misma (...). La mediación pura es sólo *referencia pura* sin términos relacionados", o sea el nexa o predicado hipostasiado en una realidad superior de la que dependen sus sujetos. Hegel prosigue haciendo digamos más concreta esta relación pura. "El fundamento en cambio es la *mediación real* porque contiene la reflexión como reflexión eliminada; es la esencia que

⁵⁹ Este paso se inicia con términos que remiten patentemente al módulo de la *mediación que se elimina a sí misma*. Leemos en VI, 170: "Esta relación consigo mismo de cada uno de los lados es su independencia, pero esta independencia que cada uno de ellos tiene *para sí* es más bien la negación de ellos mismos. En consecuencia, cada uno tiene su independencia no en sí mismo sino en el otro; este otro, que constituye la consistencia de aquél, es su presupuesto inmediato, que *debe* ser lo primero y el comienzo; pero este primero de cada uno de ellos es él mismo tal, que no es lo primero, sino que tiene su comienzo en el otro."

⁶⁰ Ya en la continuación del texto citado se esboza la repetición del ciclo reflexivo de lo *mediato-inmediato*: "Pero esta relación negativa suya [*scil.* de la unidad esencial], en la medida en que es algo primero e inmediato, está mediada sólo por su otro y es asimismo algo puesto. Lo otro, la inmediatez existente, existe asimismo sólo como algo eliminado; su independencia es lo primero, pero sólo para desaparecer, y tiene una existencia que está puesta y mediada" (VI, 170).

retorna a sí a través de su no ser y se pone”, es decir, que la esencia, al conservar la mediación reflexiva como *aufgehoben*, se enriquece con la diferencia comprendida dentro de sí. “Según este momento de la reflexión superada, lo puesto alcanza la determinación de la inmediatez, de alto que es idéntico consigo mismo fuera de la relación o de su apariencia. Este algo inmediato es el ser restablecido por medio de la esencia, el no ser de la reflexión por medio del cual la esencia se media”. Esto significa que el ser, lo otro-inmediato, no es más que algo puesto y mediado por la esencia, el reflejo de ésta en sí misma. Se garantiza de este modo la unidad dinámica o totalidad dialéctica que contiene el momento de la determinatez y diferencia, que ella misma ha generado, como superado. “La esencia —concluye Hegel— retorna a sí como lo que niega, se da entonces la determinatez que, precisamente por esto, es lo negativo idéntico consigo mismo, el ser puesto eliminado que es así tan *existente* como la identidad de la esencia consigo misma como fundamento” (VI, 81-82)

II. EL CONCEPTO Y EL SILOGISMO

38. LA UNIVERSALIDAD “SUBJETIVA” DEL CONCEPTO

Considerando la estructura general de la *Lógica*, en la “esencia” nos hallamos ciertamente en una esfera aun viciada de exterioridad, pues en ella el “enlace entre la inmediatez y la mediación [es] todavía imperfecto” (*Enc*, #114). Sin embargo, su importancia radica en que es en su ámbito que encontramos “la *contradicción puesta*, que en la esfera del ser es sólo en sí” (*Ibidem*); figura ésta que, como ya hemos destacado, es el motor del despliegue dialéctico de la Idea y de la consiguiente “realización del idealismo”. De allí que juzguemos decisivo el esquema de la *reflexión* y veamos en él el presupuesto sin el cual no sería posible que el *concepto* desarrollara la función que Hegel le adscribe.

En vistas de la comprensión del armazón metafísico de la filosofía del derecho, concluiremos esta primera parte aludiendo sucintamente al significado del “concepto” (pues preanuncia el del estado) y del “silogismo” (que adelanta el de las relaciones del estado con la sociedad civil).⁶¹ La *lógica subjetiva* (i.e. de la Idea plenamente asumida como sujeto del proceso) es “la lógica del

⁶¹ De hecho, la profundidad filosófica del sistema se condensa en la consideración que *todo es silogístico*. “Tal como el sistema solar, también por ejemplo en el ámbito práctico el estado es un sistema de tres silogismos. 1) el *individuo* (la persona) se conecta, mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, lo que ulteriormente desarrollado para sí da la sociedad civil) con lo *universal* (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno); 2) la *voluntad*, la actividad de los individuos, es el elemento mediador que satisface las necesidades con la sociedad, el derecho, etc.; 3) pero es lo *universal* (el estado, el gobierno, el derecho) el medio sustancial en el que los individuos y sus necesidades tienen y reciben y su realidad plena, su mediación y subsistencia. Dado que la mediación conecta cada una de las determinaciones con el otro extremo, precisamente por ello cada una de

concepto, de la esencia que ha eliminado su relación con un ser o su aparecer y que en su determinación ya no es exterior" —o sea que el enlace entre los términos ha sido completamente interiorizado—, "sino que es lo subjetivo libre y autónomo que se determina a sí en sí mismo, o más bien que es el *sujeto mismo*" (V, 62). Veamos entonces esos dos elementos de esta esfera concluyente.

Los desarrollos posteriores a la doctrina de la "esencia" enriquecen el significado de la Idea como totalidad especulativa que supera (elimina-conserva) el momento de la alteridad o diferencia, necesario para distinguir en el absoluto "los gatos pardos" de los que no lo son. Sin embargo, es la *reflexión* la figura que mejor expresa la subjetividad y dinamismo de una sustancia-sujeto que no excluye místicamente la tensión y la negatividad, sino que la engloba en su seno para demostrar así su propia naturaleza incondicionada. Profundizando este proceso, el *concepto* representa la categoría culminante, la "*base absoluta*" que ha devenido tal porque "se ha transformado en inmediato mediante la superación de la mediación" (VI, 245), resultado y a la vez sostén dinámico y principio del movimiento dialéctico.

Su universalidad, se entiende, es bien diversa de la intelectual abstracta: "la definición de lo absoluto es ésta: es el concepto. Para ello se debe ciertamente comprender el concepto en un sentido distinto y más elevado que el propio de la lógica del entendimiento, según el cual el concepto es considerado simplemente como una forma de nuestro pensar subjetivo, en sí carente de contenido" (*Enc*, #160 *Agreg.*). O sea que se debe superar la visión empirista y crítica (recordemos la "segunda posición del pensamiento frente a la objetividad", Hume y Kant), que cree que el contenido ontológico al que lo conceptual hace referencia es algo autónomo y subsistente frente a lo universal, fijando así el dualismo. La especulación nos enseña en cambio que "el concepto es lo *libre*, en cuanto *potencia sustancial que es para sí*, y es *totalidad* en cuanto *cada uno* de los momentos es el *todo* que él mismo es y es puesto como unidad inseparable con él; de tal modo, en su unidad consigo mismo, el concepto es *lo determinado en y para sí*" (*Enc*, #160).

Con el "concepto", el *organicismo metafísico* de la Idea, que respaldará el *organicismo político* de la eticidad estatal, ha alcanzado su cumplimiento. Estamos, dialéctica mediante, en el "idealismo absoluto", visión suprema que reduce todo aquello que el entendimiento toma "como algo existente y autónomo en su inmediatez" a mero "momento ideal" (*Enc*, #160 *Agreg.*). Lo universal de la ciencia es una abstracción muerta y vacía ("*etwas Totes, Leeres und Abstraktes*"); la Idea en cambio es concreta y vital porque es "principio de vida" y disolución "dialéctica, mediante la reflexión, de las oposiciones

ellas se conecta consigo misma, se produce a sí misma y esta producción es autoconservación. Sólo a través de la naturaleza de esta conexión, a través de esta *triplicidad* de silogismos de los mismos *terminorum*, se entiende verdaderamente un todo en su organización" (*Enc*, #198 *Obs.*). En la segunda parte consideraremos los componentes del silogismo ético.

figas" propias del entendimiento (*Ibidem*), unidad ideal del ser y la esencia, totalidad.⁶²

39. EL SILOGISMO COMO MODELO DE LA ETICIDAD

El *Silogismo*, por su parte, representa la circulación suelta entre los términos de la relación, en el sentido de que todos ellos (gracias a la reduplicación se han vuelto elementos mediadores. Cada momento, al devenir tanto extremo como totalidad (reflejada) en sí mismo, puede entonces intercambiar funciones, concretarse orgánicamente y configurar la totalidad dinámica en su compleja articulación. Esto es la Idea, esto será el estado; ambos presuponen la misma dialéctica. El resultado del proceso del silogismo es entonces "que en él tiene lugar el eliminarse de estas diferencias y del ser exterior a sí mismo del concepto. Tenemos pues que: 1) cada uno de los momentos mismos se ha mostrado como la *totalidad* de los momentos y, de esta manera, como silogismo total; son así idénticos entre sí; 2) la negación de sus diferencias y de su mediación constituye el *ser para sí*; de modo tal que es un único y mismo universal que está presente en estas formas y, según esto, está también puesto como la identidad de las mismas. En esta idealidad de los momentos, el silogismo alcanza la determinación [*Bestimmung*] de contener esencialmente la negación de las determinateces [*Bestimmtheiten*] a través de las cuales se ha ido procediendo" (*Enc*, #192).

Esta articulación silogística del "concepto" demuestra cómo la identificación entre lo *en sí* y lo *para sí* acontece gracias a la negatividad operante sobre aquello que el entendimiento acepta como inmediato o dado en la sensibilidad. La mediación dialectiza o "idealiza" los momentos particulares y cada uno de ellos, al implicar en sí a su opuesto, contiene dentro de sí la totalidad de la relación misma. Esta, el nexo "universal", es hipostasiada en sujeto autónomo y presentada como la verdad superior de sus momentos, reducidos a lados *puestos* por la relación misma. La extroversión especulativa de lo absoluto coincide así con la adecuación entre su naturaleza íntima y su manifestación, pues ninguna hostilidad o dualismo lo limita. La Idea es totalidad porque es "una mediación a través de la negación de la mediación y a través de un conectar el sujeto no ya con algo otro, sino con lo otro eliminado, es decir con sí mismo" (*Enc*, #192).

⁶² "No se debe exigir ahora la demostración de que la Idea sea la verdad. La exposición y desarrollo del pensamiento conducidos hasta este punto contienen esta prueba. La Idea es el resultado de este proceso, el cual sin embargo no debe ser visto como si ella fuera algo *sólo* mediado, es decir, como si hubiera sido mediada por algo otro de sí misma. La Idea es más bien su propio resultado y, en cuanto tal es tanto lo inmediato como lo mediato. Los grados hasta aquí considerados del ser y de la esencia y también del concepto y de la objetividad no son, en su distinción recíproca, algo firme y que se apoye en sí mismo, sino que se han demostrado como dialécticos y su verdad consiste sólo en ser momentos de la Idea" (*Enc*, #213 *Agreg*). *Resumiendo la articulación del procedi-*

Gracias a la articulación dialéctica de sus elementos, acontecida en la "esencia", el "concepto" puede presentar todas las categorías precedentes como fases necesarias en el camino hacia dicha meta especulativa (la coincidencia de *en sí* y *para sí*), pues él es "la unidad en la que estos dos primeros [ser y esencia] están como ideales y como momentos, como eliminados y conservados" (*Enc.*, #242; *cf.* también #243). La totalidad se nos presenta ahora en su estructura silogística: "el silogismo es en consecuencia el *fundamento esencial de toda verdad* y la definición de lo absoluto es ahora ésta: lo absoluto es el silogismo o, para expresar tal determinación en una proposición, 'todo es un silogismo'" (*Enc.*, #181 *Obs*)⁶³

miento racional superior en la esfera lógica, tenemos entonces estos tres aspectos: 1) "el ser o lo inmediato", como el "comienzo", pero no en el sentido de la presencia puntual sensiblemente verificable de lo ontológicamente autónomo, sino como "concepto aún indeterminado, i.e. [como] el concepto sólo en sí o determinado inmediatamente, lo universal" (*Enc.*, #238). 2) El reconocimiento de la Idea como sujeto de la progresión dialéctica: "lo universal inmediato en cuanto concepto en sí es la dialéctica consistente en deponer su inmediatez y universalidad" (*Enc.*, #239). El progreso se cumple pues como "pasaje a lo otro" en la esfera del ser y como "aparecer en lo opuesto" en la de la esencia, hasta llegar a "la distinción entre lo *individual* y lo *universal*, que se continúa a sí misma en y se *identifica* con lo diverso" de tales momentos en el "concepto" (*Enc.*, #240). Finalmente, 3) esta figura del concepto es la unidad superior en la que todo lo anterior está superado —eliminado y conservado—, es decir la Idea como totalidad especulativa (*cf. Enc.*, #242 y #243). *Cf.* asimismo VI, 403-404.

⁶³ Respecto de "Dios, la libertad, el derecho y el deber, lo infinito, incondicionado, suprasensible", Hegel recalca que su infinidad "no es la vacía abstracción de lo finito y la universalidad carente de contenido y determinación, sino la universalidad plena, el concepto, que está determinado y que tiene en sí su determinatez de este modo verdadero: se distingue en sí mismo y existe como la unidad de estas diferencias suyas, intelectuales y determinadas. Sólo así la razón se eleva sobre lo finito, condicionado, sensible o como se lo quiera determinar; y en esta negatividad está esencialmente *plena de contenido*, pues es la unidad como unidad de extremos distintos. Pero de este modo lo racional es tan sólo el *silogismo*" (VI, 352-353). *Cf.* también VI, 401, donde se define el "silogismo [como] mediación" y al "concepto completo como su *ser puesto*".

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

Intentemos una breve evaluación conclusiva del aspecto *lógico* de la propuesta hegeliana antes de pasar a su proyección política; que sobre aquél se funda.

40. EL SABER ABSOLUTO Y LA CRITICA AL ENTENDIMIENTO

Frente a las deficiencias especulativas del entendimiento y al erróneo esquema ontológico que las explica, Hegel aspira para la "razón" y para su *saber absoluto* (filosofía: idealismo) una suerte de privilegio que los libere de las condiciones que regulan la coherencia, sistematicidad y científicidad de todo conocimiento. Estas limitaciones vigentes para las "ciencias particulares" no valen para esa instancia totalizante que revelaría tanto la íntima naturaleza de la realidad, como el grado más elevado de autoconciencia alcanzado por la razón misma luego de sus ajetreos dialécticos.

Para el saber especulativo deja de regir esa adherencia a lo empírico que en las ciencias constituye el requisito del saber experimental: la "apertura" de sus hipótesis explicativas o susceptibilidad de ser continuamente desmentidas por nuevos datos, en la medida en que la fuente de los mismos es inagotable (no absorbible por lo ideal) y el concepto universal que los explica no es más que el intento siempre perfectible de dar razón del objeto conocido. El dualismo ontológico es el correlato necesario de una gnoseología eficaz, una distinción ineliminable que garantiza significado cognoscitivo a la unidad (sólo conceptual, "abstracta" diría Hegel) que el sujeto cognoscente lleva a cabo mediante la aplicación de sus facultades al material inmediato.

Pero a través de esta mediación que no elimina el dualismo, el entendimiento cae en la "mala infinitud" y sus resultados no son más que la universalidad vacía y formal. La razón en cambio "supera" el nexo externo entre objetividad y subjetividad al llevar a la luz la circulación *intra-racional* de los términos en cuestión. En cuanto *totalidad*, la sustancia-sujeto (esa peculiar hipótesis idealista de la capacidad racional específicamente humana) absorbe dentro de sí la oposición misma, haciendo de sus elementos meros "momentos" de su despliegue onto-teo-lógico. Saber absoluto y conciliación están así garantizados gracias a la dialéctica: "el entendimiento *determina* y fija las determinaciones; la razón es negativa y *dialéctica*, pues disuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva* porque genera lo *universal* y concibe en él lo particular" (V, 16).⁶⁴

⁶⁴ Un texto que nos instruye sobre la contraposición entre razón idealista y entendimiento, a la vez que resume los motivos que hemos intentado destacar, es la *Observación* al #214 de la *Enciclopedia*: "Si el entendimiento muestra que la Idea se contradice

El núcleo de la crítica hegeliana al conocimiento científico y a su metodología no consiste en la denuncia de una visión unilateral y mecanicista de la realidad, como si el procedimiento criticado fuera una ingenua yuxtaposición de elementos arbitrariamente aislados, es decir, como si el entendimiento ignorara la idea de conexión sistemática o de interrelación entre los elementos componentes a la luz del hilo conductor de un principio universal. No poca fraseología hegeliana ha inducido a un heterogéneo espectro de epígonos y comentaristas a tomar su denuncia en este sentido, si bien no reside en él su significado específico ni, por lo demás, sería propia de un lector sutil y atento de la obra kantiana (contra la que dirige principalmente su polémica anti-intelectualista) como ha sido Hegel.

Sin embargo, una de las razones de la difusión de la herencia teórica hegeliana se asienta en este equívoco interpretativo: el de creer que Hegel está ofreciendo una epistemología más completa y fructífera, un instrumento gnoseológico más adecuado, por ser "totalizante" y "dialéctico".

Por el contrario, el sentido auténtico de estas objeciones es otro. Hegel rechaza la posibilidad misma de una *gnoseología* a causa de la actitud sacrilega que ella implica para con las pautas metafísicas tradicionales, que la dialéctica en cambio revitaliza y vierte en los nuevos odres del sistema:

"Sólo el concepto es aquello por lo cual las cosas del mundo tienen consistencia o, para expresarlo con una imagen religiosa: las cosas son lo que son sólo gracias al pensamiento divino que habita en ellas y que es así creador. Cuando se habla de la Idea, no hay porqué representarse con ella algo lejano y trascendente. La Idea es más bien lo plenamente presente (...). Nos representamos el mundo como un gran todo, creado por Dios y, de un modo tal, que Dios se nos ha revelado en él. Asimismo consideramos el mundo regido por la divina providencia, y es por ello que la exterioridad del mundo es eternamente conducida a la unidad de la que ha surgido y se la mantiene conforme a la misma. En la filosofía, desde siempre no se ha tratado más que del conocimiento especulativo [*denkende*] de la Idea, y todo lo que merece el nombre de filosofía ha tenido siempre como fundamento la conciencia de una unidad absoluta de aquello que para el entendimiento, en cambio, vale en su separación" (*Enc*, # 213 Agreg).

a sí misma, porque por ejemplo lo subjetivo es sólo subjetivo y lo objetivo más bien se le contrapone; y muestra que el ser es otra cosa que el concepto y que por consiguiente no se lo puede extraer de éste" —recordemos el rechazo kantiano de la prueba ontológica—, "y asimismo que lo finito es sólo finito y precisamente lo opuesto a lo infinito, y que en consecuencia no es idéntico a éste; y así a lo largo de todas las determinaciones; [frente a todo esto] la lógica [dialéctica] muestra en cambio lo opuesto, a saber: que lo subjetivo que debe ser sólo subjetivo, lo finito que debe ser sólo finito, lo infinito que debe ser sólo infinito y así en más, no tiene verdad alguna, se contradice y traspasa a su opuesto, con lo cual este pasaje y la unidad en que los extremos están como superados, como una apariencia o momentos, se manifiesta como la verdad de los mismos".

Vale decir, la “separación” entre ser y pensamiento, entre sujeto cognoscente y contenido empírico conocido, la negación de que la existencia sea un predicado conceptual de lo universal, etc.

La instancia de *totalidad* hegeliana, por el contrario, adquiere un preciso significado ontologizante e idealista. La organicidad del nexa entre el *totum* y las *partes* no nace de un esquema gnoseológico novedoso y polifacético, sino de la transformación especulativa de la racionalidad humana en “Idea” y de la reducción de lo particular y finito a lo *puesto* por dicha hipóstasis. Gracias a la dialéctica, se aniquila la sinteticidad y perfectibilidad propia de todo conocimiento *científico*.

41. INNATISMO Y DIALECTICA

La pérdida de la diferencia ontológica que el entendimiento reconoce como garantía irrecusable de cientificidad, puede también visualizarse como una recaída en (o una nueva proposición de) una forma de *innatismo*.

Rechazada la intuición mística (recordemos que Hegel no es irracionalista), pero también la gnoseología, no queda otra opción más que postular que el saber de lo particular está presente en lo universal ya desde el comienzo de la mediación misma, “antes” de la experiencia. Una experiencia que, y éste es el punto decisivo, resulta *innecesaria* porque el resultado del conocimiento ya está anticipado en la Idea misma. La naturaleza y el espíritu, la evolución del mundo físico, la cultura y la historia ofrecen meramente la “ocasión” para la exposición de lo verdadero preanunciado en la lógica. El conocimiento especulativo se reduce a hacer explícito lo implícito mediante una peculiar interiorización o recuerdo (*Erinnerung*), de platónica memoria pero vestido con las galas de la dialéctica, que el pensar puro realizaría sobre sí mismo.⁶⁵ Lo novedoso y desestabilizante de cualquier armazón conceptual pre-determinado, que puede provenir sólo de la sensibilidad (como invocación a hechos inexplicados), es descartado como accidentalidad y contingencia. Antes y después de la mediación sólo hay universalidad; lo particular o “lo otro” es su momento. Su destino ya está decidido *ante-festum*.

Este es el sentido de la famosa “circularidad” del sistema hegeliano, la coincidencia entre comienzo y fin puros, la dialéctica de lo absoluto. Innatismo especulativo entonces porque “el avanzar es un *retroceso* al fundamento, a lo originario y verdadero del que depende y por el cual es en realidad produci-

⁶⁵ “Cuando en la filosofía platónica se dice que *recordamos* las ideas, esto tiene el sentido de que las ideas están *en sí* en el hombre (...). Con esta concepción del conocimiento como *recuerdo* no se excluye sin embargo el desarrollo de lo que está *en sí* en el hombre, y este desarrollo no es más que la mediación. Lo mismo sucede con las ideas *innatas* de Descartes y de los filósofos escoceses, las que también deben ser consideradas ante todo sólo como existentes *en sí* y a la manera de una disposición en el hombre” (*Enc*, #67 *Agreg*); una disposición –agreguemos– en la que está contenido todo lo esencial del saber, el cual se reduce consecuentemente a hacer explícito dicho *en sí* implícito, sin que nada de lo experimentado “luego” pueda alterar semejante pre-determinación conceptual del sistema y de sus contenidos.

do aquello de lo cual se partió (...). Esto último, el fundamento, es pues aquello de lo cual proviene lo primero, lo que antes se presentaba como lo primero (...); lo esencial para la ciencia es (...) que la totalidad de la misma sea un proceso circular en sí mismo, en el que lo primero se vuelva lo último y lo último también lo primero" (V, 70).

Esta coincidencia de condición y condicionante, de comienzo y resultado, equivale a transformar "lo esencial de la ciencia" en una *tautología*. No hay en *verdad* conocimiento alguno porque no se sintetiza nada nuevo, no hay adquisición de algo previamente ausente, la experiencia no agrega nada sino que confirma la lógica. El "progresar no consiste en que se deduciría algo *otro* o que se pasaría a algo verdaderamente otro" (V, 71), sino recuerdo, el adentrarse de lo absoluto en sí mismo a medida que va exteriorizando sus figuras constitutivas. "En su proceso, el concepto permanece en sí mismo y a lo largo de este proceso no pone nada nuevo según su contenido, sino que se produce simplemente un cambio de la forma" (*Enc*, #161 *Agreg*). Todo el saber es analítico, mero *cambio de forma*.

La "circularidad" especulativa rechaza toda apertura a algo verdaderamente alternativo, a una contraparte que complementa lo universal y simultáneamente representa la instancia de materialidad extra-lógica que evita la cerrazón dogmática del saber. El concepto "verdadero" *no tiene génesis*, lleva su contenido dentro de sí y es autosuficiente. Nada condiciona ni determina su surgimiento y función, porque es tanto lo inmediato (como lo puesto) como la mediación (negatividad): es totalidad "dialéctica". La opinión intelectualista que cree lo contrario es errónea:

"Se procede de modo inverso si se considera que primero existen los objetos que constituyen el contenido de nuestras representaciones y después viene nuestra actividad subjetiva, que construye los conceptos de los mismos a través de la operación antes mencionada de abstraer y unificar lo que es común a los objetos".

Lo que parece ser un planteo correctivo de una versión (ingenua) de empirismo se precisa inmediatamente en el sentido de la metafísica hegeliana:

"El concepto es más bien lo verdaderamente primero y las cosas son lo que son gracias a la actividad del concepto que habita en ellas y que en ellas se manifiesta. En nuestra conciencia religiosa esto se presenta así: al decir que Dios ha creado el mundo de la nada o, diversamente expresado, que el mundo y las cosas finitas han surgido de la plenitud de los pensamientos divinos y de los divinos decretos. Con lo cual se reconoce que el pensamiento y más apropiadamente el concepto es la forma infinita o la actividad libre, creadora, que para realizarse no tiene necesidad de ninguna materia existente fuera de ella" (*Enc*, #163, 2. *Agreg*).

42. EL "CONTENIDO" DE LA IDEA

Una última observación. Lo esencial, el fundamento metafísico y por ende el "verdadero" objeto de conocimiento es el movimiento por el cual lo absoluto *en sí* va dándose un *para sí* cada vez más acorde con su intrínseca racionalidad. Dicho proceso reposa en la dialéctica de las figuras lógicas puras, cuyo "sistema es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencialidades, libres de toda concreción sensible" (V, 55).

Sin embargo, estas "sombras" adquirirán una densa corporeidad en las esferas de la naturaleza y el espíritu. Precisamente el aspecto crucial de la filosofía hegeliana es la peculiar *Konkretion* de las "simples esencialidades"; es decir, el modo como se hace presente en el sistema la multiplicidad de factores empíricos y contingentes (físico-naturales y sobre todo histórico-culturales), en su condición de contenido efectivo o realidad de la instancia idealizante. Pues la conclusión inevitable a la que parece condenado su idealismo es la misma que Hegel ha lúcidamente criticado a Jacobi y a Kant: el recurso indiscriminado a la particularidad, previamente desvalorizada o abandonada a sí misma, para presentarla como el (único) contenido que la universalidad pura sabe darse. El resultado final de la mediación especulativa es acudir a todo lo que se presentó primero como inmediato, luego como "dialécticamente" superado, para proponerlo como "manifestación" de lo absoluto, sin que a lo largo de todo este proceso se lleve a cabo una evaluación verdaderamente crítica. Simplemente se lo toma de la realidad o de las ciencias particulares y se lo encaja en el sistema, sometiénolo a la legalidad dialéctica como si ella fuera su verdadero fundamento.

La cuestión a la que nos lleva esta inevitable conclusión del idealismo, es ver si semejante lógica "superior" a la del entendimiento y las ciencias no violenta la especificidad de los objetos reales y anula sus auténticos rasgos distintivos. Dicho de otro modo: la prueba de fuego para el hegelianismo consiste en la constatación de su capacidad para destacar la naturaleza específica de los objetos que forman el cuerpo material del sistema, ya que no hay conocimiento completo donde no se pone en evidencia la especificidad de lo analizado. Ello nos debe llevar a evaluar si estos objetos (y de manera especial las instituciones históricas y políticas) no exigen una caracterización más detallada y rigurosa que la que les puede ofrecer su alma lógica, ya que escapan a la etiqueta pre-determinada que les impone un discurso unilateral. Es decir, evaluar en qué medida el sometimiento del contenido sistemático a estructuras omnicomprensivas y válidas para todas las figuras del sistema puede configurar un conocimiento adecuado. En tal sentido, es sintomático que todas las voces críticas elevadas contra Hegel desde las más variadas perspectivas y con alcances teórico-prácticos tan diversos (Trendelenburg, Feuerbach, Schelling, Kierkegaard, Herbart, Schopenhauer, Marx, los jóvenes hegelianos), coincidan en denunciar la autocracia de la razón hegeliana y el consiguiente fracaso de la conciliación entre lo universal y lo particular, al menos en el modo como su teorizador la había propuesto.

Concluyendo. El procedimiento lógico-metafísico que hemos intentado ilustrar en su mecanismo íntimo es, con sus eventuales defectos y virtudes, el presupuesto de la entera articulación de la doctrina hegeliana. Por ende, rige tanto la evolución del concepto de *derecho* en sus distintas configuraciones, como más particularmente las relaciones entre la *sociedad civil* y el *estado* propias de la "eticidad". Así como la alteridad de lo finito o particular respecto de lo universal-infinito desaparece gracias a la "mediación que se elimina a sí misma", así también deberá desaparecer la oposición —falsamente fijada— entre sociedad civil y estado cuando éste se revele como la verdadera universalidad o lo absoluto, "Dios que se realiza" ("*diesen wirklichen Gott*").⁶⁶

El antecedente especulativo de tal conciliación es ante todo el *silogismo* y la dialéctica de las *esencialidades* (principalmente la *contradicción*), porque, como hemos visto, es mediante la *reflexión* que es vencida la resistencia de los opuestos a ser unidos y conciliados. Al fluir dialécticamente e implicarse recíprocamente, remiten al propio fundamento esencial como a su verdad superior. Nos corresponde ahora ver cómo opera este esquema en la filosofía del derecho.

⁶⁶ "Que exista el estado es el curso de Dios por el mundo; su fundamento es el poder de la razón que se realiza como voluntad" (FD, #258 *Agreg*); afirmaciones hegelianas de espíritu aunque no lo sean en la letra, pues los *Agregados* son de su discípulo más liberal, Gans.

SEGUNDA PARTE

DERECHO

“Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda”,
HEGEL, *Décima Tesis de Habilitación*.

CAPITULO VI

LA FILOSOFIA DEL DERECHO

I. EL UNIVERSO JURIDICO

43. LA CIENCIA DEL DERECHO

En función del sesgo idealista que Hegel imprime a su “solución” del dualismo (teoría de la mediación dialéctica), y a la consiguiente elaboración de un cuerpo doctrinario en el que todos los planos de la realidad y del saber se integran especulativamente; o sea, en función de la congruencia e indisolubilidad entre *método* y *sistema*, la variada articulación de figuras jurídicas y políticas que componen el universo del espíritu objetivo (como *derecho*) adquiere significación filosófica exclusivamente como la realización de los esquemas que la lógica expone en la “pureza” de la Idea.

Su doctrina iusfilosófica se presenta así como la exposición (ordenada en conformidad con el movimiento de la totalidad) del tejido de deberes y derechos, normas y costumbres, estructuras económicas y políticas que vinculan a los hombres en cuanto miembros de una comunidad y sujetos morales. La *Filosofía del derecho* describe el despliegue del *concepto de derecho* (que goza de la misma capacidad dinámica y demiúrgica que la *Idea lógica*) en los principios e instituciones que forman su ámbito de manifestación, desde sus figuras más abstractas hasta culminar en el organicismo de la *eticidad*.⁶⁷ La obtención de la finalidad buscada —la conciliación entre lo individual y lo comunitario, la armonía entre la subjetividad moderna y el presupuesto clásico de la politicidad natural del hombre— descansa en la mediación entre lo particular y lo universal *ya resuelta* en el reino de la Idea.

⁶⁷ Un “organicismo” —al que aludiremos repetidamente— estrechamente ligado a la concepción hegeliana de “sistema jurídico” y de “constitución”. Se trata fundamentalmente de una visión de inspiración clásica —privilegio del todo sobre las partes, las cuales a su vez adquieren significación sólo en su interrelación bajo la égida de la totalidad—, transplantada en una problemática moderna y particularmente viva en la cultura germana del siglo pasado. En el caso de Hegel, ello genera el dilema de conciliar el significado organicista de la “libertad racional” con el reconocimiento del individualismo y de la propiedad privada. Hyppolite (1968) p. 89 ss., rotula este problema como el del “ideal de una comunidad organizada”. Cf. Rosenzweig (1920) II, p. 86, Bobbio (1971 a) y (1972), Cesa (1971). En esta temática confluyen, como veremos, las nociones de *ethos* y de “segunda naturaleza”; para un análisis de su significado a lo largo de la historia de la filosofía, cf. Funke (1958; sobre Hegel: p. 496 ss.).

También en el ámbito del derecho debemos distinguir entre la insuficiente visión intelectualista y la comprensión racional. Se trata acá de “la ciencia filosófica del derecho” (FD, #1) y su objeto es la Idea y no los “meros conceptos” que el entendimiento puede formarse sobre la justicia, los deberes, el estado, etc. La filosofía jurídica en cambio, en cuanto momento del saber absoluto, “muestra la unilateralidad y falsedad de [tales nociones intelectuales], como también que el concepto (mas no lo que a menudo se llama así y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee realidad, y ello porque se la ha dado a sí mismo” (FD, #1 Obs).⁶⁸

Ya conocemos el lenguaje y su proyección semántica. El concepto de *derecho* goza de la misma prerrogativa especulativa que la Idea, muy distinta por cierto de la ciega conceptualización del entendimiento. Sobre la base de este planteo, entonces, debemos ahora considerar la adecuación de las articulaciones de la doctrina jurídica a las pautas lógico-metafísicas del movimiento dialéctico. Sólo en la valoración final destacaremos la *carga deóntica* que la propuesta hegeliana lleva consigo (pese a que Hegel denuncia como abstracto y a-moral todo “deber ser”), y que determina su operatividad *teórica* (como instrumento de conocimiento del fenómeno político) y *práctica* (como proyecto realizable), prestando especial atención a los contenidos históricos contingentes que Hegel presenta e inevitablemente consagra como “manifestaciones” de lo absoluto.

44. ESTRUCTURA GENERAL DE LOS GRUNDLINIEN

Tras recorrer las peculiaridades de su exterioridad como “naturaleza”, la sustancia-sujeto se recompone como “espíritu”, y en su faz *objetiva* (la cultura y la historia) organiza el mundo social (el lado más plenamente espiritual y previo a su cumplimiento como “saber absoluto”) según la cadencia dialéctica predispuesta por las categorías lógicas, cuya realización mundana son precisamente las formas histórico-políticas tematizadas en la filosofía del derecho.⁶⁹

En sus lineamientos generales, la ineludible estructura triádica tiene su unidad en la *idea de derecho* (cf. FD, #1), cuyo despliegue sistemático a partir

⁶⁸ A continuación el texto alude a la distinción entre dos tipos de realidades (lo cual se conecta a la *Observación* al #6 de la *Enciclopedia*): “Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo es *existencia* transeúnte, contingencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etc. La *configuración* que el concepto se da en su realización es, para el *conocimiento* del concepto mismo, el otro momento esencial de la Idea, distinto del de la forma, consistente en ser sólo concepto”.

⁶⁹ Además de las obras mencionadas en *nota 3*, sobre la filosofía del derecho hegeliana en sus rasgos esenciales cf. Rosenzweig (1920), Reyburn (1921), Weil (1950), Dujovne (1963), Fleischmann (1964), Mehta (1968), Bourgeois (1969); M. Rossi (1970 a) y (1970 b), Ilting (1971), Avineri (1972), Bedeschi (1973), Topitsch (1981) pp. 31 a 55. Expone el *status* jurídico y ético que Hegel concede a la “filosofía” en su filosofía del derecho, Fulda (1968).

de la *voluntad* hasta su plenitud en el *estado* configura “el reino de la libertad realizada” (FD, #4). La meta que anima teleológicamente todo el movimiento de autodeterminación de lo universal (cf. FD, #21) es la *libertad*: el derecho es “la libertad como idea” (FD, #29), “algo sagrado en general pues es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente” (FD, #30). Su primer momento es el *Derecho abstracto* (FD, #34 a #104), el mero reconocimiento formal de la voluntad libre, tal como ella se presenta en la inmediatez de la personalidad y del sujeto jurídico.

Frente al derecho abstracto se afirma, como su negación transitoria, la interiorización del deber por obra de la voluntad que se aísla subjetivamente: la *Moralidad* (*Moralität*: FD, #105 a #141). Aquí Hegel trata la individualidad de la conciencia retraída en sí misma y que, en su aislamiento, contempla la realidad exterior y juzgándola inadecuada a la imagen moral que ella se forma unilateralmente, le contrapone la (insuficiente) idealidad del “deber ser” o el “bien”.

En estas dos grandes subdivisiones, pero no exclusivamente en ellas, Hegel absorbe gran parte de la temática del derecho privado (*propiedad*: #41 a #71; *contrato*: #72 a #81; *injusticia*: #82 a #104), propia de los tratados iusnaturalistas de la época,⁷⁰ y sobre todo refleja la distinción moderna entre derecho y moral, con la consiguiente circunscripción de ésta al foro interno, libre de coacciones y preceptos externos. En ninguno de estos dos ámbitos se sobrepasa lo abstracto y formal. El momento más rico en implicancias socio-políticas, pues cubre principalmente el tratamiento del derecho público, es el tercero, la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).

En él (FD, #142 a #360), el despliegue del concepto jurídico supera el formalismo del derecho abstracto y la contradictoria interioridad del deber ser. En el mundo ético la razón se realiza como costumbres e instituciones que vivifican la vida del pueblo. Esta “existencia universal en y para sí” de la idea de derecho es, en su primer momento, la realidad inmediata de la unidad sin diferencias: la *familia* o comunidad basada en los lazos de sangre (#158 a #181). Conoce luego la escisión en la figura de la *sociedad civil* (#182 a #256), que disuelve aquella forma primitiva e insuficiente de eticidad y abre el paso al individualismo. En estos párrafos Hegel refleja, con los matices que señalaremos, la forma de organización social en que encuentra su reconocimiento el principio moderno de la subjetividad. Finalmente, el tercer momento de la *Eticidad* es el del organicismo del *totum*, entendido como conciliación entre la universalidad arcaica de la familia y el atomismo de la sociedad civil, es decir,

⁷⁰ Sobre el tratamiento de la temática jurídica tradicional en los *Grundlinien*, cf. Riedel (1969) pp. 11 a 41, Bobbio (1970) y (1972) p. 310 ss., Ilting (1971), Pelczynski (1971 a). Si bien el “Derecho abstracto” se ocupa de nociones de derecho privado, éstas también aparecen en la “Eticidad”, especialmente en la “sociedad civil” pero asimismo en la “familia”; el derecho público es tematizado tanto en la “sociedad civil” como en el “estado”. El sistema hegeliano presenta una articulación peculiar de la materia, en función de las características estructurales que llevan a Hegel a modificar la disposición de los tratados iusfilosóficos clásicos; cf. Gardies (1979).

el *estado* (#257 a #360), “realidad de la idea ética” (FD, #257), “lo racional en y para sí” (FD, #258), “libertad concreta” (FD, #260), etc...

II. LA MEDIACION ETICA

45. PROPIEDAD PRIVADA Y ESTADO ETICO

La preponderancia del estado en la construcción que estamos analizando, y que obedece a su acción conciliante entre la particularidad (el individualismo de la sociedad civil) y la universalidad (la eticidad exigida por la idea misma de derecho), hace que la transición o pasaje a esta esfera culminante —i.e. la *deducción especulativa del estado*— y los nexos que mantiene con las figuras precedentes pongan a prueba la solidez de todo el edificio político hegeliano. Ello nos obliga a prestar máxima atención al significado específico del movimiento de la idea de derecho en los *Lineamientos* de 1821. Los dos aspectos fundamentales de este decurso dialéctico son absolutamente análogos a los que hemos encontrado en el ámbito lógico, a saber: a) la *pureza* del comienzo; y b) el carácter *condicionante* y no condicionado del resultado. Las figuras específicamente jurídicas en que se concretizan ambos aspectos son las de *propiedad* y *estado* respectivamente. Veamos de qué modo.

(a) Hegel hace de la categoría menos rica de contenidos explícitos, o sea de la *propiedad* en el Derecho abstracto, el comienzo del saber iusfilosófico porque ella lleva implícitos todos los desarrollos sucesivos, respecto de los cuales opera como principio determinante de su comprensión. Desde el punto de vista de la exposición del tema, la noción inicial debe ser aquella que revele la especificidad, la naturaleza distintiva del sistema que se despliega a partir de ella. En este sentido, la *propiedad privada* es correctamente asumida como el comienzo “puro”, pues la riqueza de sus determinaciones se irá haciendo gradualmente evidente hasta concluir en el *estado* como realización plena de la potencialidad encerrada en aquel comienzo.

Que la categoría de la propiedad privada (realidad de la voluntad y manifestación necesaria de la personalidad humana: cf. FD, #44 a #46, #49) determine las figuras ulteriores hasta efectivizarse en la *Eticidad*, demuestra asimismo el carácter esencialmente *moderno* de la propuesta hegeliana, aunque —como destacaremos oportunamente— de una modernidad “sometida” a los presupuestos organicistas (de raíz clásica) que condicionan el movimiento dialéctico de la totalidad jurídica y así “resuelven” la tensión generada en el sistema.

De todos modos, Hegel descarta (acertadamente, en términos epistemológicos) de la estructuración sistemática de la ciencia del derecho la posición que sus categorías ocupan según la evolución histórica, es decir su serie cronológica. Entre comienzo natural (génesis histórica) y comienzo conceptual no existe ningún paralelismo estrecho: la noción inicial de la exposición cien-

tífica depende exclusivamente de su capacidad para actuar como nota distintiva y determinante del desarrollo posterior. Este, por su parte, no tiene por qué reflejar el decurso histórico, sino que su evolución (la sucesión sistemática de categorías) está condicionada por la función conceptual misma, en vistas de la comprensión del objeto en cuestión. “La idea debe siempre determinarse en sí misma ulteriormente, pues en el comienzo es sólo el concepto abstracto. Pero no se deja nunca de lado este concepto abstracto inicial, sino que deviene cada vez más rico en sí mismo y así la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que antes eran sólo en sí alcanzan a través de este proceso su libre autonomía, pero de modo tal que el concepto persiste como el alma que cohesionan todo y que obtiene su propia diferencia únicamente por un procedimiento interno” (FD, #32 *Agreg.*).

A causa de su valor semántico, la abstracción inicial es el prelude de una sucesión de figuras que enriquecen el contenido significativo que ella expresa, a lo largo de un proceso de diferenciación interno a la totalidad (del *saber*) misma. En nuestro caso, el sistema del derecho es el despliegue de la idea de *propiedad*; la *Eticidad* constituye su realización efectiva, y el *estado*, la culminación de todo el movimiento. Lo importante es entonces el reconocimiento hegeliano de la prioridad de la noción estructurante y de su consiguiente posición en el discurso, sin que sobre ello influya la perspectiva unilateralmente diacrónica (que Hegel imputa a las “ciencias empíricas”): “el orden temporal de la aparición real [de las determinaciones conceptuales] es en parte diferente del orden del concepto. No se puede decir, por ejemplo, que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, es tratada antes que ésta (...). Ver lo verdadero en la forma de un resultado exige esencialmente concebir ante todo el concepto abstracto mismo” (*Ibidem*).⁷¹ Más claramente aún expresa esta distinción entre comienzo natural y comienzo conceptual la *Observación* al #3. “Considerar el surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho tal como aparecen en el tiempo (...) queda excluido de una consi-

⁷¹ Esta distinción entre génesis histórica y conceptual es el aspecto más fructífero desde un punto de vista epistemológico en los *Lineamientos*, sin ser una novedad de Hegel. Queda sin embargo oscurecido y taponado por la distorsión que implica elevar el *estado* a sustancia-sujeto metafísico. En el *Agregado* al #408 de la *Enciclopedia* leemos que, en la filosofía del derecho, “comenzamos con algo *abstracto*, a saber, con el *concepto de la voluntad*; avanzamos luego a la realización —alcanzada en una existencia exterior— de la voluntad aún *abstracta* en la esfera del *derecho formal*; pasamos después a la *voluntad que se refleja en sí misma* a partir de la existencia externa, es decir, al ámbito de la *moralidad*; finalmente, llegamos al tercer momento, al de la *voluntad ética* que unifica en sí esos dos momentos *abstractos* precedentes y es así *concreta*. En la esfera de la *eticidad* misma partimos nuevamente de algo *inmediato*, de la figura *natural, no desarrollada*, que el espíritu ético tiene en la *familia*; pasamos luego a la *escisión* de la sustancia ética que tiene lugar en la sociedad civil, y finalmente llegamos a la *unidad y verdad* de aquellas dos formas unilaterales del espíritu ético, existentes en el estado”. Como procedimiento fundamentalmente gnoseológico lo valora en cambio Iltng (1963-1964) p. 44, quien

deración filosófica, ya que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto, ni la explicación y justificación históricas se extienden hasta significar una justificación *válida en y para sí*.⁷²

(b) El aspecto precedente, sin embargo, no está planteado desde la perspectiva que hemos relevado para responder a exigencias meramente expositivas, sino que está básicamente funcionalizado a la finalidad idealista de Hegel. El problema de la justificación especulativa de la ciencia del derecho y especialmente de su conclusión sistemática en el *estado* es mostrar cómo éste resultado *no está condicionado* por ninguna de las figuras precedentes (principalmente por el individualismo de la *sociedad civil*), las cuales, lejos de ser condicionantes, no serían más que momentos subordinados, puestos en y por un desarrollo que la idea de derecho cumple desde la pureza del comienzo hasta la riqueza que alcanza como estado ético. Lo que es un planteo adecuado se revierte entonces en una interpretación que *fuerza* los contenidos a los que va acudiendo progresivamente, de manera que ninguno de ellos altere el resultado preconcebido (el absolutismo metafísico del *estado*) y sólo en él encuentren su "verdad superior".

El concepto (idealista), aquí como en la lógica y en todo el sistema, es el sujeto de un "progresar y producir inmanentes" que generan las "determinaciones" reales, en vez de aplicar abstracciones "a una materia sacada de otra parte" (FD, #31), como hace el entendimiento. La "materia" que no puede desempeñar así su función desestabilizante y anti-dogmática está aquí constituida por los acontecimientos políticos y las instituciones sociales y jurídicas que el entendimiento juzga contingentes por ser esencialmente históricas, pero que para la especulación tienen su significado superior ya decidido por la Idea: "la más elevada dialéctica del concepto no consiste en considerar la determinación como límite y algo opuesto" —es decir, no consiste en considerar una figura histórica como capaz de substraerse, en su alteridad y contingencia, a una determinación metafísica definitiva—; "sino en comprender y producir a partir de sí misma el contenido *positivo* y el resultado, *única manera por la cual ella es desarrollo* y progreso inmanente" (FD, #31 *Obs*).

La actitud de objetividad científica del entendimiento; al acercarse al contenido dado con "una razón desde afuera" y pretender "elaborarlo con ella", es antitética a la del idealismo jurídico, que ve en el objeto lo "racional por sí

también recientemente ha juzgado la exposición hegeliana de la Idea jurídica, en cuanto sujeto sustancial del movimiento del Espíritu objetivo, como una simple "*façon de parler*", y no como una distorsión metafísica, *cf.* (1977 b) p. 135. Guinle (1972) p. 30, al tratar la historicidad de la noción hegeliana de "derecho", destaca en cambio "una ambigüedad entre serie histórica y serie lógica, o mejor, un defasaje de la primera respecto de la segunda".

⁷² Recordemos también FD, #32 y #33 *Obs*. En su conexión con el problema de la historia y de la verdad, o de la *historicidad de la verdad*, desarrolla este tema, desde una óptica sensible al pensamiento de Heidegger, Carpio (1977) pp. 110 a 139.

mismo (...), el espíritu en su libertad, el punto más alto de la razón y autoconciencia, que se da existencia y produce a sí mismo como mundo existente" (FD, #31 *Obs*). Este objeto es el estado como realidad efectiva de la idea de derecho, y todas las figuras o etapas parciales en el camino hacia él están corroídas por la misma inestabilidad dialéctica que disuelve lo finito: todas "las diferencias y determinaciones reflexivas contrapuestas traspasan en su opuesto a causa de su finitud y, por ende, de su naturaleza dialéctica" (FD, #26 *Obs*). El motor del movimiento es entonces el mismo que impulsa a la Idea lógica, y recién en la figura culminante de la *Eticidad* se verá apagado y justificado este proceso.

Prescindamos por ahora del hecho de que esta realidad que el espíritu sabe darse en su libertad racional coincide —no en todos pero sí en muchos, demasiados, aspectos significativos— con la realidad, más prosaica por cierto, del estado prusiano de la época de Hegel. Lo cierto es que su enseñanza fundamental muestra las figuras históricas del "concepto en cuanto idea" (cf. FD, #32) como producto del concepto mismo. Que *lo fundante* sea el orden conceptual y no el histórico, que por ejemplo la familia preceda en la evolución cultural a la propiedad o la existencia de estados a la de la sociedad civil moderna, es decir que estas figuras sean expuestas en una progresión diferente a la de su aparición histórica, no responde en última instancia más que a una consideración metafísica y no metodológica. El planteo debe disolver cualquier vínculo condicionante externo a la idea misma de derecho, tal como Hegel la entiende (es decir, asentada en el arco conceptual que va de la *propiedad privada* al *estado*). De este modo, ninguna instancia intermedia entre lo que se asume como comienzo puro e indiscutible (en el cual todo está implícito) y la conclusión (en la cual todo está explícito) puede condicionar un desarrollo ya decidido de antemano.

Hegel puede presentar en la estructura sistemática la *familia* y la *sociedad civil* como momentos a) "posteriores" al tratamiento de la propiedad; y b) "precedentes" al del *estado*, porque el significado de este ordenamiento es fundamentalmente metafísico o ético (según la óptica con que analicemos el idealismo hegeliano). El propósito es presentar lo particular, el individualismo de la sociedad civil contemporánea aparentemente hostil a lo universal, como *superado* por lo absoluto, por el estado en cuanto "lo verdadero en la forma de un resultado" (FD, #32 *Agreg*). O sea que lo importante es exponer figuras históricas o instituciones como si aquello que negaría el organicismo ético, "en realidad" fuera a su vez negado en su unilateralidad y simultáneamente elevado a la dimensión superior mediante la dialéctica que el concepto jurídico inicia en la abstracción inicial de la propiedad pura y lleva a cumplimiento en las instituciones estatales, esté ello de acuerdo o no con la realidad contemporánea que pretende describir objetivamente.

Es por ello que la filosofía del derecho constituye un ejemplo precioso de la "circularidad" del saber especulativo: "el desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del *concepto* simple (en caso contrario, no merece siquiera el nombre de ciencia filosófica) muestra su carac-

terística peculiar, a saber: el mismo concepto (...) que al comienzo, por ser el comienzo, es abstracto, se conserva como tal pero también condensa, y sólo por sí mismo, sus determinaciones y gana de este modo un contenido concreto" (FD, #279). La sustancia-sujeto progresa dialécticamente desde la "personalidad abstracta" hasta la noción de "soberanía", pero ninguna de las instancias que van apareciendo a lo largo de este proceso puede alterar el sentido del mismo, pre-determinado teleológicamente. El movimiento no agrega nada que no se sepa ya en esa coincidencia típicamente dogmática de comienzo (*propiedad privada*) y fin (*estado*). "El estado es precisamente esta totalidad en la cual los momentos del concepto han alcanzado realidad según su propia verdad. Todas estas determinaciones (...) se las reconoce y aferra cuando se presentan en su posición verdadera, no aisladas sino según su verdad, como *momentos de la Idea*" (*Ibidem*).

La función especulativa del *concepto* en la lógica, la cumple el *estado* en la esfera del Espíritu objetivo. Su deducción idealista es la clave de bóveda de la construcción política hegeliana.

III. PRIMERA APROXIMACION A LA "DEDUCCION" DEL ESTADO

El proceso por el cual el *estado* en cuanto totalidad ética alcanza su condición de "espíritu para sí infinito" (FD, #262) y se presenta como realidad sustancial que ha acogido en su seno y superado así los momentos de la unidad indiferenciada (la *familia*) y de la diferencia (la *sociedad civil*), se cumple gracias a la mediación que tiene lugar en la esfera de la *Eticidad* misma y que, por así decir, "ejemplifica" el puro movimiento lógico.

En atención a los intereses que han impulsado el filosofar hegeliano desde sus escritos juveniles hasta su cátedra berlínesa, debemos precisar que no se trata de una mera aplicación de la dialéctica, sino que esta mediación ético-política y la conciliación resultante son el propósito en vistas del cual Hegel ha elaborado su doctrina, y en ellas confluyen sus expectativas más íntimas.⁷³

46. LA MEDIACION ESPECULATIVA EN EL MUNDO JURIDICO

Sobre el final de la segunda sección de la *Eticidad*, Hegel nos ofrece un texto iluminativo de cómo debe ser afrontada la cuestión de la transición de la *sociedad civil* al *estado*: este problema decisivo debe plantearse en referencia directa a la relación lógico-metafísica entre lo particular y lo universal.

El # 256 nos dice entonces que a causa del carácter limitado de la finalidad que cumplen las corporaciones y de la "exterioridad e identidad relativa" de las instituciones administrativas de la sociedad civil, ésta no puede superar por sí sola y dentro de su esfera el individualismo que constituye su principio. Debe,

⁷³ Sobre el propósito ético y la "conciliación" como meta de la elaboración hegeliana de una filosofía política en sus escritos juveniles, cf. *notas 4 y 5*.

en consecuencia, ceder ante un ámbito éticamente más elevado y congruente con la universalidad del espíritu. Es por ello que “la esfera de la sociedad civil traspasa al estado”. Especial interés ofrece la *Observación* correspondiente, porque en ella encontramos una descripción de este tránsito que es reveladora a su vez de la concatenación del esquema hegeliano, basado en el principio dialéctico que guía todo el sistema. Veamos:

“La ciudad y el campo —aquella como sede de las actividades industriales urbanas, de la reflexión que se disuelve y se desmiembra en sí misma; éste como sede de la eticidad que se asienta en la naturaleza—; o sea los individuos, que median su autoconservación en la relación con otras personas jurídicas, y la familia constituyen en general los dos momentos aún ideales a partir de los cuales surge el estado como su verdadero *fundamento*”.

El ámbito del nexo interpersonal inmediato (la *familia*) y el de las relaciones sociales mediadas en y por la producción (la *sociedad civil*), preceden en la exposición a la esfera estatal. Sin embargo, la derivación de ésta a partir de aquéllos no significa que el *estado* esté de algún modo condicionado por sus momentos precedentes, sino por el contrario, que surge como razón de ser metafísica y iusfilosófica de los mismos.

“Sólo este desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el estado, que se muestra como su verdadero fundamento, y nada más que semejante desarrollo es la *demonstración científica* del concepto de estado. Dado que en el curso del concepto científico el estado aparece como *resultado*, al producirse como el verdadero fundamento *elimina* entonces en la *inmediatez* aquella *mediación* y aquella *apariciencia*. Es por ello que en la realidad el *estado* es más bien lo *primero* en general, dentro de lo cual la familia se configura como sociedad civil, y es la idea misma del estado que se escinde en estos dos momentos”.

El recurso a la mediación especulativa es transparente. Hegel no sólo delinea acá los rasgos generales de la estructura interna de la *Eticidad*, sino que también ofrece la “demonstración científica” (o sea idealista) del concepto de *estado*. Su comprensión presupone la *Vermittlung* dialéctica: *familia* y *sociedad civil*, esferas que preceden a la estatal, *aparecen* como etapas condicionantes de las cuales resulta el *estado*, en el sentido de que la imagen de organización estatal que da Hegel en los *Lineamientos* contiene elementos posteriores al surgimiento de la sociedad civil misma. Pero “en realidad”, la “verdadera naturaleza” de la *familia* y sobre todo de la *sociedad civil* es la de ser “momentos ideales” (o sea que se disuelven dialécticamente en su aparente hostilidad a lo universal), fases preparatorias de la eclosión final o extroversión de su razón de ser más profunda, del *estado* como instancia totalizante y realización mundana de lo absoluto.

Que el estado “provenga” de aquello respecto de lo cual es el *Grund* o condición determinante, implica que se lo entienda no como existencia histórica contingente, como la politicidad de los nexos interpersonales, sometida a la relatividad de la historia, sino como sustancia metafísica operante desde el comienzo del movimiento, frente a la cual las etapas precedentes no pueden cumplir ninguna función autónoma. *Familia* y *sociedad civil* son los “momentos”, en que ella “se ha escindido”, el *para sí* aún imperfecto de esta fase del Espíritu objetivo, y la única legalidad que explica tal dinámica es la ya decidida en la lógica especulativa. Desde el punto de vista ético, la conciliación anhelada encuentra su cumplimiento recién en la figura final, el estado como *causa sui* y meta teleológica del proceso. Hegel acentúa la importancia de este planteo: “la Idea real, el Espíritu, que se separa en las dos esferas ideales de su concepto, familia y sociedad civil, como en su finitud, para ser Espíritu real, para sí infinito, a partir de la idealidad de las mismas” (FD, # 262). Lo absoluto se ha puesto como lo finito, pero precisamente en cuanto son “ideales”, estas esferas (generadas por la negatividad que la Idea ejerce sobre sí misma: recordemos la *Doctrina de la esencia*), se disuelven y exigen la esfera superior, su fundamento que surge de ellas no como algo condicionado sino como condicionante, el estado.

La idealización de lo finito y realización de lo infinito es el modelo metafísico que predispone el destino de aquellas figuras imperfectas, necesitadas del “Espíritu real, para sí infinito”.⁷⁴ El estado es entonces la sustancia-sujeto *ab initio* y “la mediación y apariencia”, o sea el hecho de que *aparezca* como condicionado adquiere su significado “real” (*i.e.* especulativo) a la luz de la naturaleza dialéctica de este pasaje. La *sociedad civil* —la figura alternativa que más nos interesa— representa el momento de la diferencia necesaria para pasar de la unidad simple o indistinta (la *familia*) a la universalidad enriquecida por la superación de tal diferencia y escisión, o sea por la integración del principio individualista en el marco del interés general. Desde la perspectiva “filosófica”, la particularidad egoísta (a la cual se le debe reconocer su derecho, en especial como impulso de las actividades económicas) no puede pretender más validez que la que le confiere la totalidad ética que la absorbe.

Este nexo, que es el de *economía y política*, decide la fortuna de la propuesta hegeliana. La confusión o identificación de planos (lógico, gnoseológico, político, moral y religioso), no fácilmente asimilables sin diluir su especificidad, alcanza en los *Lineamientos* su punto culminante. El esquema subya-

⁷⁴ En el párrafo siguiente leemos: “En estas esferas, en las cuales sus [*scil.* del espíritu] momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad inmediata y reflejada”, es decir, en la inmediatez de la *familia* y en la reflexión de la *sociedad civil*, “el espíritu está presente como la universalidad objetiva de los mismos, y aparece en ellos como el poder de lo racional en la necesidad (*cf.* #184), o sea, como las *instituciones* consideradas anteriormente” (FD, #263). Ya veremos cómo la libertad hegeliana no consistirá más que en esta racionalidad (especulativa) de lo necesario; concretamente: en la integración del individuo en alguna de las instituciones “mediadoras” (estamentos, corporaciones, etc.).

cente es el mismo que justifica la realización de lo divino en la eliminación de la autonomía y consistencia ontológica de lo finito. Si lo particular es fijado en un eventual aislamiento o enfrentamiento con lo universal, si lo privado no es sometido dialécticamente a lo público, si el individualismo de la sociedad civil no es “superado” en la eticidad del estado, entonces se destruye toda conexión racional entre las partes del organismo político y se aniquila la majestuosidad de la Idea. “Cuando se confunde el estado con la sociedad civil y su determinación es puesta en la seguridad y en la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés del individuo en cuanto tal* es el fin último, para satisfacer el cual los individuos se han unido, y de ello se sigue que ser miembro del estado resulta ser una decisión arbitraria de cada uno” (FD, # 258 Obs).

Hegel critica las doctrinas contractualistas del iusnaturalismo moderno. Al absolutizar la defensa de la propiedad, el estado deja de ser la instancia de armonía ética entre las partes. Asimismo, al estar escindidos el interés personal y el bienestar comunitario, la formación del estado mismo parece depender de un acto de voluntad subjetivo, de un acuerdo inter-individual, con lo cual la *politicidad natural* del hombre (herencia clásica revitalizada por Hegel) se reduce a una dimensión artificial y casi accesorio. Según estas teorías, el hombre es sujeto de derechos “antes” e independientemente de su participación en el estado. En la visión hegeliana, en cambio, semejante planteo confunde las esferas de la sociedad civil y de la eticidad plenamente realizada, subordina lo público a lo privado, el todo a las partes. Eterniza el dualismo y la escisión. La “verdadera” relación entre individuo y estado es otra, “totalmente diferente; al ser el estado espíritu objetivo, el individuo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro de él. La *unión* en cuanto tal es ella misma el contenido verdadero y el fin, y la determinación del individuo es la de llevar una vida universal” (FD, #258 Obs). Esta “vida universal” equivale a su integración en aquellas instituciones (estamentos, corporaciones, órganos político-administrativos) que conforman la estatalidad orgánica y, al subsumir la voluntad personal a lo universal, la liberan. “La racionalidad —considerada abstractamente— consiste en general en la unidad compenetrada de universalidad e individualidad”, como ya demostró la lógica, “y aquí concretamente según su contenido” (es decir, en el mundo del espíritu práctico y de la política), “en la unidad de la libertad objetiva, *i.e.* de la voluntad sustancial universal, y de la libertad subjetiva, como unidad del saber individual y de su voluntad que busca fines particulares” (*Ibidem*).

En el capítulo siguiente veremos el papel sistemático del momento de la individualidad. De todos modos, ya conocemos el mecanismo especulativo que sostiene esta propuesta ética y garantiza (al menos según la intención hegeliana) su viabilidad histórica. La mediación idealista disuelve la alteridad u oposición entre lo particular (“la libertad subjetiva”) y lo universal (“la voluntad sustancial”), llevando a la luz la naturaleza íntima de lo absoluto, antes como Idea y ahora como *estado*. Los opuestos (derecho de la particularidad y dere-

cho de la totalidad, economía y política, Euménides y Apolo) se concilian dialécticamente al establecerse entre ambos una circularidad o remisión recíproca continua, tal como acontece entre lo aparente y el fundamento esencial en la *Doctrina de la esencia*. Nos lo recuerda Hegel en la *Filosofía del derecho*:

“Es propio de las más importantes especulaciones lógicas considerar que algo determinado como momento, que al mantener una oposición tiene la posición de un extremo, por el hecho de ser simultáneamente un *termino medio* cesa de estar en oposición y se vuelve momento orgánico” (FD, #302 Obs).

La mediación reduce la oposición a apariencia. El movimiento reflexivo hace perder a lo particular su condición de algo opuesto a la universalidad, pues vuelve diáfana su condición de miembro de una alteridad sólo aparente (reflejada) con su razón de ser. Lo mismo acontece con la *sociedad civil* y el *estado*. Nos corresponde considerar entonces el ámbito en el cual el individualismo del “yo como fin último” y de la consiguiente actividad económica motivada por el egoísmo y el beneficio personal, cumplen su rol sistemático y comienzan a ser superados por la eticidad estatal. La conciliación política reposa en la mediación metafísica y la *sociedad civil* es su primer campo de realización.

CAPITULO VII

LA SOCIEDAD CIVIL (1). HEGEL Y LA ECONOMIA POLITICA

I. LA SUPERACION DEL "PLATONISMO POLITICO"

47. SIGNIFICADO SISTEMATICO DE LA "SOCIEDAD CIVIL" HEGELIANA

Con el concepto de "sociedad civil" (*bürgerliche Gesellschaft*)⁷⁵ Hegel muestra ante todo —pero no exclusivamente— la estructura económica y social delineada en los países más avanzados de Europa occidental con el desarrollo de la economía monetaria y mercantil, con la transformación de las técnicas productivas y, en general, con la difusión de la "revolución burguesa". Se trata del sistema de vida propio de aquellas sociedades que, a partir de los siglos XVII y XVIII, son pioneras en el crecimiento del capitalismo y que encuentra su expresión político-filosófica más acabada en el *liberalismo* moderno (más allá de los matices y peculiaridades de sus diversas enunciaciones).

Desde este punto de vista, que sin embargo no agota ni mucho menos —repetimos— la especificidad de este modelo, Hegel la presenta inicialmente como la sociedad del *individualismo* ("sistema de la atomística" la llama en el #523 de la *Enciclopedia*), en la cual los hombres llevan una vida en común simplemente porque no pueden prescindir de ello para satisfacer sus necesidades personales. El motor de las actividades que en ella se desarrollan es el egoísmo, la búsqueda del beneficio personal como decisión prioritaria. Una visión entonces para la cual la "parte" es más importante que el "todo", antitética a la del hombre como animal político de la tradición clásica. En ella, la independencia del átomo social se resuelve, por otra parte, en una dependencia recíproca a causa de la necesidad que todos tienen de sus semejantes, pero sin que llegue a elaborarse un sistema verdaderamente ético de relaciones interhumanas.

⁷⁵ Este concepto ha atraído el interés de la mayoría de los estudiosos de la filosofía política de Hegel en los últimos años. Cf. Solari (1931), Löwith (1949) p. 336 ss., Maspétiol (1967), Bobbio (1968), López Calera (1967-1968), Valentini (1968), Riedel (1969), aunque el artículo sobre el concepto de "sociedad civil" en Hegel es de 1962 (cf. pp. 135 a 166), y también su (1970); Salvucci (1971), Schröder (1971), Racinaro (1972), Cerroni (1974) Hortsman (1974); además de los trabajos indicados en las notas 69 y 82. Bobbio (1968) p. 23, observa que el término ya está presente en A. L. Schlöser como *Gemeinde* intermedia entre la *häusliche Gesellschaft* y el *Staat*, mientras que en Ferguson en cambio tiene prevalentemente el significado habitual en el Iluminismo de sociedad "civilizada" contrapuesta a la barbarie natural.

“La sociedad civil” —leemos en el *Agregado* al #182 de la *Filosofía del derecho*— “es una creación que pertenece por lo demás al mundo moderno, el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la Idea. Si se representa el estado como una unidad de personas distintas que es tan sólo una asociación, en ese caso se está aludiendo meramente a la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han podido llegar a comprender el estado de otro modo más que éste. En la sociedad civil cada uno es fin a sí mismo, todo lo demás no es nada para él. Pero sin la relación con los demás no puede alcanzar el ámbito de sus fines; estos otros individuos son entonces medios para el fin del individuo particular”. Si tomamos a Locke como paradigma de estos “doctrinarios” del iusnaturalismo liberal moderno, vemos que en él la coincidencia entre sociedad *natural* y esfera de las relaciones económicas interindividuales trae consigo la reducción de la sociedad *civil o política* a la función de ser el “juez imparcial” que garantiza formalmente el normal desenvolvimiento de las relaciones “naturales”.

Semejante sometimiento de lo particular a lo universal y el consiguiente desdibujamiento de la instancia moral es inaceptable para Hegel. Es erróneo atribuir a semejante unión de individuos la responsabilidad que sólo el estado ético puede asumir con relación al destino del hombre. Sin embargo la particularidad y el individualismo son una “determinación de la Idea” y como tal deben tener su reconocimiento. O sea que la *sociedad civil* cumple una función en la dialéctica sistemática como momento necesario de la totalidad espiritual. Representa el momento de la escisión o diferencia, de la contraposición (no fija, sino resoluble dialécticamente) entre el individualismo y la universalidad, instancia de alteridad interna que el estado integrará a la propia legalidad racional. Atribuyendo a la sociedad civil como su primer rasgo distintivo el espacio de lo económico, Hegel procede a distinguirla de y subordinarla al espacio ético-político del estado, el cual puede valer como totalidad racional al mantenerla como “superada”.

La figura de la sociedad civil testimonia el reconocimiento hegeliano del papel decisivo que tiene para la realización de la verdadera universalidad ética en el mundo cristiano-germánico el principio de la *persona humana*, de la *subjetividad* ignorada tanto en las comunidades arcaicas (la *polis* clásica que sin haber vivido la escisión sucumbió ante ella), como en los ilusorios intentos de revivir la unidad primitiva, constreñidos a usar la fuerza y a amputar la libertad que pretenden implantar (la *vertu* jacobina o su contra-efecto reaccionario en los teóricos de la Restauración).

Al juvenil ensueño por la mítica identidad entre lo público y lo privado en el mundo clásico, sigue una clara toma de conciencia por parte de Hegel (especialmente durante la intensa elaboración doctrinaria de Jena) de la inevitable necesidad del hundimiento de la eticidad antigua, la *Tragödie im Sittlichen* provocada por la irrupción en la ingenua armonía de la polis del principio de la subjetividad, que se realizará y expandirá en el mundo con el cristianismo.⁷⁶

⁷⁶ Sobre el ideal de la *polis* en la cultura iluminista y proto-romántica alemana, y en Hegel, cf. Rosenzweig (1920) I, p. 6 ss., pp. 13 a 15, 44 ss., 69 ss.; sobre el motivo

Esta admisión del valor de la autoconciencia aun en su contraposición a la identidad originaria, aun en su función disolvente de tal universalidad relativa o insuficiente, fue paulatinamente elaborada por Hegel y, en su significación más profunda, es la problemática que inspira la formulación definitiva de la dialéctica y del sistema, precisamente en cuanto la racionalidad en y para sí no puede ser más que la totalizante identidad de la identidad y de la diferencia, unidad dinámica enriquecida por la tensión entre la unidad imperfecta y la escisión.

Para atenernos al objeto de este capítulo digamos que la progresiva aceptación hegeliana de la instancia de lo negativo y su articulación en el plano lógico-metafísico no podían no tener una decantación correlativa en el plano ético-político. Con la noción de "sociedad civil" y de su correspondencia dialéctica con el estado en el marco de la totalidad ética, Hegel sella su alejamiento de ciertos ideales juveniles (compartidos con tantos intelectuales alemanes ante el impacto de la revolución francesa)⁷⁷ y la toma de conciencia de la complejidad de las relaciones sociales modernas. El *abandono del platonismo político* (tan fuerte en el *System der Sittlichkeit*, por ejemplo) sintetiza este cuestionamiento personal y su consiguiente incidencia en el desarrollo de la doctrina.

48. EL INDIVIDUALISMO Y EL PRINCIPIO DE LA PERSONALIDAD

Con esta idea del "abandono del platonismo político" queremos indicar el reconocimiento hegeliano de la imposibilidad de proponer en la situación contemporánea la armonía que habría existido en la *polis* griega, y asimismo la admisión de la necesidad de conceder al individualismo su derecho insuprimible. El núcleo de la problemática política de Hegel reside en la manera de compatibilizar este reconocimiento con un esquema que, sin embargo, permita realizar en las condiciones de su época el presupuesto clásico del privilegio del todo sobre las partes (cf. Aristóteles, *Política*, 1253 a 20-25; *Metaphys.* VII, 10, 1035 b 23-31). En tal sentido, la *Observación* al # 185 de los *Grundlinien* es un texto ejemplar de la lectura hegeliana de la mal llamada "utopía" platónica y del significado que Hegel atribuye al advenimiento del cristianismo como portador del principio de la "personalidad" y de la autonomía de la voluntad moral, desconocido en las comunidades arcaicas:

de la tragedia clásica como enfrentamiento entre los derechos de la familia y de la *polis*, y la tragedia moderna como disociación entre *bourgeois* y *citoyen*, cf. asimismo Rosenzweig (1920) I, p. 163 ss. y II, pp. 97 a 100. A. Negri (1962) observa que en la lectura hegeliana, las Euménides (instancias de lo privado y por ende del deber ser) ceden en demasia a la luminosidad ético-política de Apolo: más que conciliación habría sojuzgamiento del individualismo; Cesa (1977) considera en cambio que la moralidad mantiene sus prerrogativas ante la eticidad colectiva. Lukacs (1948) p. 555 ss., destaca el significado de sometimiento de la economía al estado que el joven Hegel expresa mediante las vicisitudes de la *Orestíada* y *Antígona*.

⁷⁷ Aún impregnado de kantismo, en abril de 1795 Hegel pronostica a Schelling que "con la difusión de las ideas sobre cómo debe ser todo, desaparecerá la indolencia de la gente sería que toma todo por eterno".

“El desarrollo autónomo de la particularidad (cf. #124 *Obs.*) es el momento que se presenta en los estados antiguos como la corrupción que irrumpe en las costumbres y la razón última de su decadencia”.

En la ciudad del evo clásico, observa Hegel, los lazos comunitarios estaban reforzados por una religiosidad inmediata y por una consonancia primitiva entre la voluntad de cada uno de los miembros y la de la comunidad toda; los hombres actuaban noblemente porque a ello habían sido enseñados por las costumbres; la regla de comportamiento moral era el *ethos*, el hábito asentado en la tradición, verdadero por ser natural y capaz de suscitar un cumplimiento pre-reflexivo. En tales comunidades lo público y lo privado coincidían también con naturalidad porque no había surgido aún la idea de una eventual dualidad de intereses entre el *yo* y el *nosotros*. Sin embargo, al sustentar tal armonía ingenua en una “intuición natural *originaria*” (*Ibidem*) más que en la fatiga del concepto, no pudieron soportar el embate del egoísmo, de la “escisión y de la infinita reflexión en sí de la autoconciencia” (*Ibidem*).

Sin que importe ahora evaluar la verosimilitud o fidelidad de esta imagen, sino tener en cuenta su condición de modelo socio-político adoptado como término de referencia para diagnosticar el presente y pronosticar un decurso de la historia, encontramos la interpretación hegeliana del estado platónico altamente ilustrativa de su visión personal de la *razón en la historia* y de los cuestionamientos y avatares ideológicos que subyacen a su propia propuesta política. La incapacidad de la “bella unidad” clásica es justamente la de ser sólo bella y no conceptual o especulativa en sentido pleno. Ella carecía de “la fuerza verdaderamente infinita que reside sólo en aquella unidad que deja que la *oposición* de la razón *se agudice al extremo* y así la domina, conservándose en ella y dándole cohesión en sí” (*Ibidem*), como hará en cambio el *estado* de los *Lineamientos*. En su indiferencia, la totalidad griega ignoraba —en vez de superar dialécticamente— la diferencia, el momento de la escisión que no puede estar excluido del todo pues, si ello aconteciera, la conciliación sería incompleta.

Platón no supo oponer al individualismo disolvente más que una eticidad justa pero autoritaria, sin ver que la unidad no se impone con la fuerza. La superación especulativa de la disgregación consiste, en cambio, en que el espíritu, sujeto de la historia, desarrolle en su seno y hasta sus extremas consecuencias la escisión, para que ésta se revierta dialécticamente en unidad recompuesta y la diferencia sea absorbida (eliminada-conservada) en la omnicomprensividad del espíritu mismo. “Platón expone en su estado” —continuamos con el mismo paso— “la actividad substancial en su *belleza* y *verdad* ideales; pero respecto del principio de la particularidad autónoma, que había hecho irrupción en la eticidad griega de su época, no pudo llegar a nada más que contraponerle su estado sustancial y excluirlo, primero en sus principios —la *propiedad privada* (cf. #46 *Obs*) y la *familia* y luego en su ulterior conformación como arbitrio personal, elección de un estamento, etc.”. No hay en *La república*, según Hegel, nada de lo que suele calificarse de “utópico”; no es un deber ser ajeno a la realidad o un proyecto de ardua realización. Por el contrario, Platón describe

allí los rasgos esenciales de una comunidad orgánicamente estructurada; asimismo, expone la amenaza que para ella representa aquello que ha excluido e ignorado en su propia base de sustentación: el individualismo. Platón rechaza con la fuerza y el autoritarismo (y por ello su esfuerzo está destinado al fracaso) el principio del que no sabe dar cuenta el mundo antiguo y que está irrumpiendo y anunciando una nueva época histórica. “El principio de la *personalidad autónoma en sí infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que surge en la interioridad con la religión *cristiana* y exteriormente —en consecuencia, ligado a la universalidad abstracta— en el mundo *romano*, no encuentra su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real” (*Ibidem*).⁷⁸

El mundo griego lo ha ignorado. Su integración en un esquema que no lo excluya ni lo absolutice es fruto de una “reflexión filosófica” cuya “profundidad” sólo podía vislumbrarse en la época contemporánea (*Ibidem*). ¿Cómo armonizar la instancia típicamente moderna de la subjetividad e individualismo, de la personalidad fundada en la libertad de la autoconciencia, de una razón que se erige (frente a la tradición) como único tribunal de su actividad teórica y práctica — todo lo cual coincide en Hegel con la particularidad del *propietario privado* en la acepción que la realidad y la economía política saben darle; ¿cómo armonizar entonces esta instancia con una articulación política totalizante y organicista, que la conserve pero absorbiéndola, que la respete pero plegándola a las exigencias del interés comunitario? Esta cuestión condujo a Hegel no sólo a la elaboración de una metafísica idealista que resuelve el nexo entre lo particular y lo universal valiéndose de la mediación especulativa y extrapolando luego tal “conciliación” a todos los ámbitos del sistema, sino también al estudio de los aspectos económicos y sociales de la esfera que le asigna al particularismo en el edificio sistemático: la *sociedad civil*.⁷⁹

⁷⁸ Además de la *Observación* al #185, es oportuno considerar también la *Observación* al #124: “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es igual, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de viraje entre la *antigüedad* y la época moderna. En su infinitud, este derecho está expresado en el cristianismo y transformado así en principio universal efectivo de una nueva forma del mundo”. Cf. asimismo el *Prefacio*, donde Hegel afirma que “la república platónica —que suele ser considerada como enunciación proverbial de un *ideal vacío*— no es más que la captación esencial de la naturaleza de la unidad griega”, pues lo que Platón pretendió con su construcción política fue dominar “el principio más profundo” de la “libre personalidad infinita”, que estaba disolviendo la eticidad primitiva (FD, *Pref.*, p. 24). Cf. también la *Observación* al #46 y los *Agregados* a los #184, #185 y #162. Sobre la evaluación histórico-filosófica del Cristianismo por parte de Hegel, cf. Rosenzweig (1920) I, p. 197 ss.; II, p. 78 ss., quien destaca el pasaje de la problemática de la igualdad, en el joven Hegel, al de la justicia como reconocimiento e integración de la propiedad privada en el *totum*, o principio de la subjetividad cristiana, en las obras sistemáticas; asimismo cf. Löwith (1949) p. 72 ss. Un texto decisivo sobre esta racionalidad especulativa del cristianismo es el #482 y su *Observación* de la *Enciclopedia*.

⁷⁹ “Conservada en el orden objetivo en conformidad a él y al mismo tiempo en su derecho, la particularidad subjetiva deviene principio de toda unificación de la sociedad

II. EL "SISTEMA DE LAS NECESIDADES"

49. EL TRASFONDO HISTORICO

La *sociedad civil* surge ante la disolución de la unidad basada en vínculos de sangre, inmediatos, es decir ante la introducción de la diferencia en la unidad primordial: "los momentos ligados en la unidad de la familia, en cuanto idea ética que está aún en su concepto, deben ser separados de éste y alcanzar realidad autónoma: el estadio de la *diferencia* (...). Esta relación reflexiva expresa entonces ante todo la pérdida de la eticidad, (... y) al ser como esencia necesariamente *lo que aparece* (...), constituye el *mundo fenoménico* de lo ético: la sociedad civil" (FD, #181)

Además de la referencia directa a la *Doctrina de la esencia* como módulo lógico subyacente,⁸⁰ Hegel resalta acá cómo la función doctrinal del segundo momento de la *Eticidad* consista en conceder su derecho a la "diferencia" que disuelve la inmediatez pre-reflexiva prevalectante en la familia. En este mismo párrafo destaca también cómo lo universal, si bien no es aniquilado —no podría serlo— por la irrupción de la escisión, permanezca de todos modos *en sí*, imperfectamente presente, oculto por el caos de acciones desorgánicas, atómicas, envuelto en una dialéctica imperfecta e insuficientemente racional pues no llega a "superar" (a la manera especulativa) lo particular.⁸¹

En esta sección Hegel da una descripción rica en sugerencias de la red de nexos interpersonales vigentes en una sociedad de productores privados independientes, una sociedad en la cual el intercambio tendiente a satisfacer las necesidades individuales se opera bajo la forma del *mercado*. El modelo hegeliano del "sistema de las necesidades" resulta ser así la transcripción idealista de la temática de la economía política clásica. En ambos casos (aproximación especulativa y aproximación científica, con sus límites y virtudes), el objeto es el mismo: la sociedad capitalista de la época, en cuanto sistema donde la instancia de universalidad, de nexo comunitario o entrelazamiento de "la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica" (FD, #183) de cada ciudadano con los de los demás, surge como armonía necesariamente relativa a partir de la inevitable y efectiva desarmonía entre los mismos miembros de esa sociedad. Para Hegel, esta ligazón entre las partes del todo funciona como *necesidad ciega*, ajena a la conciencia de los sujetos del proceso, y se configu-

civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo racionalmente necesario en la sociedad civil y en el estado acontezca simultáneamente como *mediado por el arbitrio*, es la determinación más cercana a lo que en la representación común se llama libertad" (FD, #206 *Obs*).

⁸⁰ En la cita transcripta hemos omitido la remisión que Hegel hace a los correspondientes párrafos de la *Enciclopedia*: #112, #131 ss. (de la tercera edición).

⁸¹ "La universalidad tiene aquí como punto de partida la independencia de la particularidad y, desde este punto de vista, la eticidad aparece así como pérdida (...). Tiene lugar ahora la relación por la cual lo particular debe ser lo que me determina antes que cualquier otra cosa, y de tal modo se elimina la determinación ética" (FD, #181 *Agreg*).

ra como un “estado exterior, estado de la necesidad y del entendimiento” (*Ibidem*). Las partes se hallan en oposición porque la sustancia vive aquí su “escisión” en “momentos” que alcanzan una “existencia propia”, entrando en colisión más o menos abiertamente (*cf.* FD, #184). De este conflicto en y del mercado nace sin embargo la consonancia de intereses, en parte en virtud del proceso mismo (y será, dijimos, una armonía relativa y perjudicial para la “masa” de la población), en parte por la acción de lo éticamente superior. Como veremos, esto último será lo determinante.

50. LA DIALECTICA DE LAS NECESIDADES

Hegel no se limita a una descripción de una realidad nociva para la integridad de la sustancia ética. Fundamentalmente denuncia sin ambages (aunque también desde su peculiar óptica idealista) las consecuencias sociales y morales conexas a tal situación. El “sistema de las necesidades” es un motor alimentado con el combustible del egoísmo. Por ello, y en plena conciencia del derecho de la subjetividad, Hegel no postula su eliminación, pero critica duramente su absolutización unilateral, el afán desmedido de satisfacer lo personal desinteresándose de lo general: “la particularidad para sí, al ser por un lado satisfacción desenfrenada de sus necesidades, del arbitrio contingente y del deseo subjetivo, en su gozo se destruye a sí misma y destruye su concepto sustancial. Por otro, al estar infinitamente enardecida y en total dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio, pero también limitada por el poder de la universalidad, es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias” (FD, #185).

De haber un movimiento *abierto* en el sistema cerrado y concluyente del idealismo hegeliano, ese no es otro que el representado por las dialécticas de las necesidades (*Bedürfnissen*) y de la polaridad miseria-riqueza en la sociedad civil; figuras éstas que alimentan una tensión que permanece irresuelta por la falsa (arbitrariamente concedida) movilidad de la sustancia-sujeto.

Atraído por la dinámica real del objeto que tiene ante sí y a su vez motivado a negar la naturaleza esencial de tal realidad para poder integrarla en un ámbito “ético” superior, Hegel logra ofrecer una visión global de esa alternancia ininterrumpida de deseos y satisfacciones —inagotables aquéllos, provisionarias éstas—, que da impulso a la actividad productiva de la sociedad industrial moderna. A diferencia del animal (con un número *limitado* de necesidades y de medios para satisfacerlas), el hombre es la universalidad del deseo continuo; su actuar está caracterizado por “la multiplicación de las necesidades y de los medios y luego [... por] la descomposición y diferenciación de la necesidad concreta en partes y lados individuales, los que a su vez se transforman en distintas necesidades *particularizadas* y por ello más abstractas” (FD, #190). Un *perpetuum mobile* en el que la necesidad y el deseo se reciclan a sí mismos. Satisfacerse es generar nuevas insatisfacciones y de este modo promover el desencadenamiento (también ininterrumpido y *aparentemente* ingobernable) de las fuerzas productivas sociales. Necesidades y medios proliferan al unísono, generándose recíprocamente. Los medios se vuelven “fines relativos” y las

necesidades, "abstractas" (FD, #191). "Por último, no es más la necesidad lo que debe ser satisfecho, sino la opinión, y es propio de la cultura descomponer lo concreto en sus particularidades" (FD, #190 *Agreg.*).

La elevación y educación del hombre a partir de su condición natural y casi animalesca pasa entonces por esta fatiga de la *cultura* y del *trabajo*, impulsada por la dialéctica de la "necesidad" y el "medio". Por ser llevada a cabo por el entendimiento, conduce a la abstracción de lo "inmediato", es decir a la multiplicación y parcialización de lo natural (lo inmediato) como único instrumento formativo que el hombre ha sabido forjarse para elevarse por encima de la inmediatez misma (cf. FD, #190 *Agreg.* y #194).

Retomaremos luego esta temática. Observemos ahora que el propósito de estos parágrafos es fundamentalmente destacar el efecto que produce la tensión no suprimida entre individualidades insatisfechas ("satisfacción contingente" de lo necesario y de lo contingente, leímos en el #185) o resuelta insuficientemente (como mera universalidad "externa"); un efecto que para la visión ética hegeliana es el reverso negativo del impulso y desarrollo social que el egoísmo genera con su dialéctica:

"En estas oposiciones y en su complejidad, la sociedad civil ofrece el espectáculo del libertinaje, de la misera y de la corrupción física y moral común a ambas" (FD, #185).

La denuncia es sin medias tintas. En el *Agregado* correspondiente, se recalca el "libertinaje desmedido" y la "mala infinitud" del deseo infinito, que se corresponden dentro del mismo espacio social con el polo antitético de la "privación e indigencia", igualmente desmedidas. Pese a que el cuadro de este desequilibrio y desarmonía está pintado dentro del marco descriptivo de la respuesta platónica a la acción disolvente del individualismo en la eticidad clásica, sus tonalidades oscuras cubren imágenes más modernas. Detrás de o conjuntamente con esta ilustración histórico-filosófica, Hegel alude a las sociedades capitalistas más avanzadas de su tiempo —como la inglesa, pionera de la revolución industrial (cf. FD, #245 *Obs.*)—, las que juzga como la deformación de aquello que sólo en el estado ético encontrará su canalización orgánica. La deformación o absolutización individualista consiste en que se permita la persecución del interés personal sin que ello se articule conscientemente con los requisitos comunitarios; en que la integración social del trabajo personal sea fortuita, entendido éste tanto como actividad (el desempleo es prueba de ello) cuanto como producto (las crisis revelan el defasaje producción-consumo); en que la satisfacción de las necesidades sea en consecuencia contingente, pues todo depende de la mecánica supra-individual del mercado; en el maquinismo visto como atrofia de las potencialidades creativas del hombre; en la polaridad clasista y en el surgimiento de una gran masa de asalariados que, en su desorganización, ven su subsistencia amenazada por los imprevistos de los mecanismos económicos; en la plebe que sobrevive alienada respecto de todo sentimiento ético, etc. *Todos* estos rasgos encuentran su reconocimiento filosófico

en el sistema, índice elocuente de la receptividad hegeliana de una problemática contemporánea.

51. EL RECONOCIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD

La degradación moral conexas al gran desarrollo productivo moderno obedece a una mediación imperfecta entre lo particular y lo universal, por la cual el primero se compone sólo exterior y contingentemente con el segundo, que sin embargo lo sostiene. Al individuo egoísta, lo incondicionado se le aparece como condición o medio para alcanzar sus objetivos particulares: "como ciudadanos de este estado [de la necesidad externa], los individuos son *personas privadas* que tienen como fin su interés personal. Al estar mediado por lo universal, que se les aparece como *medio*, este fin puede ser alcanzado por los individuos sólo si ellos determinan de una manera universal su saber, su querer y actuar, y se convierten en *miembros* de la cadena de esta conexión" (FD, #187).

La clave de esta problemática está en la manera como el individuo se integra en la conexión y se vuelve miembro de una totalidad que, por preceder a la del *estado*, es relativa e inestable. Ello se opera en un doble plano: a) el del desarrollo del proceso económico mismo; y b) el de la estructuración de las "diversas particularidades" (los individuos) en instituciones que *reflejan* la eticidad superior (estamentos, corporaciones, órganos administrativos).

Con relación al primer aspecto, Hegel acoge y comparte los resultados teóricos de una ciencia eminentemente "intelectualista", la *economía política*, pues es consciente de que sólo ella puede ofrecerle los instrumentos conceptuales adecuados para la interpretación de la socialidad peculiar del *bourgeois* moderno (cf. FD, #190 *Obs*). Hegel participa entonces del credo básico de la ciencia económica de su época. Pese a que el *sí mismo* es lo primero para el individuo que actúa movido por sus necesidades, la fuerza del proceso generado por la infinitud de impulsos egoístas es tal, que arrastra a cada uno de los miembros constriéndolos a todos a someterse a lo universal. Es decir, objetivamente y más allá de sus conciencias particulares, los individuos están inmersos en una dinámica que conduce a la realización armónica —al menos en un grado considerable— del interés general. El cual coincide así con el del Logos: "el interés de la Idea no reside en la conciencia del miembro de la sociedad civil", mas el proceso se desarrolla igualmente, *por encima* diríamos de sus mismos participantes (cf. FD, #187).

En cuanto al segundo aspecto, observemos que esta recepción está condicionada por la finalidad que anima el proyecto hegeliano, que no es precisamente la de un analista desinteresado, sino la de quien busca incidir políticamente en la marcha de los acontecimientos para modificarla, aun cuando dé a esta intervención regeneradora la forma de un discurso especulativo sobre lo "verdaderamente racional" y, a su manera, "objetivo". Dicha finalidad ética se traduce —como veremos— en la atribución de una función *correctiva* a determinadas instituciones operantes en la *sociedad civil* misma y que preparan el pasaje al *estado*.

En resumen: Hegel buscará corregir esta armonía intelectualista, a causa de la imperfección congénita de la misma (el individualismo excesivo), a través de esquemas organicistas menos aleatorios, en la medida en que expresarán la acción ética de la verdadera universalidad; de todos modos, un presupuesto firme de su doctrina es el reconocimiento del respeto que la totalidad sustancial debe tener para con la particularidad de la conciencia individual. Juicio negativo, el suyo, sobre los efectos a los que conduce la abstracción y unilateralización del principio de la libertad del individuo; pero también madurez o prudencia (respecto de algún ensueño juvenil), que nos atestiguan la conciliación de Hegel con su época y su confianza en que la razón prevalece sólo si respeta lo que es más hostil a sometersele.

Se tratará entonces de llevar al terreno práctico la “mediación que se elimina a sí misma”, encauzando el atomismo y la dialéctica de las necesidades mediante la acción superior de lo ético, haciendo prevalecer lo político sobre lo económico y dando a éste su justa dimensión en el marco de aquél. ¿Cómo? *Hic Rhodus*. Esta es la “rosa” que puede hacer “saltar” la conciliación filosófica y Hegel sabe que su proyecto, en el fondo de la intención que lo anima y más allá de la pirotecnia verbal de sus polémicas, está tan igualmente modelado como un *deber ser* frente a la indocilidad de lo real, como otros que él critica por el mismo motivo.

III. HEGEL Y LA ECONOMÍA POLITICA CLÁSICA ⁸²

52. IMPORTANCIA DEL TEMA

El “sistema de las necesidades”, primer aspecto de la sociedad civil hegeliana y exposición de “la mediación de la necesidad y satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás” (FD, #188),⁸³ nos pone ante la cuestión del nexo entre la propuesta hegeliana y la economía política, ciencia que enfoca al hombre precisamente como miembro de la *civil society*, es decir, en sus relaciones interpersonales como productor de riquezas y partícipe de la división del trabajo y de una determina-

⁸² La cuestión de “lo económico” en Hegel —respecto de la cual se ha pasado desde la *quasi* desatención a la exagerada atribución de una importancia decisiva en la formación del pensamiento hegeliano (valga Solari (1931) en cambio como ejemplo de equilibrio interpretativo)—, es objeto de análisis de gran parte de la literatura reciente, en conexión lógica con el tema de la sociedad civil (cf. nota 75). En tal sentido, cf. Himmer (1928), Kraus (1931), Höhne (1931), Lukacs (1948), Hyppolite (1951), Chamley (1963), (1965) y (1969), Salvucci (1966), Barcella (1967), Riedel (1969), pp. 75 a 99 y (1970), Consiglio (1969), M. Rossi (1970 a) pp. 334 a 360 y (1970 b) pp. 197 a 238, *Hegel-Jahrbuch 1971*, Bodei (1972) y (1975 b), Königson (1974), Barale (1975), Veca (1975), Racinaro (1975), D’Hondt (1977).

⁸³ Los otros dos momentos, cuya función sistemática es predisponer para la eticidad aquello que de “inorgánico” pervive en el sistema de las necesidades, son la *Administración de la justicia y la Policía y corporaciones*.

da estructura clasista (con todos los fenómenos conexos a su actividad laborativa: intercambio, valor, dinero, crisis, colonialismo; cf. FD, #189 a #204, #243 a #248). Aunque una consideración detallada de esta temática nos alejaría del propósito de este trabajo (indicar el motivo lógico-metafísico operante en las articulaciones fundamentales de la *Filosofía del derecho*), su importancia nos obliga a esbozar algunas ideas sobre esta relación entre Hegel y la economía política clásica.

Los resultados alcanzados por la *Hegelforschung* impiden poner en discusión el peso que ha tenido en la génesis y en la posterior elaboración del sistema la lectura de los primeros analistas de la sociedad moderna: Ferguson, Mandeville, Steuart, Adam Smith, junto a Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau y Kant y, ya en la madurez, Say, Ricardo, tal vez Sismondi.⁸⁴ Por lo demás, en el ambiente cultural germano —ansioso por conocer en los libros lo que la realidad circunstante aún no podía ofrecerle—, estas doctrinas se difundían directamente a través de traducciones o en reseñas y artículos, siendo sus principales agentes de divulgación los exponentes de la *Popularphilosophie* (Garve, Schlosser, Abbt, Iselin).⁸⁵ Ello hace comprensible que Hegel se haya visto atraído e incitado por las circunstancias históricas (la revolución y el napoleonismo, el industrialismo) a prestar atención creciente a una corriente de pensamiento que describía la situación contemporánea con categorías realistas. A su vez, esta recepción suscita en Hegel la necesidad de mediar estas doctrinas (“intellectualistas”) con la otra vertiente formativa de su pensamiento, preponderante y antitética al liberalismo: la tradición clásica de raíz platónica y aristotélica, la idealización de la virtud antigua, la primacía del todo sobre las partes.

⁸⁴ Bernard MANDEVILLE, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, London 1714 (revisado y ampliado en sucesivas ediciones); David HUME, *Essays, Moral and Political*, volumen I, Edinburgh 1741, volumen II, Edinburgh 1742; Sir James STEUART, *Inquiry into the Principles of Political Economy*, Edinburgh 1767 (una traducción de esta obra se publicó en Tübingen entre 1769 y 1772; Rosenkranz (1844) p. 86, informa que Hegel escribió un comentario a la misma entre febrero y marzo de 1799); Adam FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1767, cuya traducción fue publicada en Leipzig en 1768, y conocida por Hegel en sus años juveniles (cf. Rosenkranz [1844] p. 14); Adam SMITH, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, London 1776 (utilizada por Hegel en sus lecciones de 1803-1804; Merker [1980] p. 222 nota 21, aclara que la edición que usó Hegel no es la traducción de Garve, Breslau 1794-1796, sino una en inglés impresa en Basilea en 1791); Jean-Baptiste SAY, *Traité d'économie politique*, Paris 1803 (el subtítulo de este tratado, que difundió en Europa el pensamiento de Smith, es: *Simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*); David RICARDO, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, London 1817 (su divulgación continental es posterior a la traducción francesa en 1818, época en que el “pensamiento económico” de Hegel está ya definitivamente formado; sin embargo, en 1810 Napoleón había hecho publicar en *Le Moniteur* la traducción de un artículo de Ricardo aparecido un año antes en el *Morning Chronicle* sobre el *High Price of Bullion*, que Hegel puede haber conocido; cf. Bodei [1975] p. 75, nota 106); J.-C. L. Simonde de SISMONDI, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris 1819, pero donde desarrolla las ideas ya expuestas en el artículo “Political Economy” de 1815 para la *Edinburgh Encyclopedia* de Brewster.

⁸⁵ Cf. Riedel (1969) p. 77.

53. LA RECEPCION DE LA CIENCIA ECONOMICA EN LA ELABORACION DEL SISTEMA

Los escritos "teológicos" juveniles son el fruto de quien visualiza en el análisis del fenómeno religioso, con todas sus conexiones políticas y sociales que configuran una suerte de proto-filosofía de la historia de la humanidad, un amplio campo de estudio o, mejor aún, el *único* en el que se decide la significación de la filosofía misma. La temática dominante en ellos es la del *destino* del *Volkgeist*, lo cual presupone el drama de la *escisión* y el anhelo de *conciliación*; correlativamente, la fuerza del *amor* y la *vida* como esbozos de dialéctica y primeras tentativas de recomposición totalizante. Todas estas meditaciones se articulan sobre el fondo concreto que les ofrece la actitud del hombre ante la naturaleza, el trabajo y la propiedad. Sin esta última proyección "económica", que no es accesoria sino consustancial al pensar del joven Hegel, sería imposible comprender el significado existencial profundo de los otros temas, como tampoco las categorías y vivencias filosóficas de obras posteriores.

En los primeros trabajos jeneses más ligados a esta problemática (el *Sistema de la eticidad*, el *Artículo sobre el derecho natural*) y en los *cursos* sobre el "espíritu" (1803-1804 y 1805-1806),⁸⁶ Hegel acentúa la importancia (en su contenido y por ende también en su ubicación sistemática) del momento económico, porque ve en él uno de los polos en torno al cual giran los elementos más hostiles a someterse a la conciliación y que plantean así el dilema que él se siente destinado a resolver con su filosofía. El problema político, que a lo largo de los años de elaboración conceptual (Berna, Frankfurt, Jena) se interseca con lo religioso y lo metafísico e inspira la estructura dialéctica y la tónica organicista del sistema, es el motivo de la *conciliación entre ética y economía*, del necesario prevalecer de la universalidad sobre la particularidad del egoísmo individual. Pero con la peculiaridad de que esta integración no implique el inútil (e impracticable) restablecimiento de una unidad ignara de la "diferencia", es decir, de una unidad que rechace el moderno principio de la subjetividad y de la propiedad privada.

Estos presupuestos explican la configuración heterogénea, a la vez realista y metafísica, que tendrá el *estado* de los *Lineamientos: unidad dialéctica* (totalidad presupuesta en el comienzo mismo de la ciencia del derecho como "propiedad abstracta" y que se va configurando sucesivamente hasta culminar en lo racional en y para sí de la idea ética) *de la unidad* (lo político en su sentido técnico de cuadro institucional y de diligencia gubernativa) y de la *no-unidad* (lo económico, el "reino animal del espíritu" del obrar individualista).

El resultado de esta fatiga conceptual, ya alcanzado en la *Fenomenología* y luego articulado en las obras sistemáticas, es la aceptación de las categorías

⁸⁶ Sobre la evolución de la problemática "económica", en sentido lato, durante los años de Jena, cf. Rosenzweig (1920) I, p. 147 ss., Chamley (1963) pp. 15 a 56, (1965) y (1969), Barcella (1967), M. Rossi (1970 a), p. 334 ss., Bodei (1975).

de la economía política como ilustrativas de la realidad contemporánea, y su disposición y elaboración funcionalizadas a las pautas generales del sistema. Queremos subrayar lo siguiente: lo que la descripción gana en adherencia a lo fáctico y en historicidad menos especulativa al recibir el aporte de un pensamiento típicamente iluminista, se cumple sin embargo dentro de los canales comprensivos determinados por la tradición clásica, cuya influencia es determinante del matiz ético que en última instancia tiene el discurso hegeliano.⁸⁷ Ello implica la convivencia de dos líneas de pensamiento no fácilmente conjugables, creándose así una tensión que repercute a lo largo de todo el proyecto de Hegel y que se agudiza en la sección que estamos considerando.

Hegel sabe que es imposible restaurar el nexo entre lo público y lo privado que imagina como propio de la *polis* arcaica, pero su intención de recomponer la escisión provocada por el derrumbe de tal unidad ante el embate del individualismo parece provocar una distorsión peculiar en su interpretación de los análisis de la ciencia económica. La influencia que ésta tiene sobre Hegel se traduce de hecho (*i.e.* en la doctrina) en una utilización digamos "fibre" de la misma o, mejor, subordinada a la legalidad especulativa en vez que a los cánones metodológicos de dicha ciencia; lo cual significa simultáneamente una *restricción* en los alcances problemáticos de las cuestiones abiertas por la Economía política. Es como si Hegel se contentara con el aspecto exterior y meramente descriptivo e interrumpiera su recepción de tales doctrinas cuando, para mantener la coherencia con el curso conceptual que ellas imponen, se vería obligado a desechar su visión ética personal, su propósito deóntico. O sea que Hegel es receptivo de las enseñanzas de la ciencia económica sólo hasta el punto en que las mismas dan pie a una denuncia y a una visión pesimista de la realidad, a perspectivas "subversivas" no encuadrables dentro de los límites que la *Eticidad* exige para poder ejercer su función "conciliante".

Hegel acepta entonces la ilustración de la legalidad inmanente de lo económico, la "naturalidad" de las leyes del movimiento social tal como las expone la Economía política clásica, y lo hace sin ocultar los rasgos negativos que caracterizan la realización efectiva de tales leyes (el "libertinaje", la "miseria" y la "corrupción física y moral" propios de la sociedad civil). Pero rechaza la posibilidad de cuestionar las conclusiones de semejante legalidad "natural"

⁸⁷ Destacan la influencia aristotélica Rosenzweig (1920) II, p. 85 ss., Basch (1927), Chamley (1963) p. 54 y (1969) p. 147, Riedel (1969) p. 18 y *nota* 10, y en general pp. 11 a 41. Ilting (1963-1964) en especial pp. 43 a 48, acentúa esta influencia al punto de hacer depender la elaboración hegeliana de todo el material doctrinario de la *Rechtsphilosophie* (jurídico, político y económico), como así también la comprensión de la sociedad moderna que ella refleja, de la recepción de la teoría de Aristóteles. Bodei (1972) p. 440 *nota* 121, observa en cambio que la utilización de investigaciones socio-económicas en términos "filosóficos" no implica que ello obedezca exclusiva y decisivamente a la influencia de módulos aristotélicos. Cf. también Haym (1857) p. 377. Sobre la línea de pensamiento que, desde Platón y Aristóteles y a través del medioevo cristiano, llega al Idealismo alemán y se caracteriza por postular la relatividad de lo económico frente a lo político y el sometimiento del individualismo a lo comunitario, cf. Sauter (1928).

desde posiciones que a él le resultan unilaterales y disolventes; su corrección por el contrario debe ser obra de las instituciones éticas que concretizan históricamente la mediación "racional". Llegado al punto en que la economía política, con su intelectualismo, puede generar una protesta no canalizable en términos de la eticidad idealista, Hegel pasa a combatirla. La clarividencia del entendimiento se vuelve miopía, "fastidio moral" (FD, #189 *Obs*) que atenta contra el organicismo estatal porque ignora las instituciones mediadoras y la componibilidad de lo individual con lo general en el estado.

Esta dualidad, si por un lado revela la complejidad de la actitud hegeliana ante estos problemas, por otro genera una tensión que pervive irresuelta en un cuerpo doctrinario que tiene como uno de sus componentes esenciales los contenidos de la ciencia económica moderna. Subsiste entonces, en nuestra opinión, un hiato entre las dos vertientes del pensamiento de Hegel, una integración incompleta, tal vez por ser imposible en los términos del estado ético hegeliano.⁸⁸ La síntesis propiciada entre el organicismo clásico y el individualismo moderno en un modelo que concede demasiado a la contingente y transeúnte como para valer cual *racionalidad realizada*, parece exigir de Hegel un compromiso sólo relativo con las cuestiones teóricas más importantes suscitadas por la fuente conceptual a la que acude. La solución propuesta por Hegel trunca el desarrollo de la temática socio-económica en el punto en que más deseable sería su profundización; la articulación teórica de la organización estatal taponan el discurso digamos "económico", sin que por lo demás la superación ética parezca alcanzar más fuerza que la de la prosa idealista.

IV. CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA "DESCRIPCION FENOMENOLOGICA" DE LO ECONOMICO

54. RACIONALIDAD DE LA CIENCIA ECONOMICA

Pasemos a detallar las consideraciones precedentes acudiendo a los textos relativos. Decíamos que Hegel comparte con la economía política clásica la creencia en que un grado de universalidad o armonía de los intereses individuales contrapuestos en el mercado se alcanza de modo automático, es decir prescindiendo de la voluntad de los competidores y en virtud tan sólo del curso "natural" del proceso económico.⁸⁹ O sea que reconoce que el movimiento

⁸⁸ Remitimos a las importantes consideraciones de M. Rossi (1970 b) pp. 209 a 211, quien señala una actitud bivalente de Hegel ante la economía política. Por un lado acepta la exposición que esta ciencia hace de la realidad social burguesa como regida por leyes eternas y naturales; por otro, rechaza su intelectualismo cuando éste puede dar lugar a cuestionamientos del ordenamiento socio-político, alegando que semejante "fastidio moral" es fruto de un pensar "abstracto".

⁸⁹ Famoso y paradigmático es el siguiente paso de Adam Smith: "Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada

social en su conjunto goza de una racionalidad intrínseca, precisamente como "sistema de las necesidades". Pese al individualismo aparentemente disolvente de todo ordenamiento, la universalidad mantiene su fuerza cohesionante, puesto que el extremo de la particularidad llevado por su propio impulso se revierte en el de la dependencia recíproca, y en esta dependencia se configura como sistema. Bajo el impulso de los fines egoístas, que llevan a cada individuo a privilegiar conscientemente la satisfacción personal sin preocuparse efectivamente por lo general (*ni poder hacerlo: el mercado es insondable*), se forma espontáneamente una red de intereses armonizados, "un sistema de dependencia multilateral, de tal suerte que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamenta en ellos y sólo en esta conexión se encuentran realizados y asegurados (FD, #183).

Si prescindimos por el momento de lo relativo a la "existencia jurídica" (que constituye el aspecto complementario a lo económico en sentido estricto), vemos que esta imagen de la interdependencia involuntaria que reinaría *naturalmente* entre la "subsistencia y bienestar" de cada uno de los individuos, es similar al esquema básico de la ciencia económica moderna. El punto de partida de esta sección de los *Lineamientos* es común a todos los tratados de la época: *el productor privado e independiente*. Por ende, Hegel no puede ignorar el conflicto que se desarrolla bajo la forma de *competencia* en el mercado. Pero inicialmente juzga que de esta circunstancia negativa (y es *negativa* porque nace de la ruptura de la "bella unidad" clásica) surge la armonía y el progreso:

"En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se revierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás" (FD, #199); "promoviendo mi fin, promuevo lo universal y éste a su vez promueve mi fin" (FD, #184 *Agreg.*).

Cierto es que se trata de una universalidad insuficiente y que el ámbito reflexivo deberá someterse a una disciplina más rigurosa, para lo cual intervendrán otras instancias y esencialmente contribuirá el *estado* favoreciendo y guiando este primer nivel de concordia en la discordia. Pero lo decisivo es que

uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste, como en muchos otros casos, *es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones*. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues *al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios*", cf. A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. G. Franco, Méjico-Buenos Aires 1958, p. 402, *el subrayado es nuestro*.

ya en la base misma del proceso, en la primera inflexión involuntaria de la particularidad está operante lo universal. El egoísmo privado, reprochable en la esfera moral, se transforma dialécticamente en una función positiva a nivel social, en resorte del progreso de la sociedad en su conjunto; el deseo de beneficio personal se revierte en utilidad colectiva. Es el esquema smithiano de la armonía natural, un proceso consistente

“en la mediación de lo particular a través de lo universal como movimiento dialéctico, de modo que cada individuo, al lucrar, producir y gozar para sí, precisamente así produce y lucra para el goce de los demás. Esta necesidad que reside en el entrelazamiento unilateral de la dependencia recíproca, de ahora en más es para cada uno el patrimonio universal y permanente” (FD, # 199).⁹⁰

es decir, una propiedad estable que a su vez contribuye a incrementar el patrimonio o capital (*Vermögen*) de toda la colectividad.

Especial atención merece el calificativo de *dialéctico* aplicado al esquema de la “mano invisible” de Adam Smith o del “proceso mágico” de Mirabeau, es decir, a la conciliación supra-individual y “natural” de los antagonismos, porque ello indica el reconocimiento y el elogio hegelianos de la racionalidad de la ciencia que lo enuncia. La *economía política* ha sabido encontrar, al igual que la astronomía para los cuerpos celestes, las leyes de movimiento de los cuerpos sociales. “La *economía política* es la ciencia que tiene su origen en estos puntos de vista” —Hegel se refiere a los del derecho de la subjetividad— “pero que luego debe presentar la relación y el movimiento de la masa de elementos intervinientes en su determinatez y complejidad cualitativa y cuantitativa. Es una de las ciencias que han surgido en la época moderna como en su terreno más propicio. Lo interesante de su desarrollo es que muestra cómo el pensamiento (Smith, Ricardo, Say) descubre a partir de la infinita cantidad de particularidades que inicialmente tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa en ella y la gobierna” (FD, #189 *Obs*).⁹¹ Una ciencia entonces que, en este primer momento de incorporación al sistema, enuncia la racionalidad (intelectualista) que está detrás de la

⁹⁰ “Estoy en un error entonces al creer que mantengo firme lo particular: lo universal y la necesidad del conjunto siguen siendo sin embargo lo primero y esencial. Me encuentro pues, en general, en el estadio de la apariencia, y mientras mi particularidad sigue siendo para mí lo determinante, es decir, el fin, sirvo con ello a la universalidad, que en verdad conserva por encima mío la potencia última” (FD, #181 *Agreg*).

⁹¹ En el *Agregado* a este #189, la economía política es calificada como “una ciencia que hace honor al pensamiento pues encuentra las leyes para una masa de contingencias. Es un espectáculo interesante observar cómo todas las conexiones son aquí reactivas, cómo se agrupan las esferas particulares, influyen sobre otras y son a su vez promovidas o obstaculizadas por ellas. Digna de atención es sobre todo esta interrelación en la que al comienzo no se cree, porque todo parece confiado al arbitrio de lo singular. Ello tiene su similitud con el sistema planetario, que siempre muestra al ojo movimientos sólo irregulares, pero cuyas leyes se pueden conocer siempre”.

aparición caótica, la universalidad que —aun en sus limitaciones— pliega lo contingente a sus designios, es decir, expone *das Versöhnende* o instancia de conciliación que se perfeccionará sucesivamente.

55. LA NECESIDAD NATURAL Y EL EGOISMO

Veamos la descripción hegeliana del proceso impulsado por el afán de los “átomos” sociales de satisfacer sus necesidades mediante el trabajo que domina la naturaleza y educa al hombre.

La multiplicidad de necesidades y deseos y de medios para satisfacerlos, que a su vez generan nuevas exigencias en un reciclaje continuo, distinguen lo humano de lo animal (cf. FD, #190). El armazón fundante de este movimiento es ante todo metafísico: “el espíritu tiene su realidad sólo al escindirse en sí mismo; al darse este límite y finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esta necesidad externa y precisamente de este modo, al ir configurándose dentro de ellas, superarlas y alcanzar así su existencia objetiva” (FD, #187 *Obs*). La infinitud de lo finito, el multiplicarse de la particularidad es, una vez más, el expediente del que se sirve lo universal para darse existencia. El sujeto es el espíritu que, auto-negándose, se manifiesta; el vehículo de su manifestación es en este caso la *necesidad natural*, lo sensible del deseo y la solidez de la objetividad exterior, la materialidad natural que debe apagar el deseo y por eso será “eliminada”. Desde esta perspectiva dialéctica, aun en lo que aparentemente más lo niega (la naturaleza o “exterioridad en cuanto tal”), “el espíritu está consigo mismo y en su propio lar (*einheimisch*)” (*Ibidem*).

El proceso toma como punto de partida dado “lo otro” de lo ideal (la naturaleza) y el espíritu progresa y se libera en la medida que ejerce su negatividad sobre esta naturalidad e inmediatez, es decir, a través del *trabajo* y la *cultura* (*Bildung*). Ambas nociones representan el “ascenso”, o recuperación de una figura más adecuada a lo en sí, que lo universal (el hombre en cuanto ser racional, “portador” del logos) emprende fatigosamente y que no es sino la *historia* misma de la humanidad, desde su rusticidad casi animalca hasta el saber absoluto y el vivir en lo ético. “Por consiguiente, en su absoluta determinación, la *cultura* es la *liberación* y el *trabajo* de la *liberación* superior, es decir el punto de pasaje absoluto a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, no más inmediata, natural, sino espiritual y así elevada a la figura de la universalidad” (*Ibidem*).

Esta elevación del hombre es el “duro trabajo” para dominar la exigencia inmediata del deseo y es también la imposición de una regla universal a su conducta. Se trata del “trabajo de la cultura”, mediante el cual la *voluntad* (que equivale a la razón misma, sujeto del derecho y de la historia) “alcanza en sí la *objetividad* sólo en la cual ella es digna y capaz de ser la realidad de la Idea”, es decir, construye su mundo e impone su concepto a lo externo. De este modo, “la particularidad *deviene* verdadero *ser para sí* de la individualidad”, se reviste de un alcance moral ausente de la inmediatez del deseo y del arbitrio y “existe ella misma en la eticidad como subjetividad libre que es infinitamente para sí”. La *cultura* entonces, en su definición idealista, es un “momento inmanen-

te de lo absoluto" (*Ibidem*): el de la *formación* del hombre como espíritu subjetivo y de los pueblos como espíritu objetivo.

En la práctica del trabajo *contra* lo natural, en la culturalización o espiritualización del hombre por obra de sí mismo (si bien como apéndice de la sustancia-sujeto), la necesidad que todos tienen del prójimo se traduce en el *reconocimiento* que cada individuo alcanza como sujeto de necesidades que deben ser satisfechas y como productor de medios para satisfacer las ajenas. "La universalidad del *ser reconocido* (...) transforma las necesidades y medios y modos de la satisfacción en *concretos, sociales*" (FD, #192). Altamente significativo es este motivo del devenir *concreto* del discurso precedentemente desarrollado en su "pureza": es entonces en los párrafos dedicados a la condición social del individuo que los contenidos históricos comienzan a adquirir su relieve más destacado. La socialización en y por el trabajo y la marcha de la cultura son el terreno en que la especulación hegeliana se mueve en un nivel desconocido anteriormente. Después de la pureza del *Derecho abstracto* (que funciona como una suerte de "lógica" del sistema iusfilosófico) y del formalismo de la *Moralidad*, recién ahora entramos en el mundo del hombre como sujeto efectivamente histórico:

"En el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como *bourgeois*). Aquí, desde el punto de vista de las necesidades (cf. #123 *Obs*) se trata de lo concreto de la *representación* que se llama *hombre*; en consecuencia sólo y también por primera vez aquí se habla del hombre en este sentido" (FD, #190 *Obs*).

56. CULTURA Y TRABAJO

El hombre en la materialidad de sus necesidades es a su vez el hombre que lucha por liberarse de ellas, por negar la naturalidad originaria y por no obedecer a la "contingencia exterior, sino a la interior, el arbitrio", a su propia voluntad (FD, #195). El *trabajo* funciona como término medio entre ambos polos (entre el sujeto o necesidad y el objeto o medio), o sea, es "la mediación que prepara para las necesidades *particularizadas* medios también *particularizados*" (FD, #196). Genera así la dialéctica que conduce al *refinamiento* (*Verfeinerung*), o sea al despertar de las facultades intelectuales, a la pérdida de la tosquedad primitiva y al desarrollo de las potencialidades ínsitas y, digamos, adormecidas en el estado natural; y finalmente desemboca en el *lujo* y en la *comodidad* insaciables (cf. FD, #191 y *Agreg* #195). Ya hemos hecho referencia a la agudeza con que Hegel capta la peculiar condición del productor-consumidor moderno, aprisionado en engranajes cada vez más complejos que encadenan la secuencia de "deseos" y "satisfacciones" y los vuelven siempre

provisorios y renacientes, un ciclo infinito fomentado por un mecanismo que, en su extensión y complejidad, escapa al control de sus propios sujetos.⁹²

“Las producciones humanas” generan entonces, con su esfuerzo, “la cultura *teórica*” (conocimiento, lenguaje, etc.), lo que Hegel llama “la cultura del entendimiento en general” (FD, #197); y simultáneamente “la cultura *práctica*”, con lo cual alude a las ocupaciones laborativas que, si por un lado no pueden escapar al condicionamiento de la materia sobre la que se ejercen, por otro revelan la educación de la habilidad que prevalece sobre la respuesta instintiva u ocasional. Ello distingue al hombre culturalizado del bárbaro (cf. FD, #197 y *Agreg*).

Se forma así un sistema o *división social del trabajo* y todo esfuerzo humano es objetivo y universal: su sujeto es el hombre como ente colectivo. Pero esta universalidad es imperfecta y la conciencia misma que los hombres tienen de ella es también relativa: opera el entendimiento y ello implica que los protagonistas ignoran la marcha del todo en su conjunto (recordemos: el mercado es imprevisible) y además que la actividad humana pierde la dimensión universalizante y polifacética que le corresponde según su *en sí*; “lo universal y objetivo en el trabajo está en la *abstracción*, que efectúa la especificación de los medios y necesidades y que también especifica así la producción y *división del trabajo*” (FD, #198).

Con esta organización de la producción, el trabajo se vuelve cada vez más simple y exige menos pericia técnica, con lo cual aumenta la erogación de fuerza humana y se incrementa la producción a la que ello da lugar. Expresándolo en términos especulativos, diríamos que, al profundizarse el proceso de abstracción, se desarrolla esa forma unilateral de universalidad que es la productividad sustentada en lo cuantitativo.

Correlativa y dialécticamente, esta particularización refuerza el nexo universal, pues “lleva a cumplimiento como necesidad total la *dependencia* y la *relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades” (FD, #198); es decir, nadie es capaz de proveer con su propia actividad concreta —reducida a la máxima simplicidad— a ninguna de sus necesidades personales y pasa a ser un mero eslabón de la cadena de la producción y distribución. El punto más alto de esta abstracción metafísica y social, de esta universalidad imperfecta e inorgánica, es, desde el lado de la actividad productiva, la *máquina* (la división del trabajo conduce a la sustitución del hombre por mecanismos); desde el lado del producto, el *valor* (lo cualitativo que se vuelve cuantitativo, un número).

⁹² En el Agregado al #191 encontramos una imagen smithiana ya utilizada en los cursos de 1803-1804: “Lo que los ingleses llaman *comfortable* es lo absolutamente inagotable y una progresión al infinito, pues toda comodidad muestra a su vez su incomodidad y estos inventos no tienen fin. Se vuelve así una necesidad, pero no de quienes la sienten de modo inmediato, sino que es producida por quienes buscan una ganancia de su surgimiento”. La noción clave en esta dialéctica es la de “necesidad” (*Bedürfnis*); cf. Plant (1973) pp. 106 a 118.

El *valor* es la capacidad que pasan a tener los frutos del trabajo de ser intercambiables (cf. FD, #63, #77). A su vez, la realidad concreta o existencia material de este valor es el *dinero* (cf. FD, #63, #299). Nace así el *patrimonio*, una figura lo suficientemente polívoca como para abarcar no sólo el producto total del trabajo social (una suerte de suma de los patrimonios individuales) y asimismo la fuerza colectiva que se origina con la división del trabajo (causa activa de la producción), sino también la propiedad de los medios productivos (*Kapital*) y las remuneraciones salariales con las que asegura su sustento quien dispone de tan sólo su habilidad. “Esta necesidad que reside en el entrelazamiento recíproco de la dependencia de todos es para cada uno, de ahora en más, el *patrimonio general y permanente*”, del cual se participa “mediante la educación y habilidad para asegurar la propia subsistencia” (FD, #199).

Pareciera como si Hegel hiciera reposar el reconocimiento social efectivo de la individualidad (consistente esta última en el nivel patrimonial de cada miembro de la sociedad, es decir, en la riqueza individual), en un elemento espiritual: la educación y habilidad. Con lo cual la cultura y más precisamente el espíritu, no obstante su forma de entendimiento instrumental, sería el agente mediador de los rangos sociales. Su visión es, sin embargo, más realista: “la *posibilidad de participación* en el patrimonio general, el patrimonio particular, está determinado en parte por una base inmediata propia (capital) y, en parte, por la habilidad, la cual está a su vez condicionada por aquélla, pero también por las circunstancias contingentes” (FD, #200). Hegel está tratando la propiedad privada efectiva de hombres inmersos en una realidad social, en la cual sus roles son los de productores-consumidores. El *reconocimiento* de la personalidad humana, la realización de la condición de “hombre”, que fue expuesta en la sucesión de sus figuras “puras” en la primera parte de la *Filosofía del derecho*, recibe ahora sus connotaciones realísticas.

Aun con su imprecisión, la categoría del “patrimonio” —elevada sagazmente por Hegel a llave de acceso al reconocimiento social— cubre tanto los medios productivos (el “capital”, smithianamente entendido como fuente de riqueza), como también los salarios y otras formas de rédito basadas en la “habilidad”, es decir, en la erogación de fuerza laborativa. Siendo entonces éstas (i.e. el capital, capacidad de trabajo, las “circunstancias externas” que escapan a la legalidad inmanente del proceso, como podría ser el clima para el campesino) las condiciones del acceso individual a la riqueza, el corolario inevitable es la justificación especulativa de la estructuración de los miembros de la sociedad civil en grupos distinguibles jerárquica y funcionalmente. Las clases sociales son así una exigencia metafísica: “la *desigualdad de los patrimonios y de las habilidades* de los individuos” (FD, #200) y la consiguiente agrupación de los mismos en *estamentos* (*Stände*) demuestran la interna dialecticidad de la unidad que mantiene dentro de sí la diferencia. Contraponer a las diferencias “de habilidad, patrimonio y aun de cultura moral e intelectual la exigencia de *igualdad* es propio del entendimiento vacío, que toma su abstracción y su *deber ser* como si fueran lo real y racional”. Por el contrario, la lógica dialéctica enseña

que "la razón inmanente al sistema de las necesidades humanas y a su movimiento estructura el residuo de estado natural en una totalidad orgánica de elementos diversos" (FD, #200 Obs).

V. LOS LIMITES DE LA ECONOMIA POLITICA

Si comparáramos estos pasos con las consideraciones análogas de las obras de Jena (los *cursos* y la *Fenomenología*), no sería difícil percibir que la exposición de los *Lineamientos* gana en simplicidad y desarrollo lineal lo que pierde en profundidad y crítica de los contenidos reales aludidos. Creemos que esta esquematización y relativo empobrecimiento de la doctrina obedece a la necesidad que Hegel se autoimpone de no ahondar en la problematización de las categorías socio-económicas que utiliza. Su propósito es más bien disponer de ellas ajustándolas al módulo (ya determinado en la *Ciencia de la Lógica*) que mejor garantiza el pasaje de la *sociedad civil* a la esfera superior, es decir, su superación en y por el *estado* .

En nuestra opinión, ello sería evidente: a) en el tratamiento hegeliano del principio rector del movimiento *económico* , en el sentido más lato del término, de aquellas sociedades donde división social del trabajo y economía de mercado se identifican (identificación que Hegel asume sin cuestionar), o sea en la *teoría del valor* ; b) en la actitud hegeliana frente a las características negativas de la realidad social contemporánea; una actitud que se inscribe dentro del planteo general de su denuncia de la "moral abstracta" desde la perspectiva de la "eticidad concreta"; finalmente c) en la *ruptura* con la economía política cuando ésta puede dar lugar a pretensiones de reformas sociales contrarias al organicismo ético. Veamos a continuación estos tres aspectos.

57. VALOR, DINERO Y PRECIO SEGUN HEGEL

El problema que motiva los esfuerzos doctrinarios de los exponentes más destacados del pensamiento económico de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX (la Fisiocracia, Smith, Ricardo), es la posibilidad de desarrollar una teoría que, partiendo de la condición de equilibrio entre la oferta y la demanda en una sociedad de libre competencia, establezca una conexión entre el *valor* de la mercancía (o sea la cualidad específica del producto individual que indica su necesidad de pasar por el examen del mercado para realizarse como producto social) y el *trabajo* o erogación de energía físico-espiritual en la producción de la misma. El propósito es entonces enunciar un principio que dé cuenta simultáneamente: i) de las proporciones del intercambio y en consecuencia de los *precios* ; ii) del origen del excedente en términos distributivos (salarios, beneficios, rentas); y iii) de la dinámica de la sociedad en que rige tal principio.⁹³

⁹³ Cf. Schumpeter (1954) pp. 60 a 168, 246 a 268, Meek (1973), Bianchi (1972), Dobb (1973), Napoleoni (1973).

En el caso de los *Fisiócratas*, verdaderos padres de la ciencia económica moderna, la noción en torno a la cual gira su doctrina es la de "producto neto" (*surplus*), es decir el plusproducto o excedente respecto de los insumos originarios, obtenido al concluir el proceso productivo. El origen de aquello que excede lo necesario para reponer los medios de subsistencia y de producción radica, según esta escuela francesa de mediados del siglo XVIII, en la agricultura. Al entender el producto neto en términos exclusivamente físico-materiales (y no de valor), es lógico que privilegien aquella actividad —el trabajo agrícola— donde puede comprobarse, digamos, de la manera más "evidente", la diferencia entre lo consumido y lo producido, ambos cualitativamente homogéneos (por ejemplo: trigo sembrado y cosechado). La fertilidad del suelo, por ende la "naturalidad", es la causa de la productividad (obtención de *surplus*). Sin embargo, la carencia de una explicación más general (que para los clásicos sólo puede darse en la forma de una teoría del valor) no obsta para que la Fisiocracia haya contribuido con una de las teorizaciones más notables sobre la dinámica del intercambio y el equilibrio global del sistema, en una sociedad cuyo "*ordre naturel*" no esté alterado por la ingerencia del poder político: el *Tableau économique*.

Smith, en cambio, resuelve el problema de la productividad (el aumento de la "riqueza de las naciones") recurriendo no ya a un tipo especial de trabajo, sino al trabajo en general, cualquiera sea la rama donde éste se ejerza. Es suficiente que su organización o *división* (con las consiguientes simplificación y reducción de las operaciones laborativas, la disminución del tiempo de trabajo para cada producto y, particularmente, la creciente utilización de máquinas) posibilite el movimiento que transforma una sociedad primitiva y pobre en una moderna, empresarial y rica (cf. *Riqueza*, libro I, capítulo 1). Llevado por su optimismo sobre las posibilidades abiertas por la división del trabajo, y por su creencia en una armonía social general lograda por encima y con prescindencia de la voluntad efectiva de los participantes en el proceso (enfrentados de hecho como productores privados), Smith propone como instancia explicativa de la dinámica del mercado una teoría del valor que remite al *trabajo* que con el producto puede adquirirse o disponerse (*labour-commanded*) como condición de la circulación de la mercancía en la sociedad moderna. Lleva así a primer plano el tipo de intercambio (mercancía por trabajo) propio de las condiciones capitalistas, específicas y que las distinguen de las vigentes en sociedades meramente mercantiles. En este último caso, o sea cuando a) el productor es al mismo tiempo propietario de la totalidad de su producto y por ende del excedente que cambiará en el mercado por aquello que necesita; y b) la producción está finalizada prevalentemente al consumo más que a la ampliación (mediante la inversión) del proceso productivo mismo; es decir, en "el estadio primitivo y bárbaro que precede a la acumulación del capital y a la apropiación de la tierra", el *trabajo* que da razón de las proporciones del intercambio es el trabajo *contenido*, necesario a la producción de las mercancías que, de este modo, encuentran en sí mismas la peculiaridad que las vuelve homogéneas más allá de sus diferencias cualitativas.

Pero esta noción (valor-trabajo contenido) *no puede tener vigencia*, según Smith, cuando el valor debe cubrir también la cuota de ganancia del propietario del producto, el cual no es su productor inmediato. Ahora, en la situación moderna, el trabajo contenido (que en Smith coincide con el salario) es menor que el *labour commanded*, pues la mercancía debe contener en su valor relativo también los réditos extra-salariales: el beneficio del capitalista y la renta del propietario de tierras (cf. *Riqueza*, libro I, capítulos 5, 6 y 8).

Dos problemas afectan el planteo de Smith. Ante todo, el recurso a dos versiones distintas de una teoría del valor-trabajo. Pero fundamentalmente, el círculo en que cae su argumentación. En situación de "desarrollo productivo", el valor remite a tres fuentes originarias de ganancias (salarios, beneficios y rentas); éstas a su vez están determinadas por los "precios" o tasas naturales de tales ingresos, traducibles, en última instancia, en trabajo disponible o sea en salario, que actúa como medida del *labour commanded*. Lo cual significa que el valor de una mercancía está determinado por el valor de otras mercancías (aquellas que componen los medios de subsistencia y reproducción obtenibles con el salario): el valor del trabajo es la causa del valor.

Smith ha intuido la importancia que tiene el cambio de mercancía por trabajo, (y éste es el sentido de su teoría del valor-trabajo demandable, a diferencia de la noción de "trabajo-contenido". Con aquella vislumbra la idea del beneficio como "deducción", pero cae en una explicación circular; con ésta evita la circularidad (pues el trabajo que cada mercancía exige para ser producida es medible en *tiempo* de trabajo), pero no logra explicar el origen del beneficio. Al no ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de la medida del valor, también los *precios* carecen de una fundamentación adecuada.

A favor de la coherencia y unicidad de la teoría explicativa, Ricardo afirma que en *toda* situación (tanto en el "estadio primitivo" como en condiciones de desarrollo, tanto en el pre-capitalismo como en el capitalismo) el valor se determina por el tiempo de trabajo necesario para producir la mercancía. La diferencia entre el salario y el valor del producto es, para el autor de los *Principios*, una cuestión que atañe exclusivamente a la esfera distributiva; es decir, concierne al conflicto entre beneficios y salarios por representar una mayor cuota del excedente, pero no debe ser conducida al ámbito productivo ni a la relación peculiar entre mercancía y trabajo (como creía Smith). No es necesario entonces adoptar la noción de *labour-commanded* como alternativa a la de valor-trabajo contenido. Esta última rige la formación del valor en toda sociedad de productores privados independientes.

Ricardo no problematiza la *génesis* del valor y de la ganancia, sino que apunta exclusivamente a determinar cuantitativamente las razones de intercambio o valores relativos y la tasa de beneficio. De hecho, la tecnología da cuenta del excedente, y la función de la teoría del valor (expuesta sin las "incoherencias" de Smith) es la de estudiar la circulación del plusproducto entre las clases y el equilibrio de ello resultante (cf. *Principios*, capítulos 1, 4, 30)

El problema de la propuesta ricardiana, en cambio, es el de explicar la mediación entre valor y precio cuando éste sufre variaciones que no obedecen a

cambios en la cantidad de trabajo contenido. O sea, cuando la tasa de beneficio única para todo el sistema, que se establece por obra de la competencia, lleva a la formación de precios distintos para mercancías que contienen la misma cantidad de trabajo, pues la relación entre capital fijo y circulante es diversa en cada caso. Cuando la tasa media de beneficio no coincide con las tasas particulares que reflejarían las relaciones de intercambio en términos de valor, Ricardo reconoce —junto a la teoría del valor-trabajo contenido— otra causa en la determinación de los valores relativos: la acción de la oferta y demanda. Esta dificultad (la variación de los precios sin que varíen los valores) se presenta también cuando se produce una mutación en el salario. Ricardo se ve obligado entonces a admitir una segunda causa de determinación del valor, con lo cual procede como si no existiera diferencia sustancial entre valores y precios y como si las leyes que rigen a éstos incidieran inmediatamente sobre aquéllos.

Este problema de armonizar la determinación del valor según el trabajo contenido con la formación de los precios en el mercado libre se sintetiza en la búsqueda ricardiana de una *medida invariable* del valor, que estaría dada por una (hipotética) mercancía que contuviera siempre la misma cantidad de trabajo y pudiera servir como criterio único e inmutable de las relaciones de intercambio. A estas dificultades cabría sumarles también las inherentes a la tesis que determina la magnitud de la tasa media de beneficio en función de la tasa correspondiente en la agricultura, la cual dependería a su vez de la fertilidad del suelo y condicionaría la renta.

Retomemos a Hegel. En su personal recepción de la economía política, está más interesado en mantener la continuidad del discurso metafísico-antropológico según el módulo especulativo en el que lo ha planteado, que de ahondar los problemas teóricos propios de la ciencia económica, de los que presumiblemente ni siquiera es consciente. En el tratamiento del tema del valor, ello da como resultado una formulación insuficiente y ambigua, si se la compara con la de los modelos en que se inspiran sus observaciones sobre la dinámica de la sociedad civil.⁹⁴

⁹⁴ Si bien nuestra evaluación es diversa, compartimos las opiniones de Chamley (1969) p. 156 ss., cuando observa que, pese a conocer a Smith, Hegel opta por la teoría aristotélica según la cual la necesidad es el fundamento último de la commensurabilidad del valor; cf. también su (1963) pp. 26 y 27. Consiglio (1969) pp. 221 y 222 compara las ambigüedades de Hegel con las presentes en Smith mismo, y Barcella (1967) pp. 13 a 18, destaca la paradoja hegeliana de mantener una concepción subjetivo-utilitaria del valor pese a rechazar el utilitarismo y el egoísmo burgués en nombre de la eticidad. Lukacs (1948) pp. 252 ss. y 451 ss., acentúa la importancia de los estudios económicos de Hegel para la elaboración del sistema, lo cual sería evidente en la concepción del trabajo como autoproducción del hombre. El pensador húngaro entiende que Hegel, excesivamente influenciado por Stuart y limitado por el atraso alemán (una tesis ésta a la que Lukacs recurre para explicar todos los aspectos del pensamiento hegeliano que contrarían sus hipótesis interpretativas sobre el carácter "progresista" y pre-marxista del idealismo de Hegel), oscila entre teorías alternativas sin llegar a descubrir el plus-trabajo y la plusvalía, aunque estableciendo igualmente las bases para el posterior análisis marxista (por ejemplo, en lo concerniente al "fetichismo": cf. pp. 470 y 471). Königson (1974)

En la sección sobre el *Derecho abstracto* de los *Lineamientos*, el valor es definido en función de la necesidad que la cosa satisface: el presupuesto hegeliano es la posibilidad de transformar en determinatez (*Bestimmtheit*) cuantitativa la capacidad cualitativa o “*utilidad específica*” de la mercancía, y de comparar así todos los productos entre sí (cf. FD, #63). El punto firme del razonamiento hegeliano es que la instancia que permite el intercambio —el valor— es el resultado de la universalización de lo cualitativo por medio de la superación dialéctica del rasgo que particulariza y distingue cada objeto. El valor representa una consideración más “universalizante” de los productos del trabajo humano en la forma de una homogeneidad cuantitativa, la cual se asienta en el carácter más general que adquieren las necesidades, y con ellas la cualidad (utilidad) de la cosa que las satisface, con la ampliación de la división del trabajo.

En una *Anotación* personal a este #63, Hegel define el valor como “la posibilidad, que se conserva a sí misma, de satisfacer una necesidad”, en el sentido de que en la producción en gran escala se pierde la conexión inmediata del producto con las necesidades y, en consecuencia, *sólo como valores* pueden las cosas mantener su condición de medios de satisfacción de necesidades (tema particularmente desarrollado en los cursos de 1803-1804).^{94a} La peculiaridad de ser “comparable”, junto a la característica de “necesidad en general” (abstracta, genéricamente humana) que, con el progreso de la división del trabajo, la mecanización y el refinamiento, adquiere la necesidad individual concreta y que exige como correlato o medio de satisfacción también una “abstracción”, configuran la “universalidad” o “valor” de la cosa. En el *Parágrafo* correspondiente, la idea es expresada de esta manera: “en el uso, la cosa es individual y está determinada según la cualidad y la cantidad, y se relaciona con una necesidad específica. Pero su utilidad específica, en cuanto determinada cuantitativamente, es al mismo tiempo *comparable* con otras cosas de la misma utili-

p. 59 ss., encuentra que la *bürgerliche Gesellschaft* ha sido estructurada sobre la base de las categorías económicas de Smith. Para Kraus (1931) pp. 27 y 28, en cambio, la función del concepto smithiano de “trabajo” estaría finalizada al mecanismo de mercado, mientras que en Hegel operaría como principio formativo que desemboca en un todo social de corte organicista, en un “*lebendigen Gesellschaftorganismus*”. Racinaro (1975) p. 115, entiende que el insuficiente desarrollo de la teoría del valor pierde significación ante los resultados que Hegel ha sabido extraer de su análisis del valor de uso, en lo concerniente al nexo entre economía y política en el estado moderno. Asimismo, sobre Stewart y Smith con relación a Hegel, cf. Rosenzweig (1920) I: p. 148 ss., y II: pp. 108, 119, 148, 161 ss.; sobre el tema de la *Anerkennung*, cf. Euchner (1973) p. 150 ss.

^{94a} “El trabajo de todo el pueblo se interpone entre el ámbito de las necesidades del individuo y su actividad para satisfacerlas y el trabajo de cada uno es, con relación a su contenido, un trabajo universal para las necesidades de todos, así como para la adecuación a la satisfacción de todas sus necesidades; es decir, el trabajo tiene un valor. Su trabajo y su posesión no son lo que son para el individuo, sino lo que son para todos; la satisfacción de las necesidades es una dependencia general recíproca; para cada uno desaparece toda seguridad y certeza de que su trabajo en cuanto individual se adecúa inmediatamente a sus necesidades; en cuanto individuo que tiene necesidades, deviene algo universal”, en G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I* (K. Düsing und H. Kimmerle Hrsg), Hamburg 1975, p. 322.

dad, tal como la necesidad específica —para la cual sirve— es al mismo tiempo *necesidad en general* y por ello es asimismo comparable, en lo que hace a su particularidad, con otras necesidades; en consecuencia, también la cosa es comparable con aquéllas que sirven para otras necesidades. Esta, su *universalidad*, cuya simple determinatez proviene de la particularidad de la cosa, de manera tal que simultáneamente se abstrae de esta cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el cual está determinada su verdadera sustancialidad y la cosa es objeto de la conciencia. En cuanto propietario integral de la cosa, lo soy tanto del valor cuanto del uso de la misma” (FD #63). El aspecto inicial de esta concepción es el recurso a la utilidad como instancia fundante del valor o intercambiabilidad de las cosas; la universalidad del producto en cuanto valor reposa en el hecho que la necesidad que satisface se ha convertido en una necesidad también universal.

Esta *sustancialidad*, esta universalidad de la mercancía que explica su capacidad de circular en el mercado y de intercambiarse por *quanta* homogéneos, reside en el rasgo cuantitativo y como tal permanente —una suerte de identidad inmanente y estable— que la cosa adquiere en el mercado, contrapuesto a lo particular cualitativo que impide la comparación de los productos. El valor es “aquello que permanece idénticamente como propiedad que existe *en sí* en el contrato [y que] se distingue de las cosas externas que en la permuta cambian de propietario. Aquello es el *valor*, en el cual los objetos del contrato se *igualan* en lo que hace a toda la diversidad cualitativa externa de las cosas entre sí; el valor es lo *universal* de las mismas (#63)” (FD, #77; cf. también #80).

En la *Observación* al #101 lo llama “lo internamente igual de las cosas, las que en su existencia son específicamente bien diversas”. Hegel expresa así con claridad que sólo en cuanto valor un producto satisface necesidades sometándose a la dinámica del mercado: siendo “lo cuantitativo para sí”, hace posible “el cambio de un algo cualitativo por otro” (FD, #124) y el consiguiente consumo o cumplimiento de la finalidad del trabajo. El valor desarrolla una función mediadora entre la oferta y la demanda, y esta constatación (obvia) parece ser el punto más alto de la comprensión hegeliana del significado de este motivo conceptual, en lo concerniente al movimiento económico de la sociedad civil moderna. De aquí en más, el discurso proseguirá mediante la apelación a las consideraciones organicistas de la *Sittlichkeit*. Ciertamente, Hegel visualiza la transustanciación que se opera en el producto cuando la mediación entre producción y consumo acontece en el mercado y exige, por ende, una equiparación o equivalencia que resulta de la negación de lo que los productos tienen de cualitativamente específico y distintivo: “la naturaleza específica de las cosas” se contrapone a “lo *sustancial* de las mismas, al *valor* (...), en el cual lo cualitativo se tramuta en determinatez cuantitativa; de este modo, una propiedad se vuelve comparable con otra y puede ser comparado lo cualitativamente heterogéneo. La cosa es puesta así como abstracta, universal” (*Enc*, #494). Pero esta comprensión del carácter abstracto (cualitativamente indiferente) del producto en cuanto mercancía, no lo lleva a teorizar un fundamento mas preciso para la determinación de las relaciones de intercambio. Como si la transforma-

ción dialéctica de lo cualitativo en cuantitativo y el discurso sobre la cultura y el reconocimiento agotaran esta problemática y explicaran satisfactoriamente la realización de lo "cuantitativo inmediato" en el intercambio de los algo cualitativamente diversos.

Más allá de la eventual conciencia del problema, al tener firmemente conexa la instancia del valor con la de las necesidades y asumir el pasaje de ésta a aquélla como algo, a su manera, natural, su doctrina *podría* vincularse a una concepción del valor como *utilidad*, que la escuela marginalista desarrollará luego (sobre bases matemáticas precisas y en un ambiente ajeno al hegelianismo) con miras a refutar la teoría clásica del *valor-trabajo*, sostenida —como vimos someramente— en las fuentes mencionadas por Hegel mismo. Al menos en el sentido de que la dimensión en que Hegel plantea el volverse cuantitativamente homogéneo de lo cualitativamente heterogéneo no puede asimilarse a aquélla en la que lo plantean los teóricos en quienes se inspira y con los cuales, por lo demás, comparte la identificación de la división social del trabajo (un fenómeno consustancial a la condición del hombre como ser social) con la producción para el mercado (una forma de intercambio históricamente determinada).

Esta distancia o alejamiento hegeliano —si así cabe llamarlo— respecto de los autores mencionados no nace de una comprensión de las dificultades de la teoría clásica. La toma de posición de Hegel responde a la persistencia del esquema subjetivista aristotélico (*Política I, Ética nicomaquea V*) y, en general propio de toda explicación que ve en el consumo, más que en la inversión que expande el proceso económico mismo, la clave teleológica del movimiento social. Es decir, obedece al punto de vista eminentemente *ético* desde el cual Hegel realiza sus observaciones. Eso sí, fundamentado en la transformación dialéctica de la determinatez cualitativa en cuantitativa:

"lo cualitativo desaparece aquí en la forma de lo cuantitativo. Es decir, en la medida en que hablo de la necesidad, ésta es el título bajo el cual pueden agruparse las cosas más variadas, y lo que constituye la comunidad de las mismas, es el hecho de que así pueden ser medidas. El desarrollo del pensamiento procede aquí desde la cualidad específica de la cosa a la indiferencia de esta determinatez, por consiguiente a la cantidad (...) En la propiedad, la determinatez cuantitativa que surge de la cualitativa es el valor. Lo cualitativo da aquí el *quantum* para la cantidad y como tal es conservado al mismo tiempo que superado" (FD, # 63 *Agreg.*).

La base (real y teórica a la vez) que explica el valor, aquello que por detrás de las proporciones de intercambio da razón de la homogeneidad que permite este intercambio mismo, es lo cualitativo, la "utilidad específica" de la cosa en cuanto medio para satisfacer necesidades. El punto crucial del pasaje desde esta instancia fundante cualitativa (la subjetividad del deseo y la propiedad del objeto de satisfacerlo) a la determinación cuantitativa y universal es un movimiento dialéctico asentado en la lógica. Remitiendo tácitamente a ella, Hegel no se preocupa por detallarlo ni por comprobar si puede tener algún sentido para la

explicación de la realidad social moderna. Tampoco en la sección sobre la *so-ciedad civil* encontramos un desarrollo conceptual más profundo, y la mecánica de esta superación y su traducción en relaciones cuantitativas determinadas quedan soslayadas, si bien es aquí donde debería ser considerada más detalladamente, pues se trata de la primera socialización efectiva de lo privado.

El movimiento se opera sobre el trasfondo de la dialécticidad del “ser determinado” que reclama la dimensión cuantitativa como complemento de la determinatez cualitativa. Tales avatares lógicos serían suficientes para explicar la transformación del producto o medio (utilidad) en mercancía (valor). La circulación es asumida así como *Faktum* también suficiente para dilucidar la cuestión, ya que la cosa se “libera” al pasar (dialécticamente) a responder a una necesidad objetiva. La simple generalización del valor de uso, apoyada en un esquema lógico, explica la génesis del valor de cambio, que sería la inevitable “objetivación” especulativa de aquél.

Por lo demás, que Hegel remita de hecho al ámbito distributivo como al más adecuado para entender la realización de este movimiento lógico e histórico, es el corolario de la función que le asigna al *derecho* —si se quiere, a la *política*— como esfera regulativa y ordenadora del universo de nexos interhumanos, como domesticación de la “bestia salvaje” de la economía. Fundamentalmente, expresa la importancia que el momento del *reconocimiento* (*Anerkennung*) tiene en la constitución del organismo social: el derecho está indisolublemente unido, en cuanto sanción éticamente superior, al movimiento de interrelación social asentado en la dialéctica de la cultura. El estado (ápice de lo jurídico) prevalece sobre su momento (aparentemente) hostil; el derecho integra especulativamente lo económico en el *totum* ético.

Al circular en el mercado, la cosa pierde lo que de particular podía contraponerla a la universalidad: lo privado se socializa y pasa a obedecer las leyes que rigen el movimiento de la totalidad, ya sean leyes “intelectualistas” (la *armonía natural* de Smith, Mirabeau, Bastiat, etc.) o “racionales” (el funcionamiento de los institutos éticos). El productor no es un mero poseedor de la cosa, sino su *propietario*; sus clientes no son meros compradores, sino quienes lo reconocen como sujeto jurídico y lo invisten del título que lo humaniza. En el mercado el hombre abstracto comienza a realizarse como persona.

Pero volvamos a la mercancía y al valor. Obscurece en cierto modo sus consideraciones sobre este tema el hecho de que Hegel traiga a colación el *trabajo*, pues si bien se conecta así con mayor coherencia a las fuentes que lo inspiran, su discurso entra sin embargo en una suerte de contradicción con lo expresado en la sección sobre el derecho formal. Observando que la transformación que el hombre impone a la materia para adecuarla a sus fines es un proceso de “conformación [que] da al medio” —i.e. a las mercancías que satisfacen necesidades— “su valor y finalidad” (FD, #196), Hegel introduce en la argumentación una noción que, aun en su vaguedad, parece reflejar la influencia de la teoría smithiana, alternativa a las nociones expuestas anteriormente. Pero todo permanece lo suficientemente impreciso como para que este “valor y finalidad” pudiera ser la utilidad que presta la cosa. En este caso, es decir to-

mando la referencia al “trabajo” en un sentido vago, se mantendría la coherencia interna; subsistiría en cambio la contradicción respecto de las fuentes: Smith y Ricardo (Say, por el contrario, postuló una teoría del valor como “utilidad”, pero sin llegar a explicar porqué el aire o el agua no tienen valor).

Asimismo, un corolario de esta imprecisión (que nace —repetimos— de la despreocupación sobre el particular, motivada a su vez por la clave de lectura ética que Hegel hace de los textos de la economía política clásica), es la ausencia de un tratamiento del problema del *nexo entre el valor y el precio* de la mercancía. O si se quiere, la asimilación pacífica del valor del producto al precio de realización en el mercado, lo cual da un corte “monetarista” a su teoría del valor.

El *dinero* es explicado simplemente como la exterioridad simbólica de lo cuantitativo, su para-sí sensible: “el dinero[es] lo universal de todos los [patrimonios particulares], en la medida en que éstos se han producido en la exterioridad de la existencia” (FD, #299 *Obs*); es decir, el “valor universal existente de las cosas y prestaciones” (FD, #299). Hegel lo conecta de manera inmediata al valor como universalización abstracta de la utilidad de la mercancía, que encontraría así en él (tal como enseña la lógica) el vehículo material de lo cuantitativo. El pasaje de lo individual cualitativo (la cosa como medio) a lo universal cuantitativo (valor), y de éste a su existencia sensible (dinero) no ofrece de esta manera dificultad alguna; “el valor de una cosa con relación a la necesidad puede ser muy variado; pero cuando se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor, entonces esto es el *dinero*. El dinero representa todas las cosas, pero al no representar la necesidad misma, sino simplemente un signo de la misma, *está a su vez gobernado por el valor específico, que él expresa sólo como algo abstracto*” (FD, #63 *Agreg, el subrayado es nuestro*).^{94b} La única interferencia en el circuito valor-precio es la imprevisibi-

^{94b} En 1803-1804, Hegel se expresaba así: “estos múltiples trabajos de las necesidades en cuanto cosas deben asimismo realizar su concepto, su abstracción; un concepto universal debe ser una cosa tanto como ellas; una cosa que, sin embargo, en cuanto universal, represente todas las cosas. El *dinero* es este concepto material existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas de la necesidad”, en HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I, op.cit.*, p. 324. Una cita extraída del curso siguiente (1805-1806) puede servir a guisa de resumen de las consideraciones hegelianas que hemos analizado: “Entre estos múltiples productos abstractos del trabajo debe tener lugar un movimiento, por el cual vuelven a ser la necesidad *concreta*, es decir, la necesidad de un individuo; éste deviene sujeto, que contiene en sí numerosas necesidades. El juicio, que los analizaba, los contraponía como abstracciones *determinadas*; la universalidad de los mismos, a la cual él se eleva, es la igualdad de ellos, o sea el *valor*. En él son lo mismo; este valor mismo como cosa es el *dinero*. El retorno a lo concreto (*Concretion*), a la posesión, es el *cambio*. La *cosa abstracta* presenta en el cambio lo que es, es decir, ser esta transformación de retornar al yo en la cosidad, y precisamente de modo tal que su *cosidad* consiste en ser la posesión de un otro. Cada uno da su posesión, suprime su ser-determinado (*Dasein*) y por el hecho de ser así reconocido, el otro obtiene eso con el *consentimiento* del primero; ambos se reconocen —cada uno obtiene del otro la posesión del otro, de modo tal que éste sólo [lo] recibe, en cuanto el otro es este negativo de sí mismo. O sea, como

lidad de la oferta y la demanda, un dato de hecho que no afecta la logicidad del movimiento. No habría entonces obstáculos teóricos para identificar la expresión empírica inmediata de la relación de intercambio de la cosa (su precio en el mercado) con su sustancialidad cuantitativa (el valor). Lo cual es de alguna manera coherente con la idea que parece tener Hegel sobre la naturaleza del valor, pero que desarrollado hasta sus últimas consecuencias, debe llevar a la eliminación de toda referencia al mismo.

En conclusión: no creemos aventurado afirmar que Hegel se contenta con una suerte de “descripción fenomenológica” del hecho económico o, en sentido más amplio, antropológico-existencial del hombre como productor inserto en una red de relaciones sociales en la forma del mercado. Más que la profundización y revisión crítica de los temas asimilados y tratados, siguiendo la dirección que les imprimirán a los mismos motivos clásicos corrientes tan heterogéneas como el marxismo y el marginalismo por ejemplo, a Hegel le interesa canalizar la sucesión de figuras y conceptos de modo que su dinámica conduzca hacia las instituciones que encarnan el ideal ético. En el caso de la teoría del valor, ella no necesita ser ahondada porque en los términos del planteo hegeliano cumple con creces la misión que se le ha asignado: apuntalar la inserción primera de lo privado (el *homo oeconomicus* del pensamiento moderno, átomo constitutivo de la sociedad civil) en el circuito de lo público, el cual se presenta ante todo como la universalidad del mercado y luego, frente a la socialización imperfecta que allí se logra, como la sólida organicidad de lo jurídico y del estado. Dado que la suya es una visión prevalentemente ética, conviene prescindir de una lectura que haga de estas páginas de la *Filosofía del derecho* un texto clásico de la ciencia económica.

propiedad a través de la mediación. Cada uno es la negación de su ser, de su haber, y esto es mediado por la negación del otro; es sólo porque el otro se desprende de su cosa, que yo hago lo mismo— y esta igualdad en la cosa, como su interioridad, es su valor, que tiene completamente mi consentimiento y la opinión del otro, lo mío positivo y asimismo el ser; la unidad de mi voluntad y la suya, y mi [voluntad] vale como efectiva, existente; el ser reconocido es el ser-determinado, a través de ello vale mi voluntad, poseo; la posesión se transformó en propiedad. — En la posesión, el ser tiene el significado no espiritual de mi haber como haber de este individuo; aquí en cambio el ser reconocido, el ser de la posesión [implica] que la cosa es y que yo soy, y que la cosa es comprendida como un Sí-mismo (*im Selbst*). Aquí el ser es un Sí-mismo universal y el haber es un mediar a través del otro, o sea que es universal. Lo universal es el valor; el movimiento en cuanto sensible es el cambio— esta misma universalidad es mediación como movimiento a sabiendas (*wissende*)-propiedad, es decir, un haber inmediato que está mediado a través del ser reconocido, o sea que su ser determinado es la esencia espiritual. Acá está superada la contingencia de la toma de posesión: en el ser-reconocido obtengo todo mediante el trabajo y el cambio (...) En el cambio, he puesto mi cosa como valor, i.e. movimiento interno, hacer interno...” en G.W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, R-P. Horstmann Hrsg., Hamburg 1976, pp. 225 a 227.

58. LOS ASPECTOS NEGATIVOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

El insuficiente tratamiento de estos temas y la desatención por el sentido problemático implícito en nociones que Hegel acepta indiscriminadamente, depende menos de su condición personal ("filósofo" en vez de "economista" —distinción por lo demás endeble—, la situación alemana, etc.), que del interés que lo condiciona y lo lleva a ocuparse de estas cuestiones desde una perspectiva ética. Aunque busque presentar el saber filosófico (*su filosofía*) como simple "*indagación de lo racional*" y "*comprensión de lo presente y real*" (FD, Prefacio' p.24), Hegel no estudia la sociedad moderna a la manera de Smith y Ricardo, sino que la enjuicia, como Rousseau si se quiere (por profundas que sean las divergencias entre ambos). Ello explica la sensibilidad hegeliana ante los aspectos negativos de no pocos rasgos de dicha organización social y, asimismo, su rechazo de aquellas tentativas de reforma que, sustentadas en las consideraciones de la misma economía política, se le presentan como alternativas "abstractas" y disolventes de la conciliación "racional" que él propone.

Ya conocemos su juicio último sobre la dialéctica del "sistema de las necesidades". Pese a desembocar en una forma de universalidad, se trata de una mediación imperfecta y la armonía lograda no resuelve los conflictos que el movimiento genera por sí solo. Hemos leído ya que la sociedad civil termina ofreciendo "el espectáculo del libertinaje, de la miseria y de la corrupción física y moral común a ambas" (FD, #185). ¿Cuáles son estos conflictos que revelan el lado negativo y el límite de la dialéctica de las necesidades si se la abandona a sí misma? Son lo que surgen de la tensión entre opuestos no mediados especulativamente (los individuos como *átomos*) y que llevan a la formación de una enorme masa de riqueza y consecuentemente de pobreza en los extremos del espectro social.

Tenemos entonces, por un lado, que "cuando la sociedad civil desarrolla una actividad sin obstáculos, entonces se aboca en el interior de sí misma al *crecimiento de la población y de la industria*. Mediante la *universalización* de la conexión de los hombres a través de sus necesidades y de los modos de preparar y producir los medios para satisfacerlas, por una parte se acrecienta la *acumulación de riquezas*" (FD, #243). Pues nada mejor para el incremento de la productividad y la extracción de la "mayor ganancia" que la división del trabajo, la proliferación continua de la demanda en el mercado, la eliminación de interferencias del tipo de residuos feudales, instituciones monopolistas, aduanas internas, etc. La conclusión de la dialéctica impulsada por el egoísmo personal es, desde este punto de vista, el aumento de la riqueza.

Por otro lado, sin embargo, este aspecto positivo se ve necesariamente acompañado por una contrafaz negativa, ya que esta mayor riqueza producida no significa un mayor *enriquecimiento* (material y espiritual) de *todos* sus productores. Pues "acrecienta el *desnubramiento* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia e indigencia* de la clase ligada a este trabajo; a lo cual se conecta la incapacidad de sentir y disfrutar ulteriores libertades y particularmente los beneficios espirituales de la sociedad civil" (*Ibidem*).

Efecto negativo de la búsqueda de la riqueza como fin en sí mismo es entonces la pérdida del carácter totalizante y polifacético (potencialmente) de la actividad humana. La clase de los trabajadores asalariados modernos (Hegel utiliza *Klasse* para mentar la forma de agrupamiento social que permanece fuera del organicismo ético, i.e. que no es *Stand*) es una masa de individuos embrutecidos espiritualmente, cuya única función es la repetición mecánica de movimientos simples ante una máquina y que ven amputadas sus posibilidades intelectuales al estar reducidos a momentos abstractos de la red impersonal de la división del trabajo.

Esta denuncia, de matices schillerianos, se precisa enseguida con una acentuación del aspecto social en sentido estricto, pues la “dependencia e indigencia” no se limita a la pérdida de los “beneficios espirituales”, sino de satisfacciones bien concretas y vitales. Una mirada escéptica comienza a desplazar cierto optimismo inicial:

“El hundimiento de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí mismo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y con ello la pérdida del sentimiento del derecho, de la justicia y del honor de existir en base a la propia actividad y trabajo, producen el surgimiento de una *plebe*, lo que a su vez acarrea consigo simultáneamente la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas descomunales” (FD, #244).

Hegel conoce los efectos de la polarización social aguda del primer capitalismo (“estos fenómenos —dice en la *Observación* al #245— pueden estudiarse con amplitud tomando a Inglaterra como ejemplo”),⁹⁵ y denuncia la miseria económica que flanquea la miseria moral. De aquí que la evaluación hegeliana de la capacidad de la sociedad civil como “sistema de las necesidades” para solucionar *por sí sola* el desequilibrio que ella misma genera sea escéptica. Es consciente en cambio del paradójico fenómeno moderno de la *superproducción* acompañada por el *subconsumo* (denunciado por Sismondi y Malthus en contra de la opinión de Ricardo y Say de que la producción crea su propio consumo), y sabe que la universalidad exterior e intelectualista no logra controlar la tendencia al desequilibrio, provocada por su incapacidad para satisfacer exigencias que ella misma ha creado. La *crisis* resulta inevitable y, con ella, la reducción de la masa de la población a la pobreza:

“Se hace aquí manifiesto que en su *exceso de riqueza*, la sociedad civil no es suficientemente rica, i.e. que en su propio patrimonio no posee lo suficiente para prevenir el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (FD, #245 *Obs*).⁹⁶

⁹⁵ También menciona a Inglaterra en el *Agregado* al #244, con relación al pauperismo: la plebe inglesa mantiene igualmente un sentimiento de dignidad, a diferencia de los *lazzaroni partenopeos*; cf. Höhne (1931) p. 309 y nota 2.

⁹⁶ En esta conciencia hegeliana de la realidad social contemporánea se revela ciertamente su interés por los estudios socio-económicos (cf. notas 82, 84 y 94). Rosenzweig

Siendo la caridad y la limosna contradictorias con los principios de la sociedad civil (fundamentalmente, con el de basar la propia existencia en el trabajo), y dado que el aumento de la ocupación es una medida que agrava el exceso de oferta sin incrementar la demanda adecuadamente (por el bajo nivel de salarios), Hegel constata que la economía política, con sus formulaciones más liberales y no-intervencionistas y con el atomismo social que presupone, es impotente para remediar (dentro de la esfera de su objeto específico: el "sistema de las necesidades") los antagonismos reales que reclaman, en cambio, la ingerencia de una racionalidad "superior".

59. EL RECHAZO HEGELIANO DEL "FASTIDIO MORAL" DEL ENTENDIMIENTO

Ante la realidad de los males sociales, la función doctrinaria de la ciencia económica se revierte dialécticamente en lo contrario de su rol inicial y, correlativamente, el elogio cede su lugar a la crítica que Hegel le hace desde el punto de vista de la eticidad. En el terreno de tal ciencia, "el entendimiento, con sus fines subjetivos y opiniones morales, desahoga su descontento y enfado moral" (FD, #189 *Obs*). Mantenerse en su ámbito significaría entonces sostener perspectivas abstractas e impulsos moralistas, cuando de lo que se trata en cambio es de la realización ética de la Idea.

¿Quiénes son los que, con su "descontento y enfado moral", resultan los destinatarios del ataque hegeliano? La alusión no es fácilmente descifrable. Pensamos que Hegel no se dirige tanto contra el liberalismo político en general, conexo al liberalismo económico, sino más bien contra toda pretensión "igualitaria" de solucionar, mediante lo que él ve como actos de voluntad arbitraria, un trauma social que exige en cambio una recomposición especulativa. Puede pensar tal vez en los elementos de crítica social presentes en los clásicos (como en la *Riqueza*, I, capit. 10, parte II; o en los *Principios*, capit. 5 y 31, por ejemplo); pero fundamentalmente el blanco de esta denuncia son experiencias históricas y culturales más precisas: el *maximum* de Robespierre, el "estado comercial cerrado" de Fichte, el autoritarismo jacobino en sus distintas expresiones teóricas y prácticas, el plebeyismo subversivo de Rousseau.

Que llegado a este punto Hegel abandone la visión propia de la Economía política, significa que dicha ciencia le interesa sólo mientras ella expone "*das Versöhnende*" (FD, #200), es decir, mientras ilustra la "aparición de racionalidad", el elemento conciliante de las particularidades, aun cuando la universalidad postulada sea imperfecta. Pero el entendimiento es de doble filo y fundamenta también proyectos de regeneración política que, en su ceguera, ponen en peligro la majestuosidad ética del espíritu. Por eso debe ser dejado de lado.⁹⁷

(1920) II: p. 125, propone una inspiración en fuentes francesas del siglo XVIII, particularmente Linguet y Necker.

⁹⁷ Cf. nota 88.

El significado auténtico del “*derecho objetivo de la particularidad* contenido en la Idea” (FD, #200) no es la eliminación de “la desigualdad de los hombres en la sociedad civil”, sino por el contrario la transformación de esta desigualdad natural en *espiritual*. La estructura clasista de la sociedad es una exigencia metafísica, pues la realización mundana de la Idea debe reflejar la articulación propia de la totalidad “racional”. Esta articulación es la *estamental* y, asimismo, la organización *corporativa*. Ante la constatación de la insuficiencia objetiva en el mecanismo librado a su propio impulso (la negatividad del *laissez faire*), Hegel debe afrontar las dificultades de una *conciliación entre el interés individual y el comunitario* que, sin anular el primero, mantenga la supremacía ética del segundo; que venza las resistencias egoístas sin suprimirlas de raíz, pues anularía un *derecho*; que pliegue la particularidad a los dictados de un estado inspirado en el modelo clásico de la primacía del todo sobre las partes, pero adecuado a las ineliminables condiciones modernas.

CAPITULO VIII

LA SOCIEDAD CIVIL (2). LAS INSTITUCIONES DE LA MEDIACION

I. LOS ESTAMENTOS

60. LA IDEA COMO SUJETO DE LA DIVISION SOCIAL

El proceso de la cultura y el trabajo (la dialéctica de la superación de las necesidades y de la formación del hombre como sujeto de la historia) desemboca en la participación del individuo en el patrimonio general de la comunidad en función de su capital y/o habilidad. De esta manera se articula un "sistema de desigualdades", en el sentido de que los individuos se agrupan según características sociales homogéneas y según su papel en la producción y el intercambio. La primera estructura organizativa que encauza la particularidad en un marco orgánico y disuelve su aislamiento o "abstracción" es el *estamento* (*Stand*),⁹⁸ o sea la diferenciación interna de la totalidad en grupos o digamos "clases" según sus roles productivos. El cuerpo social se conforma entonces "en *sistemas particulares* de necesidades, sus medios y trabajos, maneras y modos de satisfacción y cultura teórica: sistemas en los que se distribuyen los individuos" (FD, #201).

La importancia de este ordenamiento, que —como vimos— tiene su razón de ser última en un requisito metafísico, reside en la incidencia que tendrá en el plano político, pues evitará que la acción "desde lo alto" (las medidas gubernativas) se enfrente con individualidades disueltas de todo vínculo para con el todo del que son partes. Los estamentos apuntalan así la tarea ética del estado: "la diversidad general de la particularización de la sociedad civil es algo necesario. Si la primera base del estado es la familia, los estamentos son la segunda" (FD, #201 *Agreg*).

Dado que las personas privadas no pueden prescindir de relacionarse entre sí, es decisivo a los fines de la eticidad que lo hagan mediante estas primeras figuras de componibilidad racional, en vez de como átomos en pugna. Los estamentos inician la disolución del atomismo social, son "la raíz a través de la cual el egoísmo se liga a lo universal, al estado, cuya preocupación debe ser que esta

⁹⁸ Hemos optado por esta traducción porque el *Stand* hegeliano engloba bajo un mismo rubro, de corte digamos "profesional", capas sociales que pertenecen a "clases" (en un sentido sociológico más moderno) diversas, como por ejemplo los *Fabrikanten*, cual subclase del *Stand des Gewerbes*, junto a artesanos independientes y comerciantes. Y fundamentalmente porque estos "instrumentos de mediación" deben cumplir en el estado una función ético-organicista extraña a la dinámica de las "clases" de la sociedad industrial. Sobre el particular cf. Bobbio (1972) p. 303 ss., y Merker (1980) p. 46.

conexión sea sólida y firme” (*Ibidem*). Los frutos de esta predisposición universalizante se recogerán en el ámbito del poder legislativo, pero tal conciliación superior se asienta en estos movimientos disciplinantes que acontecen en “lo bajo” (cf. FD, #290), en el “sistema de las necesidades”.

La de Hegel no es una preocupación sociológica. Este comienzo de mediación socio-política obedece al “concepto”: es la Idea que determina que la sociedad se articule de tal o cual modo y por ende es la lógica que explica la realidad social. De todos modos, su problema es presentar la articulación clasista no como una imposición externa (una suerte de *Diktat* gubernativo) que avasalle las prerrogativas de la individualidad, ni tampoco como fruto de un movimiento histórico que revelaría lo contingente y provisorio de estas distinciones, sino como necesidad especulativa. Es la *razón* que con su *astucia* hace que esta exigencia de universalidad (la pertenencia a un estamento) *se le presente* a cada individuo como el resultado de una elección personal. Pero por detrás de las condiciones empíricas y “aparentes” (lo cual no significa que sean falsas, sino insuficientes) que determinan la destinación clasista del miembro de la sociedad, opera “en realidad” la Idea y la lógica que ya conocemos.

Veamos este movimiento. Ante todo, el sujeto parece libre en su ubicación de clase: “el estamento, en cuanto particularidad que se ha vuelto objetiva, se divide así, por una parte, según sus diferencias universales. Por otra, sin embargo, lo natural, el nacimiento y las circunstancias influyen en la pertenencia del individuo a un estamento. Pero la determinación última y esencial reside en la *opinión subjetiva* y en el *arbitrio particular*” (FD, #206). El individuo llega a sentir que su posición en la estructura social no depende de algo ajeno a su voluntad, sino de una decisión personal, “de modo que lo que acontece en virtud de la *necesidad interna*” (o sea lo que obedece a los designios de la sustancia-sujeto metafísica), “está simultáneamente *mediado por el arbitrio* y para la conciencia subjetiva tiene la figura de ser obra de su voluntad” (*Ibidem*).

El margen de maniobrabilidad que le cabe a cada “conciencia subjetiva” para determinar su destino social le interesa a Hegel sólo como astucia de la razón, por la cual cada uno puede imaginar como el resultado de una actitud personal su condición de miembro de tal o cual estamento. De cualquier modo, más que la inserción individual en estas organizaciones, lo importante es presentar la estructura estamental como realidad insuprimible porque goza de la objetividad racional que le concede su condición de momento del despliegue dialéctico de la idea de “derecho”. El individuo lo vive en cambio como una elección libre —y lo es dentro de ciertos límites—, y accede así voluntariamente a superar su aislamiento; se incorpora a un estamento sin que esto le parezca una imposición o una destinación inevitable. De esta manera encuentra en él la instancia ética de la que carece como átomo: “si la particularidad subjetiva es conservada por el orden objetivo [*scil.* estamental] en conformidad a ella misma y simultáneamente en su derecho, deviene el principio de toda vitalidad de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor” (FD, #206 *Obs*).

Satisfecho el requisito de la subjetividad, “aceptada en la organización del

todo y (...) conciliada en él" (*Ibidem*), a diferencia de cuanto sucedió en las comunidades arcaicas, la particularidad individualista no es más principio disolvente. sino momento esencial de la eticidad. Más precisamente: este primer nivel de conciliación entre lo finito y lo infinito en lo social, la incorporación de los individuos a estamentos para que puedan desarrollar orgánicamente sus actividades laborativas y culturales, permite comenzar a tejer la red ética del estado.

Más allá de la "mediación del arbitrio", de la decisión personal y de la voluntad "intelectualista", la estructura estamental está garantizada de un modo absolutamente impersonal, objetivo y "racional". La Idea ya ha decidido cuáles y cuántos son los estamentos y las funciones que desempeñan. La razón enseña que "para *existir*, el concepto en general entra en la diferencia del concepto y su realidad, y con ello en la determinatez y la particularidad (*cf.* #7), y que sólo así puede alcanzar realidad y objetividad ética" (FD, #207 *Obs*). No los hombres sino el "concepto" es el sujeto real del proceso. Aquéllos creen decidir, pero los canales en los que tales decisiones se efectivizan y que determinan la efectividad de las mismas —y que por consiguiente determinan también la condición individual como miembro del todo—, ya están fijados de antemano.⁹⁹

Los estamentos son un primer e imperfecto *para sí* de la sustancia ética. Para los requisitos especulativos, basta con que el individuo crea que puede decidir su pertenencia a alguno de ellos y que imagine poder influir en las características históricas que ellos adquieren. Esto sería, sin embargo, conceder demasiado a lo empírico. La organicidad está asegurada, en cambio, porque por detrás de esta apariencia opera la lógica de la mediación especulativa: "los estamentos se determinan según el *concepto* como estamento *sustancial* o inmediato, como estamento reflexionante o *formal*, y finalmente como estamento *universal*" (FD, #202). La verdadera pertenencia del hombre a alguno de ellos descansa en un fundamento metafísico: "la Idea real, el espíritu (...) confiere a estas esferas [*scil.* familia y sociedad civil] el material de esta realidad finita suya, los individuos como multitud"; una multitud que se organiza ante todo en estamentos, "de modo tal que al individuo esta adjudicación le parece *mediada* por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su destinación" (FD, #262). La mediación intelectual que el individuo toma por válida y exclusiva es aparente; la mediación real es la que la Idea lleva a cumplimiento consigo misma como "real", es decir como espíritu (objetivo), y respecto de la cual los hombres (con todas las circunstancias que una considera-

⁹⁹ Kieseewetter (1971) rechaza la imagen, tan en boga, de un Hegel liberal y progresista, pues constata que la eticidad y su sistema estamental anulan la noción moderna de libertad individual. Compartimos la evaluación de Bobbio (1971 b) p. 317 ss. y (1972) p. 316 ss.; *cf.* también Hook (1965) y (1966). Más drásticamente, Topitsch ve en Hegel un antecedente ineludible de los regímenes totalitarios de este siglo. La opinión contraria sostienen, entre otros, Knox (1940), Kaufmann (1959) y (1970), Avineri (1962) y (1972), Iltting (1977 b) y los autores citados en *nota* 137.

ción no especulativa toma como decisivas: riqueza personal, capital, capacidad técnica, etc.) son meros apéndices.

Para la comprensión del sistema, es sintomático comprobar cómo la peculiar fundamentación lógica que reciben no ya solamente los estamentos, sino todas las instituciones que Hegel propone de la misma manera, desemboca en la justificación (como objetividad o existencia de lo racional) de contenidos históricos contingentes, los cuales —sin cambiar en nada sus características efectivas— se revisten así de una universalidad y necesidad que tal vez no les correspondería si los juzgáramos con ojos más laicos y menos especulativos, es decir, como institutos transeúntes y modificables. Si quisiéramos rescatar una condición universal para las figuras hegelianas (en este caso, para los *estamentos*), no podría ser ciertamente la universalidad arbitraria que les confiere la dialéctica especulativa, sino la obvia y genérica afirmación de que en toda organización social hay quien trabaja la tierra, quien en la industria, y otros se ocupan de los asuntos administrativos. Sin embargo, creemos que es preferible abrir la discusión sobre lo que a nuestro juicio es un defecto de la argumentación hegeliana (la asunción subrepticia de lo contingente como si fuera necesario, de lo transeúnte como si fuera la conclusión racional de la historia), que atribuirle una validez semejante.

61. LA ESTRUCTURA ESTAMENTAL

Los estamentos representan entonces la existencia del “espíritu” y reproducen los momentos del proceso lógico de la sustancia-sujeto. El primero es el de la unidad indiferenciada; luego el de la auto-escisión o diferencia; finalmente, la recomposición como “verdadera” infinitud que engloba los momentos precedentes en una unidad dialéctica. En términos “sociológicos” tenemos:

a) el estamento *sustancial*, los propietarios y trabajadores de la tierra, terratenientes y campesinos, que en la naturalidad de su trabajo presentan “un modo de subsistencia menos mediado por la reflexión y la voluntad propia” —en comparación con el de la burguesía *stricto sensu*— “y en general conserva el sentimiento sustancial de una eticidad inmediata, asentada en las relaciones familiares y la confianza” (FD, #203).¹⁰⁰

b) el estamento de la *industria*, dedicado a la elaboración (*Formierung*) de las materias primas y que vive de “su *trabajo*, la *reflexión* y el *entendimiento* y [de] la mediación con las necesidades y trabajos de los demás” (FD, #204). Hegel efectúa aquí una tripartición en la cual no poca influen-

¹⁰⁰ En el *Agregado* correspondiente, la eticidad inmediata y ajena a todo moralismo reflexivo es ejemplificada con “la vida patriarcal y el sentimiento sustancial (...) de la antigua nobleza que consume todo lo que produce”, contrapuesta al intelectualista y ahorrativo inversor burgués. Este motivo anticipa el de la predisposición natural del *Junker* a lo universal y su condición de senador por nacimiento (cf. FD, #307).

cia puede haber tenido el *Allgemeine Landsrecht für die Preussischen Staaten* de 1794,¹⁰¹ y distingue las siguientes subclases: “artesanos”, “fabricantes” (que incluiría a propietarios y obreros de manufacturas e industrias) y “comerciantes”; las tres caracterizadas por un espíritu de libertad individualista ausente en los otros estamentos (cf. FD, #204 y *Agreg*).

c) el estamento *universal*, dedicado a los “intereses generales”, donde lo inmediato de lo privado confluye con lo público: miembros del gobierno, funcionarios, la burocracia en general, con sus distintas ramas y tareas (FD, #205).

II. LAS INSTITUCIONES SOCIO-POLITICAS DE LA SOCIEDAD CIVIL

62. ESPECIFICIDAD DE LA *BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT* HEGELIANA

Si bien la estructura estamental, en cuanto efectivizarse de la universalidad en el sistema de las necesidades, favorece a la instauración de nexos éticos más sólidos, es sin embargo insuficiente para plegar lo económico a lo político. Mientras se permanezca en el primer momento de la *sociedad civil*, no se sale de meros esbozos de mediación y la dialéctica misma que la anima reclama una presencia de figuras superiores que intervengan más radicalmente en el proceso y lo encaucen hacia la esfera propiamente ética.

Este aspecto de la *sociedad civil* —a menudo descuidado, como bien señala Bobbio (1968), al tratar esta sección de los *Lineamientos*— está constituido por las instituciones socio-políticas que representan la contrapartida ética del aspecto económico, la intromisión de una racionalidad más elevada y el consiguiente desplazamiento de la visión demasiado intelectualista propia de la Economía política.

Dada la incapacidad del sistema de las necesidades para resolver los conflictos que le son inherentes, se hace necesaria la acción de la potencia sustancial, que en este ámbito pre-estatal se manifiesta como: a) la *administración de la justicia* o “realidad de lo universal de la libertad contenido en [tal sistema], la protección de la propiedad” (FD, #188); y b) el *poder de policía* y las *corporaciones*, atareados en “prevenir la contingencia que sobrevive en aquel sistema [de las necesidades] y en ocuparse del interés particular como de *algo común*” (*Ibidem*).

Son precisamente estas instituciones que distinguen la *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana de otros modelos que, bajo el mismo rótulo, se limitan a abordar la temática de las relaciones económicas, como si la pareja conceptual “estado - sociedad civil” debiera necesariamente identificarse con la distinción entre “política” y “economía”.¹⁰² Lo específico del planteo de Hegel, en cambio, y decisivo para la intención ética que lo impulsa, es acompañar el primer

¹⁰¹ Cf. Hocevar (1973) pp. 13 a 53, 117 ss., Maspétiol (1967) pp. 112, 124, recuerda la doctrina luterana de los *Ständeordnung* y *Berufsordnung* como garantías del orden social, mientras que el *Staat* en sentido estricto lo es del moral. Cf. nota 108.

¹⁰² Tratando la génesis del concepto de “sociedad civil”, Riedel (1969) pp. 135-136, menciona como ejemplos de esta distorsión interpretativa de la noción hegeliana a

momento —donde prevalece la cuestión socio-económica— con otros momentos de tipo institucional y cuya función es eminentemente regulativa. Es decir, tienden a favorecer la disolución de la oposición entre lo particular y lo universal, que se ha manifestado en la forma “riqueza - miseria” al producirse el máximo alejamiento de lo individual respecto de todo condicionamiento ético en el “sistema de las necesidades”. La verdadera dialéctica de la sociedad civil consiste precisamente en sobrepasar el proceso “natural” (descripto por la economía política) y elevarse a una universalidad cada vez menos exterior e inconsciente, superando el egoísmo en la totalidad. *En términos más concretos:* consiste en evitar que la subsistencia y el bienestar del individuo queden librados al azar del mercado y a las consecuencias de una competencia absolutamente libre.

Desde este punto de vista, las dos nuevas instancias complementan y perfeccionan el proceso de espiritualización y culturalización iniciado con el trabajo y la liberación de lo inmediato; un proceso que —en la opinión de Hegel— estaría tanto obstaculizado por la unilateralización del individualismo en el *laissez faire* liberal, como también amenazado por una desmedida y anacrónica imposición autoritaria de la universalidad (a la manera de la *vertu* jacobina); en ambos casos, por ineptitudes del entendimiento. Frente al desenlace negativo al que conduce la falta de una regulación racional, los nuevos institutos de la sociedad civil corrigen la ciega necesidad del primer momento y prosiguen el movimiento de realización de la Idea.

63. LA ADMINISTRACION DE LA JUSTICIA

Con la noción de “*administración de la justicia*” (FD, #209 a #229) Hegel alude al modo de existencia concreto (leyes, codificaciones, instituciones judiciales, tribunales, el proceso, la pena, etc.) que el derecho, antes expuesto abstractamente, alcanza en su contacto con la realidad social y que está funcionalizado a una finalidad correctiva y edificante de la totalidad sustancial.

El espíritu general de estos parágrafos (indudablemente progresistas si los comparamos con la realidad prusiana de la época, como en el caso del juicio por jurados, por ejemplo, cf. FD, #227 y #228),¹⁰³ es exponer la validez obje-

Gans, Weisse, Ruge, Rössler, B. Bauer, Marx, Riehl, Lorenz von Stein y Wagner, quienes identificaron sin más la figura de los *Lineamientos* con la sociedad teorizada por “los pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII”. Por su parte Bobbio (1972) p. 296, observa que “la identificación entre sociedad civil y ámbito de las relaciones económicas o, lo que es lo mismo, la distinción entre sociedad civil y estado como distinción entre sociedad económica y sociedad política, es original de Marx y no de Hegel. Referirla a Hegel, como sucede a menudo, es simplemente una deformación de su pensamiento”.

¹⁰³ Sobre la realidad de Prusia en comparación con las doctrinas de los *Lineamientos*, cf. Haym (1857) pp. 357 a 391, quien lee el sistema como glorificación de las instituciones prusianas; también Marcuse (1955) p. 218, pero como si fuera una traición de Hegel a sus ideales. Opiniones variadas sostienen Knox (1940), Weil (1950) p. 13, nota 13, Avineri (1962), Hocevar (1968), D'Hondt (1968 b), Merker (1980).

tiva de lo jurídico frente a los casos particulares y a todas las situaciones relativas que se suscitan en la sociedad civil. "Sólo después de haberse inventado múltiples necesidades y de haberse relacionado entre sí para la satisfacción de las mismas, pueden los hombres elaborar leyes" (FD, #209 *Agreg*). La misión regulativa que cumple este momento consiste en evitar que la presunta ingobernabilidad del momento mercantil se traduzca en un perjuicio o *lesión (Verletzung)* para los individuos que participan en él: "En el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el bienestar de cada individuo es una *posibilidad*, cuya realidad está condicionada por su arbitrio y la particularidad natural, así como por el sistema objetivo de las necesidades; a través de la administración de la justicia se anula la *lesión* de la propiedad y de la personalidad" (FD, #230).

A pesar del interés intrínseco de este momento, en especial para ciertas cuestiones jurídicas en un significado más delimitado (por ejemplo, todo lo relativo al derecho procesal), o también de filosofía e historia del derecho (como la defensa de la codificación, o la teoría de la pena, que Hegel califica de "verdadera reconciliación del derecho consigo mismo", *cf.* FD, #220), no nos detendremos en él, ya que es en cambio el tercer aspecto el que mantiene una vinculación más directa con los propósitos de este trabajo, y al cual en consecuencia dedicaremos ahora nuestra atención.

64. EL PODER DE POLICIA Y LA REGULACION DEL MOVIMIENTO ECONOMICO

La función del "*poder de policía*" (*i.e.* de lo relativo a la administración general de los asuntos de la "ciudad") y de las "*corporaciones*" (*cf.* FD, #230 a #256) es asegurar "el derecho *efectivo en la particularidad*", la presencia de lo universal en lo aparentemente contrario a él, para que "sea *eliminado lo contingente* frente a uno y otro fin", o sea para que se supere lo arbitrario y casual que pueda obstaculizar el logro tanto de una subsistencia y bienestar general (primer momento), como de un régimen jurídico (segundo momento), y para que de esta manera

"sea efectiva la *seguridad inconvivable* de la *persona* y de la *propiedad*, como también el *aseguramiento* de la subsistencia y el bienestar del individuo; o sea que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*" (FD, #230).

El acento individualista se explica por la posición sistemática de la *sociedad civil* en cuanto instancia de la particularidad; pero se trata de un individualismo que remite a una visión más bien arcaizante y organicista que moderna. Estas instituciones protegen el "bienestar particular" modificando el curso libre o "natural" del movimiento económico, intentando encauzarlo o dirigirlo (*steuern*) para evitar que la *dinámica del egoísmo* y de una *universalidad formal* desborde el marco del ordenamiento ético.

Prescindiendo ahora del aspecto "policial" en el sentido actual del término (sin dejar de observar la vigencia del fastidio hegeliano por la vigilancia excesiva

y la represión policíaca: cf. FD, #243 y *Agreg*), destaquemos que Hegel justifica este “intervencionismo” (llamémoslo así utilizando esta idea con prudencia) en el hecho de que la magnitud alcanzada por la “multiplicación y entrelazamiento de las necesidades cotidianas, en lo que hace a la *producción* y al *intercambio* de medios para satisfacerlas, en cuya posibilidad sin obstáculos todos se confían, como también en lo relativo a investigaciones y negociaciones al respecto, que deben abreviarse cuanto sea posible, se presentan aspectos que son de interés general y al mismo tiempo son para *todos* la tarea de *uno*, y se presentan también medios y organizaciones que pueden ser de uso común. Estas *tareas generales* y organizaciones de *utilidad común* exigen el control y la previsión del poder público” (FD, #235).

Este “control y previsión” que la policía o administración urbana está llamada a desempeñar en lo concerniente al movimiento económico (“producción”, intercambio de medios”, “investigaciones” para facilitarlos, etc.) nos pone ante un cambio *dialéctico* del planteo que Hegel ha venido desarrollando en la primera parte de esta sección. Ahora debe presentar esta suerte de fiscalización estatal como si fuera coherente —en la teoría y en la práctica— con los postulados de corte liberal de los que se ha valido en sus consideraciones económicas previas. La tradición clásica del *bien común* (cf. FD, #279 *in fine*) y de “el todo más que las partes” (cf. FD, #337 *Obs*) prevalece acá, pues la intención es superar mediante la acción del poder público los graves problemas sociales que los presupuestos liberales de la economía política naciente han dejado sin resolver o llevado a una falsa resolución intelectualista (el “fastidio moral” y el “igualitarismo”).

Hegel constata que en la sociedad burguesa moderna “los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí y, aunque la relación correcta nace por sí sola *en el todo*, el equilibrio requiere también una regulación consciente que esté por encima de ambas partes” (FD, #236). Que en el nivel de la totalidad la circulación y dinámica sociales instauren por sí solas (sin intervención de voluntades humanas conscientes) una “relación correcta”, refleja un optimismo hegeliano afín al de los primeros teóricos del capitalismo. Pero a su vez la propuesta de una “regulación consciente” e imparcial testimonia su escepticismo, es decir, su conciencia de que semejante equilibrio se logra en desmedro de una parte de la sociedad (recordemos las consideraciones hegelianas sobre la *miseria* generada por la *riqueza*) y de que es la tarea propia de las instituciones políticas instaurar una justa compensación para todos.

El problema que actualiza y enriquece el contenido de estos párrafos es que en la propuesta hegeliana subsiste una tensión entre el reconocimiento del arbitrio del individuo que busca satisfacer sus fines particulares en libre competencia con sus conciudadanos, por un lado, y por otro (ante las consecuencias sociales que lo anterior acarrea) la exigencia de una regulación correctiva del movimiento económico que sepa “acortar y suavizar las peligrosas convulsiones y la duración del intervalo en que las colisiones deben ser equilibradas en el curso de una necesidad inconsciente” (FD, #236 *Obs*). O sea que evite la

crisis. Hegel sabe que navega entre la Scila del liberalismo individualista (derecho insuprimible, pero que conduce a males sociales) y la Caribdis de la unidad totalizante anacrónica, que termina anulando la libertad sin garantizar el orden.¹⁰⁴ Creemos que, frente a este dilema, sus respuestas son poco claras o están insuficientemente desarrolladas. O mejor, que la única solución que Hegel puede ofrecer es el texto de su construcción especulativa (el idealismo del estado ético) sin otro asidero en la realidad más que el de las buenas intenciones de su autor, quien simplemente postula que la *conciliación* acontece como los *Lineamientos* dicen que acontece. El problema resta insoluble, en la efectividad de la historia, pues el desemboqué “dialéctico” de este conflicto (teórico y real) no pasa de ser un proyecto.

Ya hemos mencionado la necesidad de un “control y previsión del poder público” (FD, #235) y de una “regulación consciente” imparcial (FD, #236). Agreguemos la constatación de que “la independencia de grandes ramas de la industria respecto de circunstancias externas y combinaciones lejanas, que los individuos asignados (*angewiesenen*) y ligados a cada esfera no pueden supervisar en su conexión” —recordemos que esta asignación de roles socio-económicos es fruto de la Idea y sólo *aparentemente* de las circunstancias empíricas—; este factor entonces de la imposibilidad de una supervisión adecuada, “hace principalmente necesarias una previsión general y una conducción” (FD, #236).

Si nos atenemos a lo expresado en esta sección, semejante actividad de previsión y encauzamiento parece consistir en el examen de calidad y control de precios de las mercancías de primera necesidad; en una no mejor definida supervisión del movimiento económico a causa de la extensión y amplitud (las “circunstancias externas y combinaciones lejanas”) alcanzadas por la dinámica del mercado; en la realización de las obras públicas necesarias y —loablemente— en la educación de los ciudadanos (*cf.* FD, #236 *Agreg.* #239). No hay en cambio ninguna alusión clara a ingerencias en la esfera específicamente productiva, aunque su sugestión está presente de alguna medida.¹⁰⁵ La razón de esta imprecisión ya la hemos propuesto: entrar en detalles contingentes escapa a la función del filósofo del derecho; su misión es destacar la importancia de una

¹⁰⁴ Avineri (1972) p. 151, expone el problema con precisión: “El dilema de Hegel es grave: si deja el estado fuera de la actividad económica, queda fuera del estado un conjunto de miembros de la sociedad civil; pero si hace que el estado intervenga para resolver el problema, su distinción entre sociedad y estado desaparece y todo el sistema de mediación y de progreso dialéctico hacia la integración a través de la diferenciación se derrumba”. Se trata entonces de la convivencia de instancias opuestas, una de inspiración clásico-organicista, otra de matices modernos y de algún modo liberales. *Cf.* Riedel (1970) p. 65 ss., y Cesa (1971) pp. 369-370.

¹⁰⁵ Tal vez podría interpretarse en tal sentido lo expresado en el #254: “En la corporación existe una limitación del así llamado derecho natural de ejercitar la propia habilidad y de ganar lo que hay que ganar sólo en cuanto en ella tal habilidad se determina como racionalidad, es decir, en cuanto se la libera, reconoce y asegura frente a la opinión personal y la contingencia, frente al propio peligro y al peligro para los demás y simultáneamente se la eleva a actividad consciente para un fin general”.

correcta mediación entre los lados del *totum* y, en este caso, acentuar la exigencia de una acción que tienda a efectivizar la eticidad, sin que le parezca además necesario detallar en qué puede consistir tal acción. Hegel nos propone el fundamento metafísico y se limita a esbozar los corolarios: los *Lineamientos* no son un tratado de economía.

Finalmente, dado que la dialéctica de la sociedad civil la impulsa “más allá de sí misma, ante todo más allá de *esta determinada* sociedad, a buscar consumidores fuera de ella, en otros pueblos que le están a la zaga en cuanto a los medios —que ella posee en exceso— o en general en pericia técnica” (FD, #246), las autoridades deben favorecer esta (en terminología más actual) exportación de excedentes productivos, tecnología y capitales a los países subdesarrollados. De este modo, el movimiento de *expansión al exterior* (válvula de escape que descomprime la tensión acumulada en el interior de “*esta determinada* sociedad”) desemboca en una política de *colonización* “esporádica o sistemática, a la cual es impulsada la sociedad civil desarrollada (*ausgebildet*) y con la cual proporciona, en parte a un sector de su población el retorno al principio familiar en una nueva tierra, en parte a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su empeño laborativo” (FD, #248).¹⁰⁶

65. CARITAS MEDIEVAL Y CORPORACIONES ETICAS

En sus rasgos esenciales, todas estas indicaciones configuran meros paliativos que, en su insuficiencia práctica, exigen el complemento de estructuras éticas más determinantes. Repetimos: a Hegel no le interesa el detalle técnico de una política económica, sino la arquitectura total de su proyecto y la marcha general del sistema. A la luz de este presupuesto entonces, vemos que las cosas están planteadas de modo que sea el *estado*, con sus instituciones y ramificaciones en la *sociedad civil*, quien disuelva los obstáculos de una particularidad no suficientemente dialectizada, de una finitud que todavía se resiste a la verdadera infinitud.

Ello explica también que, aun reconociendo la utilidad que la conciencia pública y la sensibilidad “moral” pueden prestar al alivio de los efectos negativos de la competitividad capitalista, Hegel rechaza la limosna y la caridad pública y aspire a suplantarla esta herencia medieval y católica con medidas y regulaciones especulativas: “la contingencia de la limosna, de los asilos, como también del encender lámparas a las imágenes de santos, etc., se complementa con

¹⁰⁶ “Se dice que la libertad económica (*Gewerbefreiheit*) hace florecer el comercio y el tráfico y se da como ejemplo a Inglaterra. Pero las comparaciones suelen ser equívocas y no siempre se tienen en cuenta todas las circunstancias. Inglaterra tiene el mundo entero como su mercado y como terreno para la colonización: ésta es la circunstancia fundamental. Inglaterra tiene factorías por todo el mundo: varios centenares sólo en Sudamérica. Por todas partes la multitud encuentra desahogo, lugar para asegurar su subsistencia; por todo el mundo hay ingleses. Por consiguiente, cuando se dice que florecen el comercio y el tráfico, ello es justo, pero para ello intervienen circunstancias particulares”, enseñaba Hegel en 1824-1825. Cf. K. H. ILTING, *Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974, volumen IV, pp. 625-626.

establecimientos para pobres, hospitales, la iluminación en las calles, etc. Pero a la caridad le queda aun mucho más por hacer y es una idea falsa cuando ella pretende que la ayuda a la indigencia esté reservada exclusivamente a la *particularidad* del ánimo y a la *contingencia* del sentimiento y conocimiento [que ella puede tener]; y cuando se siente lesionada y agraviada por las disposiciones y órdenes generales de *carácter obligatorio*. Por el contrario, la situación pública debe considerarse tanto más perfecta, cuanto menos deja que haga el individuo por sí mismo, según su opinión personal, en comparación con lo que se organiza de manera general" (FD, #242 *Obs*; cf. también #242). Al igual que todo lo ético, el remedio a la pobreza no puede venir de actitudes subjetivas ni del sentimentalismo, sino de la razón que gobierna la cosa, en particular de la decisión estatal.

Por lo demás, esta beneficencia librada al arbitrio y al sentimiento contradice el principio de la sociedad civil que hace del *trabajo* el único fundamento *subjetivo* de la posición social del individuo (cf. FD, #245). Fiel al espíritu protestante, Hegel ve en la *caritas* medieval (o en su supervivencia poliforme en los países católicos) una afrenta a la mentalidad empresarial y "libre" que edificó el mundo moderno. En un texto clave, la Observación al #552 de la *Enciclopedia*, motivado por el tema del vínculo especulativo entre religión y eticidad, Hegel sienta las bases de una perspectiva hermenéutica del significado del nexo entre protestantismo, *Bürgertum*, capitalismo y libertad moderna, con una claridad que merecería mayor reconocimiento, sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que esta temática adquirirá en la sociología contemporánea clásica (mencionemos sólo a Weber, Troeltsch, Brentano, Sombart).¹⁰⁷

En dicho texto, junto a otras consideraciones fundamentales para la comprensión de su filosofía, Hegel conecta el "introducirse" (*Sich-einführen*) o hacerse presente del espíritu divino en el mundo con la sustitución de la "santidad" por la eticidad:

"En lugar del voto de castidad, ahora sólo vale como ético el *matrimonio* y con ello la familia como lo más elevado en este aspecto del hombre; en lugar del voto de pobreza (al cual corresponde, desarrollándose en una contradicción, el mérito de donar los bienes a los pobres, i.e. enriquecerlos), vale la *actividad* de adquirir por sí mismo mediante la inteligencia, la idoneidad y la *rectitud* en este comercio y uso del patrimonio, o sea, la eticidad en la sociedad civil; en lugar del voto de obediencia, vale la *obediencia* a la ley y a las organizaciones legales del estado, que es la verdadera libertad pues el estado es propiamente la razón que se realiza: *la eticidad en el estado*. Sólo así pueden existir derecho y moralidad".

Todos los momentos precedentes encuentran su razón de ser en la *Eticidad* y ésta realiza la verdadera universalidad adecuando la realidad al concepto.

¹⁰⁷ Bruaire (1964) p. 161 ss., propone sin embargo que, con relación al nexo entre política y cristianismo, el protestantismo peculiar de Hegel se acercaría más a ciertos principios católicos que a las teorías efectivas de las iglesias reformistas.

Hegel llama acá este movimiento (que conocemos en su andamiaje lógico-metafísico) una “compenetración (*Durchdringen*) inmanente de lo mundano por el espíritu divino”, una “inmanencia (*Inwohnen*) concreta” (*Enc*, #552 *Obs*). Los modos concretos de su *Wirllichkeit* son las figuras éticas que destacan la valencia burguesa de su credo:

“la eticidad del matrimonio contra la santidad del celibato; la eticidad de la actividad patrimonial y lucrativa contra la santidad de la pobreza y de su holgazanería; la eticidad de la obediencia consagrada al derecho del estado contra la santidad de la obediencia carente de deberes y derechos, la servidumbre de la conciencia” (*Ibidem*).

Dentro de este panorama de eticización de lo que Hegel denuncia como favorecimiento católico y servil de actitudes indolentes y contrarias a la espiritualidad empresarial de la Reforma, las *corporaciones* cumplen una función de relieve para evitar que una parte de la sociedad civil (en especial el estamento industrial, “dirigido siempre a lo particular”, *cf.* FD, #250) se reduzca a la condición de “plebe” (*Pöbel*) (*cf.* FD, #244 y *Agreg*; #245 y *Obs*). Con las corporaciones “lo ético retorna como algo inmanente a la sociedad civil”, ya que ellas transforman, “*de acuerdo a la Idea*”, lo universal en “finalidad y objeto de la voluntad y actividad de la particularidad” (FD, #249, *el subrayado es nuestro*).

66. LA FUNCION CORPORATIVA: INTEGRACION DEL INDIVIDUO EN LA UNIVERSALIDAD

5. Si bien ya hemos observado los primeros indicios de universalización consciente y objetivamente racional de la “atomística” en los estamentos, la administración de la justicia y la policía, el verdadero *reflejo* (en el sentido lógico más preciso de la *Doctrina de la esencia*) del estado en la sociedad civil son las *corporaciones*, disolución dialéctica del egoísmo privado.¹⁰⁸ En estas asociaciones, “el fin egoísta, dirigido a lo suyo particular, se comprende y se confirma como fin universal, y el miembro de la sociedad civil, de acuerdo a su *pericia particular*, es miembro de la corporación, cuyo fin universal resulta así bien *concreto* y no tiene otro ámbito más que el de la profesión, la ocupación e interés personales” (FD, #251). Dada su importancia, Hegel puede establecer una comparación con la eticidad natural de la “familia”, y decir que “la corpo-

¹⁰⁸ Hocevar (1968) destaca la influencia sobre el Hegel de la *Verfassung Deutschlands* de las concepciones corporativistas de J. L. von Mosheim, J. J. Moser y A. L. Schlözer; *cf. nota* 101. Heiman (1971) ve en la doctrina hegeliana una superación del corporativismo tardo-clásico y medieval: se trataría de un instrumento moderno de mediación que daría lugar a un “*legal-political pluralism*”, *cf.* p. 131: Riedel (1970) p. 54 ss., subraya las dificultades sistemáticas y prácticas de la propuesta hegeliana.

ración constituye la segunda raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil” (FD, #255).¹⁰⁹

En ella los individuos alcanzan una dimensión que desconocían en su aislamiento, pues la Idea, lejos de sofocar sus expectativas e iniciativas personales, las canaliza a través de estas instituciones que garantizan su inserción en el mecanismo funcional de la economía comunitaria. O por lo menos es lo que Hegel aspira al proponer estas figuras vigentes ciertamente en la realidad alemana de su época, pero más como resabio de tradiciones medievales que no como preanuncio de una nueva “racionalidad” post-liberal. Postergando la consideración de este motivo, destaquemos ahora que con la *corporación* la mediación dialéctica logra que las instancias particulares valgan no por lo que *son* en su inmediatez, sino por lo que *no son*, por lo universal que opera “detrás” de esa inmediatez y confirma la esencial destinación de toda *parte* a ser “momento” del *todo*. Comienza a concretarse con trazos vigorosos el mecanismo lógico-especulativo, aplicado a lo socio-político.

En cuanto sostén de la particularidad, la *corporación* representa “una segunda familia” (FD, #252), en la cual el hombre demuestra “que es *algo*” con su trabajo, asegura la subsistencia personal (incluida la de su grupo familiar) y “reconoce que pertenece a un todo, el cual es por sí mismo miembro de la sociedad general” (FD, #253), o sea que el individuo pasa a personalizarse al pertenecer a una de las estructuras orgánicas de la totalidad social. Al saberse *pars* de un *totum*, alcanza conciencia y honor de clase: “tiene interés y preocupaciones por el fin más desinteresado de este todo, encuentra *su honor en su estamento*” (*Ibidem*). “Honor” que tiene el significado de deposición del egoísmo y del “lujo y la pasión por el derroche (...) conexos al surgimiento de la plebe”, y asimismo de superación de los efectos nocivos de la mecanización y extrema división del trabajo (FD, #253 *Obs*). Abandono entonces de todo lo que aísla al hombre de su estamento (i.e. de la universalidad para él más inmediata) e incorporación a la institución mediadora.

Asimismo, y sin caer en el odiado “igualitarismo”, Hegel afirma que la riqueza y la pobreza pierden sus connotaciones cuando la corporación actúa como esfera de conciliación. Movidio por un providencial impulso ético, el miembro de la corporación no busca más su “reconocimiento” prevaleciendo sobre los demás en el mercado y deja de apelar a los “signos exteriores de su éxito en su profesión”. De este modo, “en la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su contingencia y también lo que tiene de injustamente humillante; y, en su deber para con la cofradía, la riqueza pierde lo que puede suscitar: la arrogancia en quien la posee y la envidia en los demás; la honradez consigue su verdadero reconocimiento y honor” (FD, #253 *Obs*).

¹⁰⁹ El esquema lógico subyacente es el siguiente: a) sistema de las necesidades, la “particularidad reflejada en sí”; b) administración de la justicia, “universalidad jurídica abstracta”; c) ambos momentos se componen en la corporación, en cuanto ella es la “unión en la cual el bienestar particular existe como derecho y se realiza” (FD, #255).

Nuevamente, la conclusión que —en nuestra opinión— se desprende de todas estas afirmaciones hegelianas es que remiten a una visión *deóntica* de la realidad, pues no alcanzamos a comprender en qué se diferencian las presuntas virtudes curativas del sistema corporativo propuesto de otros proyectos “moralistas” o aun “utópicos”. La corporación es simplemente *postulada* como esfera de superación de los antagonismos sociales, pero la realización práctica de ello queda en manos de la ...contingencia. Más que con una teorización detallada del funcionamiento de este instituto (vital para la eticidad) *en una economía de productores privados independientes*, nos encontramos con una expresión de deseos. El alcance de estos párrafos resta impreciso y el éxito que puede tener la puesta en práctica de una teoría tejida con retazos tan disímiles parece aleatorio.

De todas maneras, reconocemos el *élan* cooperativista de la corporación hegeliana y su finalidad de pacificación de los enfrentamientos clasistas. En la sociedad civil así organizada (estamental y corporativa), “existe sólo lo comunitario, que está legalmente constituido y reconocido” (FD, #253 *Obs*). Cierto es que el individuo, “preocupándose por sí mismo (...) actúa también para los otros” (la “mano invisible” de Smith), pero esta dialéctica de lo económico, si es librada a su curso natural no es más que una “necesidad inconstante” y se revela incapaz de prevenir las crisis, eliminar la miseria e impedir la formación de la plebe, verdaderos peligros para el estado ético. Por fortuna, la actividad egoísta se vuelve “eticidad consciente y pensante en la corporación” (FD, #255 *Agreg*).¹¹⁰

67. LA EXIGENCIA DE UNA ESFERA SUPERIOR

Luego de haber ilustrado a grandes rasgos tanto las características principales de la función sistemática de “lo económico”, como también el tipo de mediación que se produce en la sociedad civil (en parte gracias a la “naturalidad” del proceso, en parte por la presencia decisiva de instituciones mediadoras), debemos retomar el hilo conductor de este trabajo en su sentido más específico: nuestro interés es poner en evidencia el mecanismo lógico-especulativo que garantiza según Hegel la *Versöhnung* idealista, exponiendo el modo cómo la lógica es aplicada para la determinación de las relaciones entre la *sociedad civil* y el *estado*.

El nexo entre ambas esferas es de tipo *reflexivo* y se apoya en el pasaje dialéctico propio de la *esencia*. Aquello que antes hemos calificado como di-

¹¹⁰ Hegel pretende distinguir su *Korporation* del “gremio” (*Zunft*) medieval, que ha impedido el desarrollo de la personalidad, a diferencia de lo que sucedería en cambio con su propuesta racional y germánica. El *Agregado* al #255 concluye así: “Ciertamente, por encima [de la corporación] debe estar el control superior del estado, porque si así no fuera, ella se anquilosaría, se encasillaría en sí misma y se rebajaría a misero gremio. Pero en y para sí, la corporación no es un gremio cerrado; por el contrario, es más bien el devenir ético de la profesión y el honor”. Cf. también la *Observación* al #278.

solución de la autonomía ontológica de lo particular frente a lo universal (dialéctica mediante), y que lleva a la demostración idealista de la presencia de éste como verdad y fundamento de aquél (idealización de lo finito - realización de lo infinito), aparece ahora en la dimensión socio-política delineado desde una perspectiva análoga. El punto de partida que parece condicionar el resultado, el individualismo en su aparente hostilidad frente a la instancia comunitaria, *en realidad* está determinado por la conclusión del proceso, por el *estado*, que se revela así como la sustancia ética que conduce el movimiento desde su comienzo. Las etapas precedentes, lejos de condicionarlo, no son más que sus "momentos", los lados de su progresiva realización, su *reflejo*. Recordemos un paso fundamental:

"Junto a la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil. La primera contiene los momentos de la particularidad y de la universalidad objetiva en una unidad *sustancial*; pero la segunda contiene estos momentos que en la sociedad civil se han escindido precisamente en la particularidad *reflejada en sí* de la necesidad y deleite, y en la universalidad jurídica *abstracta*, como unificados de manera *interna*, de modo que en esta unificación el bienestar particular existe como derecho y se realiza" (FD, #255).

El polo opuesto a la universalidad estatal se dialectiza al acoger en su seno las instancias éticas que disuelven su presunta autonomía, y se revela así su dependencia del *estado*, pues es "puesto" por éste, por la Idea que se realiza en el mundo como Espíritu objetivo. Sin embargo, ante la limitación propia de estos instrumentos de mediación (de los cuales la *corporación* es el más importante), con sus fines aún inevitablemente circunscriptos a la finitud que deben disolver, la sociedad civil por sí misma reclama dialécticamente "el fin universal en y para sí y (...) la absoluta realidad; en consecuencia, la esfera de la sociedad civil traspasa en el estado" (FD, #256).

CAPITULO IX

LA MEDIACION EN EL ESTADO (1). EL PODER LEGISLATIVO

Analizaremos a continuación la manera como la relación reflexiva se continúa en la esfera superior de la *Eticidad*. Si recordamos la caracterización de los requisitos propios de todo proceso de mediación como un “movimiento” articulado en dos facetas distintas y complementarias, podemos decir que ahora, en el terreno iusfilosófico, nos ocuparemos ante todo del aspecto que reproduce, por así decir, el “ascenso” desde lo particular a lo universal. O sea, en este caso, el ingreso o integración de la *sociedad civil* en el *estado*, tal como se produce en el *poder legislativo* (FD #298 a 320). Luego, en el capítulo siguiente, veremos el “descenso” desde lo universal hacia la particularidad, partiendo del *poder del príncipe* o *soberano* (FD #275 a #286) y a través del *poder gubernativo* (FD #287 a #297), con lo cual completaremos la ilustración de cómo se efectiviza el proceso lógico en el ámbito de la “constitución” (*Verfassung*), que es “esencialmente un sistema de mediación” (FD #392 *Agreg*).

I. LA DEDUCCION ESPECULATIVA DEL ESTADO

68. EL PRESUPUESTO LOGICO-METAFISICO

Si la *sociedad civil* representa la instauración de la diferencia en el seno de la unidad indiferenciada (cf. FD #181), el mismo esquema entonces por el cual la reflexión lógica se configura como movimiento de disolución de la oposición y de retorno al fundamento, vale ahora para presentar el *estado* como el *Grund* de la *Eticidad* y, por ende, como la verdad del término que parecía oponérsele y que en cambio no es más que su momento. O sea, la mediación dialéctica conduce ahora, en el Espíritu objetivo, a la revelación del *estado* como sujeto absoluto de un dinamismo totalizante, que encierra dentro de sí y *supera* la diferencia, el particularismo de la *sociedad civil*.

Ya hemos hecho referencia a la *Observación* al #256 de los *Lineamientos*. Dada su importancia para la comprensión de este argumento, nos permitimos recordar sus conceptos principales. Allí Hegel expone el sentido de la transición de la *sociedad civil* al *estado* o deducción especulativa de este último. El individualismo no logra ser plenamente encauzado por la instancia demasiado intelectualista de la *bürgerliche Gesellschaft*. Tanto ella, como ya antes la *familia* (con su *eticidad* pre-reflexiva y también insuficiente), “constituyen

en general los dos momentos aún ideales a partir de los cuales surge el estado como su verdadero fundamento". Este surgimiento debe ser entendido como la "demostración científica del concepto de estado"; lo cual en Hegel significa el proceso (metafísico, no gnoseológico) por el cual lo que parece ser un resultado condicionado, es "en realidad" la condición operante (a través de esa nueva teleología que es la dialéctica) desde el comienzo y respecto de la cual lo precedente no es más que lo "puesto", los lados o momentos de una oposición que semejante sujeto absoluto ha provocado en su propio seno:

"Dado que en el curso del concepto científico" —proponemos nuevamente un paso ya visto— "el estado aparece como resultado, al producirse como el verdadero fundamento elimina entonces en la inmediatez aquella mediación y aquella apariencia. Es por ello que en la realidad el estado es más bien lo primero en general, dentro de lo cual la familia se configura como sociedad civil, y es la idea misma del estado que se escinde en estos dos momentos" (FD, #256 Obs).

La filiación con la "mediación que se elimina a sí misma" es transparente. El módulo dialéctico es el mismo que, en el sistema en general, justifica el nexo entre *Espíritu, Naturaleza e Idea*; en la lógica, entre el concepto, la esencia y el ser; en la tríade inicial, entre el devenir, la nada y el ser, etcétera. En esta ocasión, la función que cumplen las esferas que preceden a la estatal es la de ser simplemente el pretexto para que el estado demuestre su omnipotencia surgiendo como negación dialéctica de las mismas, es decir, como lo que supera sus limitaciones y las conserva como para que testimonien la presencia y el dinamismo de la "diferencia" que vivifica la unidad orgánica.¹¹¹ La sustancia ética —como dice Hegel concluyendo la *Observación*— puede alcanzar así su "forma infinita".

¹¹¹ Para una evaluación del significado de la lógica dialéctica y su relación con la política en Hegel, además de Lukacs (1948), cf. Adorno (1963) p. 80 ss., quien visualiza en la dialéctica una gnoseología superior al positivismo y al irracionalismo, y a su vez como metáfora filosófica del "trabajo" (que para Adorno parece ser sinónimo de "alienación" *tout court*). Asimismo, cf. De Giovanni (1970) sobre la dialéctica finito-infinito: p. 53 ss., y Papa (1973). K. Hartmann (1976) ve en la dialéctica hegeliana una hermenéutica categorial, un módulo teórico-constructivo capaz de aferrar la verdadera racionalidad de lo real. Desde otra perspectiva, Reichelt (1972) p. V ss., atribuye tal capacidad a la especulación hegeliana, pues ésta habría sido el primer planteo de la realidad social burguesa como "totalidad concreta", la cual —al ser una realidad invertida (i.e. en ella lo social vale como natural)— resulta fielmente reflejada por una teoría idealista como la hegeliana. Ello sería evidente en la analogía entre el tratamiento hegeliano de la "persona jurídica" y el del "dinero" por parte de Marx. Schnädelbach (1971) p. 63 ss., p. 76 ss., establece un paralelismo entre lógica y teoría social hegeliana, destacando la influencia que habría tenido la comprensión por parte de Hegel de los conceptos de "propiedad" y "trabajo" en la elaboración del sistema. Cf. también Stern (1970). Finalmente, sin compartir sus conclusiones, destacamos una obra rica en sugerencias: Bodei (1975 a) en especial p. 240 ss., p. 263 ss.

69. LA CONSTITUCION

El estado es la "realidad de la idea ética" (FD, #257), "lo racional en y para sí" (FD, #258), la "totalidad en la cual los momentos del concepto alcanzan la realidad según su propia verdad" (FD, #279 *Obs*), y otras caracterizaciones similares. Es lo absoluto que se escinde en sus momentos para recomponerse (eliminando la presunta oposición con los mismos) cual unidad enriquecida por la escisión o ruptura que él mismo ha generado, y de cuya sutura surge como "espíritu realmente infinito para sí" (FD, #262). Conocemos la metafísica que respalda estas definiciones. Podemos continuar entonces analizando la mediación por la cual la *sociedad civil* se revela como el "reflejo" del *estado*. Más concretamente, nos ocuparemos de la presencia de aquélla en éste a través de sus representantes en el *poder legislativo*.

Entramos ahora en la "realidad inmediata" del *estado*, en su condición de "estado individual en cuanto organismo que se relaciona consigo mismo: la *constitución* o *derecho estatal interno*" (FD, #259).¹¹² Su estructura interna es triádica porque así lo exige la naturaleza del concepto. Las "diferencias sustanciales" (propias de la Idea en cuanto tal y del *totum* del cual ella es el lado de la pureza lógica) en las que se divide la estructura constitucional son: "a) el poder de determinar y fijar lo universal: el poder *legislativo*; b) la *subsuncción* de las esferas particulares y de los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*; c) la subjetividad en cuanto decisión última de la voluntad, el *poder del príncipe*" (FD, #273).

Asimismo, manteniéndose fieles a la regla de oro del respeto a los requisitos de la mediación especulativa en *todos* los ámbitos sistemáticos, también las relaciones entre los poderes y la consistencia interna de cada uno de ellos reproducen el módulo dialéctico: "la constitución es racional en la medida en que el estado *diferencia* en sí y determina su actividad efectiva y contiene en sí a los demás momentos como activos y, dado que ellos expresan la diferencia del concepto, en cuanto dichos momentos permanecen simplemente en su idealidad y no constituyen más que *un todo individual*" (FD, #272). Esclava de la lógica, la estructura del estado gana la libertad de substraerse a lo accidental y contingente propio de la historia y de las circunstancias sociales y políticas que, con su empirismo, podrían influir negativamente en la configuración constitucional de un país (tal como el entendimiento erróneamente cree que influyen y las toma como lo determinante). El derecho público es entonces un vástago de la Idea: "lo que contiene el origen absoluto de los distintos poderes es exclusivamente la autodeterminación del concepto en sí y no

¹¹² Los otros dos momentos señalan la proyección exterior del estado y su evolución histórica. En el segundo, la idea estatal "traspasa a la *relación* del estado individual con otros estados: *derecho estatal externo*"; en el tercero, se trata de la "idea universal como *género* y potencia absoluta frente a los estados individuales, [del] espíritu, que se da su realidad en el proceso de la historia universal" (FD, #259). Ambos momentos son el tema de los #330 a #340 y #341 a #360 respectivamente. Cf., también el comienzo de la *Observación* al #273.

cualquier otro fin y utilidad, y sólo en virtud de la misma la organización estatal es lo racional en sí y la imagen de la razón eterna” (FD, # 272 Obs, el subrayado es nuestro).

II. LA FUNCION LEGISLATIVA

70. COMPOSICION DEL PODER LEGISLATIVO

El poder legislativo se ocupa de “las leyes en cuanto tales, en la medida en que necesitan una continúa determinación ulterior, y [de] los asuntos internos totalmente generales según su contenido” (FD, #298). Es innecesario agregar que también su sistemación interna es igual a la de la totalidad: como momento dialéctico reduplica el *totum* del que es parte y refleja dentro de sí su articulación. En él “actúan ante todo los otros dos momentos: el *monárquico*, al que le corresponde la decisión suprema; y el *gubernativo*, como momento consultivo”, ya que son los miembros del gobierno los que aportan a las Cámaras “el conocimiento concreto y la visión del todo en sus múltiples facetas”, requisitos superiores de la conducción estatal. “Por último, participa del Poder legislativo el elemento *estamental*” (FD, #300).

Lamentable pero previsiblemente (recordemos la despreocupación hegeliana por el detalle en lo relativo a la economía política), tampoco acá encontramos indicaciones precisas sobre el significado operativo de esta presencia de los otros dos poderes en el funcionamiento concreto de la actividad legislativa, salvo alusiones en términos genéricos y sobre todo instrumentalizadas en función de la polémica contra la abstracta teoría liberal de la independencia y equilibrio de los poderes y contra la consiguiente equivocada exclusión de los miembros del ejecutivo del ámbito parlamentario.¹¹³ Parecería que Hegel atribuye al príncipe y a sus ministros la acción vertebral del juego legislativo, privilegiándolos por sobre el elemento que, paradójicamente, es el específico de esta figura constitucional: los diputados y senadores (el “elemento estamental”). Ello obedecería a que éstos se hallan demasiado ligados a la sociedad civil y a que, fundamentalmente, sólo en el príncipe reside la posibilidad última de la conciliación (cf. FD, #275 y ## ss.). De todos modos, no queda suficientemente claro —creemos— el funcionamiento efectivo de la asamblea, en especial en el caso de que la decisión de todos sus componentes distara de

¹¹³ Uno de los tantos resultados equívocos de la visión intelectualista, enseña Hegel, es haber teorizado la “independencia absoluta de los poderes” y su consiguiente “limitación recíproca”, pues con ello está inmediatamente puesta la desintegración del estado (cf. FD, #272 Obs). La única articulación racional y ética de los poderes es en cambio la que decreta la lógica dialéctica: “la manera como el concepto y, de un modo más concreto, la idea se determinan en sí mismos y ponen así abstractamente sus momentos de la universalidad, particularidad y singularidad, debe ser conocida gracias a la lógica, y ciertamente no a aquella de uso corriente (FD, #272 Obs); cf. #300 Agreg.

ser unánime o no fuera determinable sin un enfrentamiento de posiciones. Eventualmente, le correspondería al príncipe decidir la cuestión sin ulteriores apelaciones.

Prescindiendo momentáneamente de los otros dos elementos, nos interesa el tercer componente, específicamente representativo, que constituye la mayoría de los miembros del parlamento: el *ständische Element*.

71. EL ELEMENTO REPRESENTATIVO O ESTAMENTAL

Con la presencia de los representantes de los estamentos en la esfera ética, acogidos en el poder legislativo, llega a su punto culminante ese ascenso que desde la inmediatez de lo necesario y natural, pasando por las etapas del trabajo y la cultura, la organización estamental y corporativa, llega a la eticidad estatal en sí misma. De este modo, lo particular se universaliza y encuentra su sostén y fundamento en el estado: “el elemento *estamental* tiene la determinación de que [con él] la cuestión general no es sólo *en sí*, sino también *para sí*; i.e. de que en el alcanza existencia el momento de la libertad formal subjetiva,” —Hegel está recordando el principio de la sociedad civil— “de la conciencia pública en cuanto *universalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de la multitud” (FD, #301).

Esfera civil y esfera política, particularidad y universalidad deben conciliarse en la unidad ética. El esquema lógico metafísico subyacente, que debería garantizar esta armonización, lo hemos visto al analizar la “esencia” y la “reflexión”. Ahora, en su aplicación, observemos que cuando Hegel pretende conciliar lo civil y lo político en el ámbito de la totalidad estatal, *tras haber suspuesto su distinción y oposición* (tanto como momento lógico de la “diferencia”, necesario para vitalizar el sujeto absoluto, cuanto como descripción adecuada de la peculiaridad del mundo moderno), lo hace demostrando que el primero goza de una autonomía sólo relativa respecto del segundo, el cual —en cuanto *estado*— es el sujeto verdadero y único de todo el proceso. Al estar en relación reflexiva, la oposición entre ambos no es fija, sino que desemboca en el “regreso al fundamento”: los opuestos son simultáneamente extremos y términos medios de un pasaje dialéctico motivado por la totalidad ética misma y en ella asentado.

“Es propio de las más importantes especulaciones lógicas” —recordemos la *Observación* al #302 de los *Lineamientos*— “considerar que algo determinado como momento, que al mantener una oposición tiene la posición de un extremo, por el hecho de ser simultáneamente un *término medio* cesa de estar en oposición y se vuelve momento orgánico”. Situadas en el espacio iusfilosófico, estas líneas polemizan contra un defecto argumental (del entendimiento), que tendría consecuencias más concretas y riesgosas que las que simplemente llevan a una errónea metodología o a un conocimiento equivocado. “Pertenece a los prejuicios habituales pero sumamente peligrosos representar los *estamentos* fundamentalmente desde la óptica de la oposición al gobierno, como si ésta fuera su posición esencial” (*Ibidem*). La dialéctica, afortunadamente, demuestra cuán fútil desde el punto de vista conceptual es esta

visión subversiva, aunque la revolución francesa pruebe cuán “peligrosa” puede llegar a ser.

En la medida en que al gobierno no tiene frente a sí al pueblo, a la multitud de individuos desorganizados, sino que acoge a los representantes de estructuras correctivas ya presentes y operantes en el seno de la particularidad, cada uno de los “extremos” —sociedad civil y estado— *reduplica* al otro dentro de sí. La sociedad civil, al organizarse en estamentos y corporaciones; el estado, al recibir el elemento de la representación estamental. “Orgánicamente, es decir, acogido en la totalidad, el elemento estamental se manifiesta sólo por la función de mediación, con la cual la oposición misma se degrada a apariencia” (*Ibidem*); si en cambio tal oposición fuera “sustancial”, si existiera un antagonismo de intereses insoluble, “el estado estaría pereciendo” (*Ibidem*). Aunque la realidad socio-económica dé pie a semejante perspectiva, la lógica dialéctica —y así el curso “racional” de la historia, que a ella no puede no someterse— testimonia que los términos aparentemente opuestos en realidad se identifican en la verdad superior, en el *estado*, el cual cumple acá la función especulativa que en la lógica habíamos visto cumplir a la hipóstasis *Idea*.

La sociedad civil reduplica en su propio ámbito el nexo conciliante al reproducir o reflejar la universalidad en las figuras de los “estamentos” y sobre todo de las “corporaciones”, que la *elevan* hacia su opuesto. El estado reduplica en su esfera la relación con la sociedad civil (absorbiéndola o integrándola como *aufgehoben*), al acoger a sus representantes en el poder legislativo. Gracias a este ascenso purificador, la diferencia es plegada a la unidad dinámica.

Tal es la función de las instituciones éticas hegelianas: “considerados como órgano *mediador*, los estamentos se encuentran entre el gobierno en general por un lado, y el pueblo disuelto en las esferas particulares y los individuos por el otro” (FD, #302). Los estamentos saben hacer coincidir los intereses finitos, que deben representar, con “el sentido y el sentimiento del estado y del gobierno”, cuyo interés deben respetar. “Simultáneamente, esta posición tiene el significado de una mediación que realiza en común con el poder gubernativo”, para que el príncipe y los individuos no aparezcan como “*extremos*” aislados. Lo decisivo es precisamente que los últimos no se transformen en “multitud” o “gentío” en irremediable oposición al “estado orgánico (*gegen den organischen Staat*)”, *i.e.* que no constituyan “un opinar y un querer inorgánicos, un poder meramente masivo”, sino que se estructuren en estamentos, asociaciones, corporaciones, etc. (FD, #302).

72. LOS SENADORES NATOS Y LOS DIPUTADOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

La lógica no sólo disipa este eventual enfrentamiento, sino que también determina la configuración interna del parlamento, tal como lo ha hecho ya con la estructura clasista de la sociedad civil (*cf.* FD, #312). El estamento de la “eticidad natural” forma la cámara alta o senatorial, pues la *estabilidad* es la característica propia del terrateniente (*cf.* FD, #305). Los primogénitos o señores de mayorazgo resultan así —en virtud de la metafísica especulativa—

naturalmente destinados a la función mediadora, son *senadores por nacimiento* (cf. FD, #306 y #307). El estamento "movil" en cambio, más numeroso y ajetreado por las tareas sometidas al entendimiento, encuentra su destinación en la cámara baja o de diputados, para la cual debe elegir sus representantes, que lo son "de la sociedad civil en cuanto tal", es decir, no de individuos aislados sino agrupados en "las asociaciones, comunas y corporaciones, por lo demás ya constituidas, que reciben de este modo una conexión práctica" (FD, #308).

La *elección de los diputados*, que acercaría la propuesta hegeliana a teorías de corte liberal, es vista sin embargo no sólo como problema resuelto exclusivamente en el interior de las "articulaciones" organicistas (ninguna de las cuales es un *club* o asociación política, sino socio-económica en sentido estrecho), sino también como un requisito en cierto modo innecesario, pues la idoneidad de los elegidos y el arraigo de sus opiniones en el sentir comunitario están garantizados por la pertenencia del diputado a las mismas y por las tareas desarrolladas habitualmente en ellas (cf. FD, #310). Por eso puede decir Hegel que, dada esta armonía que reinaría en la constitución como sistema de mediaciones, y "dado que la diputación proviene, según la naturaleza de la sociedad civil, de las distintas corporaciones de la misma (cf. #308), y dado que el carácter simple de este proceso no es alterado por abstracciones y representaciones atomistas, entonces ella satisface inmediatamente aquel punto de vista, y la *elección es algo de todos modos superfluo o bien se reduce a un insignificante juego de la opinión y el arbitrio*" (FD, #311, *el subrayado es nuestro*).

III. LA DIALECTICIDAD DEL STAND

73. LO PRIVADO Y LO PÚBLICO

Estando así las cosas, los estamentos cumplen su función mediadora en el poder legislativo gracias a su naturaleza anfibia, simultáneamente civil y política. En este punto, el recurso a la lógica especulativa recibe una ulterior especificación. Hegel ha hecho del estamento un sujeto que mantiene *dialécticamente* su identidad pese a estar caracterizado por dos predicados opuestos, como lo son lo "civil" y lo "político" en el planteo sistemático del Espíritu objetivo. Sobre la base de que la "verdadera" identidad es la que lleva en sí misma la contradicción y gracias a ésta se realiza como identidad dinámica, Hegel puede llevar a cabo un *tour de force* especulativo que constituye —a nuestro juicio— el punto decisivo para juzgar la validez de su propuesta política.

Hegel atribuye a los estamentos, que primero ha estructurado en función de sus características socio-económicas civiles o privadas, un significado político o público que les correspondería por el mero hecho de ser "momentos de la Idea" (cf. FD, #279 *Obs*). Creemos que en este punto entran en colisión la pretensión hegeliana de describir objetivamente lo "racional" y la fuerza

de la realidad que no parece corroborar tal descripción y la reduce en consecuencia a mero *Sollen*. Que los diputados defiendan el interés general sin que ello contradiga su condición de representantes de intereses clasistas y sectoriales es simplemente una decisión del filósofo: Hegel decide que tenga lugar semejante universalización de lo particular (la diputación como lado universal del estamento, que niega y conserva en un nivel superior la particularidad sobre la que el estamento mismo se asienta), que lo privado se vuelva público gracias a que está operando la “negación de la negación”. El discurso teórico (especulativo) pasa a tener la virtud taumatúrgica de transformar una determinación en su contraria y en obligar los hechos a que cumplan tal salto. El *estamento* tiene así la función de dar existencia universal, en el marco del *totum* ético, al momento de la individualidad, para que éste no se desarrolle como elemento disolvente: “se debe pues buscar la determinación conceptual propia de los estamentos en el hecho de que en ellos alcanza *existencia con relación al estado* el momento subjetivo de la libertad general, la visión personal y el arbitrio personal de la esfera que en esta exposición ha sido llamada sociedad civil. Que un momento sea una determinación de la Idea desarrollada hasta ser totalidad, esta necesidad interna que no debe ser confundida con *necesidades y utilidades externas*, es una consecuencia —aquí como por doquier— del punto de vista filosófico” (FD, #301 *Obs*).

Ninguna interferencia de lo contingente (las “utilidades externas”, *i.e.* los intereses privados que el diputado debería representar) puede obstaculizar esta dialéctica por la cual lo privado, al emanar sus representantes, se vuelve algo público, lo civil algo político. Semejante identidad de los opuestos ha sido conservada en el idioma alemán —observa Hegel en sostén de su doctrina (FD, #303 *Obs*)—, que utiliza un mismo término (*Stand*) para indicar la peculiar bivalencia de esta figura histórica: el estamento como organismo social cuyos pies están apoyados en el firme suelo de la propiedad privada, y cuya cabeza respira el aire puro de la política.

Mérito de la *sociedad civil* hegeliana es reflejar de alguna manera las condiciones sociales de la época al reconocer el papel del individualismo en la formación del mundo moderno y al ilustrar sin medias tintas los conflictos y antagonismos propios del desarrollo industrial capitalista. Pero ahora se agudiza lo que ya hemos observado al referirnos a la actitud hegeliana ante la Economía política. Para que la “conciliación” tenga lugar, la descripción objetiva (el esbozo de análisis sociológico que, con precaución, puede encontrarse en los *Lineamientos*) cede la palabra a la lógica especulativa, y la mediación dialéctica pasa a ser el instrumento con el que se resuelven los conflictos descriptos. Objetar que *de hecho*, en la facticidad concreta del fenómeno social, los antagonismos perduran y que la esfera política no parece cumplir la misión “ética” que Hegel le ha adscripto, sería un reparo intelectualista, sin cabida en la comprensión “filosófica” del derecho y la política.

Ante esta “solución” tan singular, no es desacertado en absoluto reconocer que Hegel, a través de ciertos ajustes teóricos imprescindibles, está elevando a rango filosófico y dando proyección universal a lo que no es más que una

situación histórica determinada, tan compleja como contingente y provisoria: la supervivencia de rasgos tardo-feudales en la realidad social alemana de su época; y que contrapone así esta peculiaridad localista, como si fuera una instancia de racionalidad superior, a la "escisión" entre lo civil y lo político teorizada por las doctrinas iusnaturalistas modernas (las que también universalizan incorrectamente, aunque con otros esquemas, lo que es propio de situaciones particulares).

Pero más allá del peso que las circunstancias históricas inmediatas tienen en la elaboración doctrinaria, es necesario y prioritario relevar la complejidad del armado teórico del hegelianismo (en el cual la mediación dialéctica es la pieza decisiva), que impide reducir el proyecto de los *Lineamientos* a mera transcripción en lenguaje "filosófico" de las circunstancias contemporáneas (y que menos aun permiten hacer de Hegel un apologeta anticipado del prusianismo bismarckiano). En todo caso, el defecto imputable a Hegel sería el contrario: la falta de asidero en la realidad de su propuesta "ética", la carencia de correlato real de la conciliación especulativa. La *Versöhnung* entre lo universal y lo particular no supera el nivel de lo utópico, y si su contenido concreto está constituido por elementos contingentes e históricamente limitados (los únicos que la razón en y para sí sabe darse a la postre), no mediados científicamente sino absolutizados "dialécticamente" como "momentos" del todo, ello obedece a la incapacidad metodológica del procedimiento dialéctico. Que en el burgués conservador Hegel haya operado o no un fervor acomodaticio es, creemos, una cuestión secundaria. La evaluación crítico-filosófica debe apuntar ante todo a la consistencia interna del objeto analizado.

En este caso, vemos que el proyecto hegeliano, reducido a *deber ser* o modelo deóntico (pese a las intenciones de su autor) presenta la desventaja por un lado, de teorizar lo transeúnte (elementos históricos, socio-económicos e institucionales diversos, a menudo incompatibles entre sí) como la única expresión posible de racionalidad; por otro, la de depositar en manos de un sujeto metafísico, la hipóstasis Idea y su despliegue "dialéctico", la realización mundana de tales figuras "superiores".

De este modo puede afirmar que, "si bien en las representaciones de tales teorías, los *estamentos* de la sociedad *civil* en general y los *estamentos* en sentido *político* se han separado ampliamente," —una separación, repetimos, que no sólo es una imagen adecuada de la Europa Occidental avanzada de los siglos XVIII y XIX, sino también el punto de partida de la meditación hegeliana misma, el problema que Hegel asume meritoriamente como dato de hecho para su proyecto político—, "la lengua ha conservado sin embargo esta unión que, por lo demás, existía antiguamente" (FD, #303 *Obs*). La filosofía (léase idealismo), autoconciencia conceptual de lo que la lengua ha conservado, moldea el curso histórico y revitaliza la antigua indistinción entre lo privado y lo público, pero sin desconocer el derecho de la individualidad. La articulación de la sociedad *civil* se transforma, gracias al tránsito dialéctico de un opuesto en el otro y a su integración en el fundamento (el estado), en distinción *política* que, por su intrínseca universalidad, representa la conciliación buscada: "en

el elemento *estamental* del poder legislativo, el estamento privado alcanza *significado político* y realidad (...). En este respecto, sólo así se enlaza verdaderamente lo *particular* real con lo universal” (FD, #303).

El parlamento es entonces el terreno de la recepción y asimilación (universalización) del elemento particular (el principio de la subjetividad) proveniente del ámbito inferior, de la sociedad civil, que no es más que un momento puesto por el estado. Los estamentos hacen posible esta mediación porque, sin modificar su naturaleza civil o privada, se vuelven —dialéctica mediante— elementos políticos universales. Los intereses particulares de los que son representantes los diputados de las corporaciones se transforman en universales con sólo cambiar de código interpretativo, con sólo pasar de la visión “abstracta” del entendimiento a las profundidades especulativas de la “razón”. La lógica dialéctica ofrece el soporte teórico de esta co-presencia de los opuestos o unidad “dinámica” que conserva lo que supera. La antítesis entre intereses particulares e interés general se concilia porque los *Stände* admiten la doble característica de ser civiles y políticos al mismo tiempo, sin que esta conjunción de determinaciones opuestas altere su consistencia. Los estamentos sirven así para mantener, *en la esfera de la sociedad civil*, la instancia de universalidad política que comienza a disolver el individualismo en su base; y *en la esfera del estado*, la instancia del interés particular —pero no “atomístico”— que se armoniza con el interés general.¹¹⁴

La cifra de todo este “jeroglífico de la razón” (FD, #279 *Agreg*) consiste, se entiende, en que no haya ningún tipo de elemento extra-lógico, de materialidad autónoma y, por ende, de una especificidad irreducible al molde dialéctico que Hegel impone a la realidad. En este caso, no debe haber en el movimiento de la sociedad nada que escape a su encauzamiento en las instituciones propuestas como racionales. Este absolutismo de la concepción ética es fiel heredero del absolutismo de la Idea lógica.

74. DUALISMO ENTRE LO CIVIL Y LO POLITICO

¿Porqué decimos que “civil” y “político” son predicados opuestos no fácilmente conciliables en un mismo sujeto con las características del Stand hegeliano? Porque los *Lineamientos* tienen como motivo genético la necesidad de dar respuesta a un problema típicamente moderno, a saber: la quiebra

¹¹⁴ Lübbe (1968) p. 29 ss., encuentra en los órganos de mediación hegelianos, particularmente en los *Stände*, el instrumento adecuado para evitar una politización de la sociedad civil que anularía todo individualismo, es decir, para evitar la eticidad coactiva de Rousseau, Robespierre, Fichte. La observación es justa (su autor reconoce además que se trata de “instituciones pre-revolucionarias restauradas y a la vez modernizadas”, p. 34), pero creemos que no pone en evidencia que el respeto hegeliano del individualismo está subordinado a otro modo de politizar la sociedad civil, el que Hegel propone: “ético”, pero no menos coactivo. Mailhofer (1969) destaca el carácter liberal y moderno de la doctrina hegeliana; Lenk (1972) ve en Hegel el punto más alto alcanzado por la conciencia política burguesa. Opiniones éstas que no sabríamos cómo compartir.

del nexo comunitario arcaico (sustentado en la identificación entre lo público y lo privado), pero de modo tal que la solución propuesta no consista en la absolutización de ninguno de los dos términos. Pero la conciliación entre lo universal y lo particular, tal como Hegel la propone (identificando “dialécticamente” los opuestos), presenta sin embargo dificultades, pues debe acordarse con ese rasgo específico del mundo moderno que es el rechazo de la dependencia de la capacidad política del ciudadano de sus condiciones socio-económicas. O sea, precisamente, la distinción entre lo “civil” y lo “político”. Para la mentalidad moderna, la condición de *sujeto jurídico* no está determinada por el rango alcanzado en la escala social, sino por la naturaleza de *persona*, propia del hombre en cuanto autoconciencia intelectual y moralmente responsable, que lo distingue como ser humano de todos los demás animales y, simultáneamente, lo iguala a sus semejantes. Independientemente de las vicisitudes históricas que han obstaculizado o directamente impedido la puesta en práctica de este principio (es decir, prescindiendo ahora del análisis de las fases de su realización concreta), debemos igualmente destacar que el motivo conceptual esclarecedor de la especificidad del mundo moderno reside en el principio de la igualdad ante la ley de todos los miembros de la sociedad civil, en la homogenización de los mismos como titulares de deberes y derechos lograda a partir de la anulación de la incidencia de lo privado en los títulos de validez para aspirar a una dimensión pública y al ejercicio de los derechos políticos.

Se trata de un motivo que ha tenido, por una parte, un significado revolucionario y disolutivo de las estructuras feudales, ya que esta “artificialidad” de lo político fue bandera de lucha contra la “naturalidad” de determinadas estructuras clasistas y contra la consiguiente inmovilidad de figuras y categorías históricas (pensamos, por ejemplo, en el pasaje de la monarquía hereditaria por derecho divino a un régimen parlamentario constitucional). Es decir, este principio ha fundamentado el *consentimiento* como único título de legitimidad de la soberanía. Por otra parte, refleja un dato *de facto* ineludible en el análisis de las condiciones de la vida social posteriores al Renacimiento. El principio de la *realización política* del hombre moderno no hace depender su condición de “ciudadano” de sus particularidades económicas; borra las distinciones que particularizaban a los individuos según sus ubicaciones clasistas; la posición social no incide en la fundamentación de las prerrogativas jurídico-políticas de los miembros de la comunidad. En su *principio iusfilosófico*, lo peculiar de la modernidad es que todos los hombres son *citoyens* con iguales derechos y deberes, no importa cuáles sean sus características como *bourgeois*.

Dicho dualismo, la moderna separación entre “hombre” y “ciudadano”, representa un grado en la conciencia de la libertad antes desconocido o sólo incipiente a lo largo de las diversas realizaciones de la politicidad del hombre. Implica que para el ejercicio de esa posibilidad específicamente humana que es la proyección política de sus acciones, basta la condición de *persona*, de titular de derechos en cuanto ser racional, axiológicamente anterior e indepen-

diente de su posición social, es decir, no en cuanto miembro de tal o cual clase y poseedor de tal o cual condición económica. La modernidad rechaza la mediación arcaica que transplanta las diferencias privadas en el plano público para garantizar discriminaciones arbitrarias. La mediación que propone (sintetizada —repetimos— en la figura de la “igualdad jurídica”), no por ser *formal* es menos avanzada y progresista respecto de las concepciones contra las que combate. El *estado* resultante, obviamente, es la imagen teorizada por los doctrinarios liberales (Locke y Kant los más conspicuos), guardián formal y prescindente de las libertades individuales, nacido de un acto de voluntad de las mismas y que tiene, en consecuencia, en el consenso de los súbditos la piedra de toque de la validez de sus acciones.

El reconocimiento hegeliano del principio del individualismo y de la personalidad libre (“*el hombre vale porque es hombre*, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano”, cf. FD, #209 *Obs*), y su aceptación de una situación en la que lo civil ha perdido su nexo de identificación inmediata con lo político explican la elevación de la propiedad privada a categoría inaugural y directriz del desarrollo de la idea de derecho, la distinción sistemática entre sociedad civil y estado, la admisión del carácter insuprimible de la “subjetividad”; todos estos elementos conceptuales, en resumen, demuestran la naturaleza moderna del problema (la mediación entre el individuo y la comunidad) que Hegel asume como insoslayable y aspira a solucionar. En la base de su construcción ética encontramos rasgos que enseñan que la especificidad del estado moderno o, mejor, del concepto moderno de politicidad reside en la consideración de esta cualidad humana no como algo “natural” e íntimamente entrelazado con la totalidad de sus facetas sociales, sino como una proyección peculiar, a su manera ajena e independiente de las notas que a cada individuo le corresponden por hallarse inmerso en una realidad socio-económica. Sin embargo, este aspecto de su planteo entra en colisión con la solución que Hegel postula para este problema (solución representada por esa figura histórica híbrida que es el *estado* de los *Lineamientos*).

Antes de considerar el contraste o tensión entre esta presencia de lo moderno en la génesis y despliegue del sistema y la conclusión propuesta, observemos que la cuestión del carácter abstracto y formal de este ejercicio “intelectualista” de la politicidad, o sea la del nexo que la libertad jurídica mantiene con la situación económica efectiva (en concreto: *si la igualdad formal es funcional o antitética a la desigualdad real que subsiste junto a ella*), es un problema cuyo significado no puede ser directamente asimilado al de las objeciones que Hegel dirige a la doctrina liberal moderna. La relación entre democracia política y democracia social, la funcionalidad o contradictoriedad entre igualdad jurídica y desigualdad de clase escapa al horizonte hegeliano, al menos en el sentido de que su denuncia del formalismo no es una denuncia de la eventual función consagratoria de la desigualdad real que tendría la “igualdad ante la ley”. Ella consiste más bien en el rechazo de las perspectivas democráticas y liberales abiertas por las doctrinas que acentúan el carácter artificial de lo político a través de su distinción de lo civil (“artificialidad”

que implica —repetimos— las ideas de consentimiento, meritocracia, soberanía popular, etc: las banderas de lucha de los sectores avanzados de la burguesía en el agitado siglo XVIII).

Esta compleja temática (impermeable a visiones reduccionistas) se conecta ciertamente a otra, también de rigurosa actualidad, como lo es la de “la autonomía de lo político”, es decir, la legalidad intrínseca de un ámbito irreducible a enfoques unilaterales, ya sean economicistas o religioso-metafísicos. Creemos que tampoco respecto de ella el planteo hegeliano (dentro del cual el *estado* es, a su manera, “autónomo”) pueda ofrecer instrumentos conceptuales fecundos. La legalidad superior de su estado ético se justifica como dinámica política concreta sólo porque Hegel recurre indiscriminadamente a contenidos históricos variados, a menudo incompatibles entre sí pero amalgamados “dialécticamente”, es decir, a figuras cuyas notas distintivas impiden —salvo que se las tome genéricamente o se las distorsione mediante malabarismos exegéticos— recabar de ellas perspectivas actuales para una democracia plena y para una comprensión no especulativa del fenómeno político contemporáneo. Ambas exigencias, por lo demás, presuponen como inderogables ciertas conquistas del pensamiento moderno que Hegel precisamente niega.

75. CARACTER DEONTICO DE LA CONCILIACION HEGELIANA

La no-identificación entre lo público y lo privado, lo político y lo civil, el interés personal y el comunitario que Hegel acoge como elemento problemático dentro de su sistema iusfilosófico, nos obliga a reconocer como trasfondo histórico del mismo la moderna sociedad de productores privados independientes; una sociedad civil bajo cuyo pesado uniforme prusiano (estamentos, corporaciones, *Junkers*-senadores por nacimiento) late el corazón capitalista y burgués de los países más desarrollados industrialmente en la Europa Occidental de primera mitad del siglo pasado. Es decir, una formación histórica caracterizada por una expansión del individualismo en el ámbito de los nexos interpersonales y por una relación con la esfera de los asuntos públicos (en la que encuentra expresión la capacidad jurídico-política de sus miembros), que no son fácilmente acomodables en el lecho de Procusto organicista en el que Hegel pretende hacer reposar los conflictos sociales que él mismo ha descrito en el “sistema de las necesidades”.

Nuevamente corresponde al módulo lógico resolver antagonismos concretos y nuevamente la respuesta que la especulación sabe ofrecer parece demasiado viciada por elementos contingentes (en este caso, el *Stand* y la representación corporativa) como para poder ser aceptada cual expresión de verdadera y absoluta racionalidad. Se trata más bien de un recurso a categorías arcaizantes, subsistentes en la sociedad germana como *reliquias* y no como anuncio de una nueva ética comunitaria (en el mejor de los casos, pues otra perspecti-

va nos llevaría a abrir un discurso sobre eventuales raíces hegelianas del corporativismo de nuestro siglo).¹¹⁵ Pero no hay artificio lógico (la “mediación que se elimina a sí misma”) que pueda instaurar una inmediatez y una armonía inexistentes en la realidad, o convenza de que la meta racional de la historia no reproduce demasiadas características de una situación de desarrollo industrial tardío. Hegel quiere una *identidad dialéctica* entre las funciones que el estado desarrolla como sujeto colectivo según la división del trabajo en la sociedad civil, y el *status* político que, a través de sus representantes, le correspondería en la esfera del estado. Cree poder garantizar de este modo una conciliación real entre los intereses particulares y el interés general. Nuestra opinión es que semejante conciliación de los extremos termina siendo una distorsión de los hechos sociales y una propuesta deóntica más, que deja inalterado el conflicto entre lo público y lo privado.

La alternativa parece ser entonces la siguiente: o la diputación es aceptada en su configuración moderna (instancia de la universalidad que ha barrido la identidad de lo civil y lo político como principio de su propia legitimidad), y entonces el sistema de representación corporativa resulta un mero anacronismo; o bien se la acepta en su condición arcaica, según la cual la condición civil determina inmediatamente los derechos políticos, pero entonces no puede valer como conciliación alguna. Ya hemos visto cómo Hegel denuncia la elevación del interés individual a fin último de la acción política (por ejemplo en la *Observación* al #258); desde la misma perspectiva critica el recurso a una figura del derecho privado —el *contrato*— para explicar el origen y la naturaleza de la soberanía estatal (*cf.* FD, #75); por iguales motivaciones reacciona ahora también contra la distinción entre lo civil y lo político, por ser una representación abstracta del entendimiento.¹¹⁶ De este modo, pese a haber hecho de esta diferencia el elemento insuprimible de su sistema (con lo cual éste refle-

¹¹⁵ “Con la corporación, el estado niega el particularismo e individualismo liberal de la economía, es decir, el momento abstracto del interés. Conserva sin embargo al individuo como centro del interés (propiedad y libertad de iniciativa), pero al profundizar el concepto del interés, divisa y reconoce los nexos esenciales del individuo con la sociedad nacional e instaura por consiguiente la conciencia de la universalidad immanente a la voluntad del individuo mismo; es decir, eleva al individuo desde su particularidad empírica a la universalidad esencial, la cual confiere a su acción un valor moral y por ende político; o mejor, más intensamente moral y más enérgicamente político. El carácter corporativo del derecho es un reflejo del carácter más genuinamente moral y político del estado”, G. GENTILE *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), en *Opere Complete*, Firenze 1961, vol. IV, pp. 131-132.

¹¹⁶ “La representación [intelectualista] que disuelve nuevamente en una multiplicidad de individuos las comunidades ya existentes en aquellos círculos” —es decir, en los estamentos, corporaciones, comunas—, “cuando ellos ingresan en lo político, *i.e.* en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta*, mantiene así separadas la vida civil y la política y pone a esta última por así decir en el aire, pues su base sería solamente la abstracta individualidad del arbitrio y de la opinión, por ende lo contingente, y no un fundamento firme y justificado en y para sí” (FD #303 *Obs.*).

ja acertadamente un *factum* sociológico moderno), su eticismo de raíz clásica lo lleva a rechazar la conclusión históricamente congruente a la que lleva el movimiento de autonomía de la personalidad respecto de todo nexo organicista arcaico.

A esta cuestión se conecta la de la actitud de Hegel para con la doctrina del Derecho natural, una toma de posición que ciertamente no se deja encajillar en fórmulas simplistas. Creemos no interpretar equívocamente el núcleo de la objeción (y que constituye el aspecto generalmente más destacado por los comentaristas), si lo enunciamos del siguiente modo: el problema insoluble para la Escuela del Derecho natural es que la racionalidad necesaria para que pueda realizarse el pasaje del "estado de naturaleza" al "estado político" o "sociedad civil" (i.e. el grado necesario de racionalidad que debe atribuírsele a los individuos que concertan el *pactum*), hace simultáneamente insostenible la dicotomía conceptual en la que se asienta tal doctrina. O sea que los presupuestos implícitos en la noción de "acuerdo" entre hombres libres, a los efectos de someterse voluntariamente a un soberano, remiten a una racionalidad ya efectiva entre los participantes del "contrato social" *con anterioridad al pacto mismo* (en el sentido de una prioridad lógica o conceptual). Con lo cual no se deja comprender fácilmente para qué sería necesario semejante proceder contractualista, un expediente tan artificial y arbitrario (y para peor extrapolado del derecho privado en el derecho público), si los hombres son ya seres plenamente racionales. ¿Para qué abandonar el estado natural? Si, por el contrario, el hombre en su condición "pre-civil" no puede ser considerado como un ser plenamente racional (pues carece de su realización "política"), ¿cómo alcanza entonces la clarividencia necesaria para comprender la utilidad del acuerdo y dominar sus pasiones y someterse a él? ¿Cómo puede someterse voluntariamente a una institución cuyo significado excede la capacidad comprensiva de sus mismos "autores"? Manteniendo entonces la polémica en el nivel exclusivamente conceptual, a través del análisis del significado de las nociones en juego y sin apelar a la visión de la historia que las mismas traslucen, la denuncia hegeliana pone en evidencia cómo el concepto de *pactum societatis*, y más aun el de *subiectionis*, exigen condiciones teóricas de posibilidad que, si son válidas, los vuelven superfluos, y si no son válidas, los vuelven irrealizables.

Las mismas dificultades encuentra aquella doctrina si se la entiende, limitativamente, como explicación de un decurso histórico de la humanidad (perspectiva presente en los doctrinarios iusnaturalistas, en mayor o menor medida entremezclada con el discurso analítico). Es decir que también desde el punto de vista de una explicación genética se tropieza con el mismo problema. Si se afirma que semejante racionalidad se ha adquirido gradualmente a lo largo de una evolución desde el estadio inicial casi animalesco hasta el desarrollo de la capacidad requerida para pactar con los semejantes, se está teorizando un proceso de rasgos teleológicos y, consecuentemente, sometido a "leyes universales" que dan sentido a las vicisitudes efectivas de su realización. Y cabe preguntarse entonces: ¿Cuál es el "motor" de ese decurso histórico? ¿Qué factores intervienen para "conducir" a la humanidad a tal meta? Apelar, como

Rousseau, al “azar” y las “circunstancias fortuitas” o a la intervención de un personaje mítico (el “legislador”), no hace sino transferir el problema sin resolverlo. La comprensión genético-histórica del iusnaturalismo desemboca también en la exigencia de una racionalidad supra-individual que gobierne el proceso. Se hace inevitable proponer (o hipostasiar) una razón “superior” cuya acción providencial confiera sentido a un decurso tan universal y necesario, que los actos voluntarios de los individuos no serían más que componentes anecdóticos. En cuyo caso, el paradigma pactista es un agregado inútil.

La complejidad inherente a la recepción hegeliana del iusnaturalismo radica precisamente en el hecho que, pese a rechazar la casi totalidad de las connotaciones teóricas y prácticas de dicha doctrina, por ser fruto del entendimiento “abstracto” (que ignora la organicidad dialéctica de la historia) y de la consiguiente confusión de niveles éticos (pues el entendimiento fundamenta indebidamente lo público, el estado, en lo privado, el contrato); pese a la denuncia entonces de semejante intelectualismo, Hegel sin embargo comparte con el iusnaturalismo la directriz ideológica básica. También el proyecto hegeliano apunta a racionalizar tanto la totalidad del proceso histórico, como —fundamentalmente— su resultado: la política institucionalizada como mundo ético. Obviamente, tal directriz genérica adquiere en el sistema un sesgo peculiar: el que le imprime la dialéctica especulativa de la sustancia-sujeto. Pero por ello mismo resulta inadecuado atribuirle a Hegel un rechazo liso y llano del Derecho natural, sobre todo en sus obras de madurez, en las que —como indica claramente Bobbio— tal doctrina inicia su “disolución” y alcanza simultáneamente su “cumplimiento”.¹¹⁷

Se explica así la tensión fácilmente perceptible entre las vertientes ideológicas que confluyen en la filosofía jurídica de Hegel. Peculiar de la misma es precisamente que la resolución de semejante convivencia conflictiva se opere

¹¹⁷ “Disolución” por las críticas a las que Hegel somete los conceptos fundamentales del derecho natural; “cumplimiento” pues la perspectiva hegeliana sigue siendo fundamentalmente iusnaturalista: la meta final del proceso del Espíritu objetivo es la instauración de instituciones racionales y el potenciamiento de lo político frente a lo natural; cf. Bobbio (1966) y (1977). Ello está estrechamente vinculado a la presencia en Hegel de las dos corrientes del pensamiento político: la incidencia de las doctrinas modernas (en especial Hobbes y Rousseau) en la temática del “contrato social”, la “voluntad”, el “reconocimiento”, la oposición “naturaleza-espíritu”, junto a la tradición platónico-aristotélica que determina el marco general del pensamiento político hegeliano. Según Euchner (1973), Hegel pertenece a la filosofía burguesa más destacada (con Hobbes, Locke, Rousseau y Kant), pese a oponerse en la resolución de los temas que comparte con ella. Cf. también Iltting (1971) p. 95 ss., Riedel (1969) y sobre todo (1970) p. 74, percibe cómo los mismos elementos institucionales de mediación (*Stände*, corporaciones) que Hegel usa para conciliar lo civil y lo político, terminan sancionando la separación entre *sociedad civil* y *estado*, pues tienen sentido sólo al presuponerla. Cassirer (1946) había ya relevado una tensión entre una suerte de provincialismo que liga Hegel a Prusia y a las circunstancias alemanas, y el universalismo de su espíritu, vástago a su manera de la tradición racionalista.

bajo el signo del logos especulativo, del dogma idealista de la "totalidad dialéctica", *i.e.* de una figura metafórica de dudosa utilidad hermenéutica, aunque no por ello expresión menos acabada de los presupuestos teóricos y éticos hegelianos. Todo lo cual es evidente en los *Lineamientos*, ya desde el mismo subtítulo de esta obra magistral. Aunque su estructura y su desarrollo conceptual identifiquen subjetividad y derecho de propiedad, hombre y propietario privado (identificación que constituye el *Shiboleth* de su modernidad, para retomar la imagen del *Prefacio*); no obstante su espíritu conservador pero esencialmente *burgués*; en resumen, más allá o a pesar de todos los motivos "modernos" presentes en ella, es también indiscutible la presencia *privilegiada* de otros que provienen de una matriz ideológica antitética y que representan una involución, no una mirada al futuro, si se los compara con las propuestas de los doctrinarios liberales o democráticos de la época. Esta pervivencia de lo arcaico gracias a una transfiguración que Hegel aspira a hacer pasar como racionalidad superior, no es una concesión ni un cedimiento ni está en contradicción con el espíritu de su filosofía. Muy por el contrario, es la consecuencia inevitable tanto del impulso ético que lo anima, como del instrumento teórico que Hegel forja para respaldar su visión idealista: la lógica dialéctica. Esta metafísica (la última gran metafísica del pensamiento occidental) se asienta en esquemas conceptuales incapaces de aferrar la especificidad de sus propios objetos (aquí: las instituciones históricas). Se llega de este modo a construcciones arbitrarias y modelos híbridos, en los que se mezclan figuras (estamentos, corporaciones, parlamento, monarca constitucional y hereditario, senadores "natos", tribunales compuestos por jurados, las ambiguas "libertad de prensa" y "opinión pública") que pertenecen a marcos significativos específicamente diversos, con notas peculiares que impiden su asimilación o que, al menos, vuelven confuso el proyecto político articulado mediante su co-presencia, sin que se encuentre a la luz de la experiencia histórica concreta la solución efectiva que semejante arquitectura busca ofrecer.

El organicismo de matriz clásica prevalece en la recepción hegeliana de instancias modernas contrastantes con él, pero el *todo* es componible en un sistema coherente a su manera, gracias a esquemas que permiten presentar las "fuerzas éticas" (manifestaciones del logos, sujeto de la historia) como la "identidad superior" que concilia las tendencias antitéticas confluyentes en ella. Tal es el presunto *realismo* que Hegel contrapone al *Sollen abstracto* (el "Prefacio" de los *Lineamientos* es elocuente en tal sentido).¹¹⁸ De hecho, la tensión de lo real sigue irresuelta y la *Versöhnung* logra doblegar los opuestos, *en la teoría*.

¹¹⁸ Hereda este "realismo" hegeliano, conectándolo a la problemática del "estado nacional" y al *Machtsgedanke*, la corriente historicista que engarza a Hegel con Ranke y Bismarck. Cf. Meinecke (1922) I, pp. 263 a 271, (1924) pp. 351 a 376 y (1936) *passim*. Una interpretación, ésta, de la cual es deudor Rosenzweig.

76. BREVE EXCURSUS SOBRE LAS PRIMERAS RESPUESTAS CRITICAS AL HEGELIANISMO

La evaluación de la filosofía hegeliana en su aspiración a captar racionalmente la realidad, particularmente a partir de una "lógica" peculiar y de su aplicación al mundo socio-político del "Espíritu objetivo"; el análisis crítico de sus modos de elaboración (o de distorsión) de los elementos históricos que asimila; la consideración de la homogeneidad o contradicción entre las diversas partes de la doctrina; la posibilidad de valerse de un eventual núcleo conceptual, que sería teórica y prácticamente "progresista" (el "método") en la medida en que se prescindiera de los motivos presuntamente accesorios, contradictorios o juzgables como concesiones circunstanciales (el "sistema"); o por el contrario, la aceptación o el rechazo de esta filosofía en su totalidad —estos temas y sus posibles desarrollos conceptuales fueron el objeto de discusiones (aun hoy no del todo resueltas) que agitaron el ambiente cultural germánico a partir de la difusión del pensamiento hegeliano, en especial de su doctrina política y religiosa. A guisa de somera ilustración, mencionaremos algunas de las obras que representan una *primera reacción anti-hegeliana*, desde perspectivas diversas y a menudo opuestas, pero compartiendo la insatisfacción ante los mecanismos explicativos y el anhelo omnicomprendivo del hegelianismo.

Ya en 1822, en una reseña de los *Grundlinien* aparecida en la Gaceta Literaria de Leipzig, J.F. Herbart releva la incongruencia hegeliana de querer conciliar un monismo spinozista de corte totalizante con la libertad individualista de origen kantiano. G. F. Bachmann, originariamente un hegeliano, en sus obras *Sobre el sistema de Hegel y la necesidad de una ulterior reforma de la filosofía* (Leipzig, 1833) y *Anti-Hegel* (Jena, 1835), alza contra el maestro la objeción fundamental de haber identificado ser y pensamiento, con la consiguiente incapacidad de tratar adecuadamente lo empírico a que tal postulado metafísico conduce.

Los escritos *Sobre el punto de vista actual de las ciencias filosóficas* (Leipzig, 1829) y *Sobre la relación del público con la filosofía a la muerte de Hegel* (Leipzig, 1832) de C. H. Weisse, ponen en duda la validez de la deducción hegeliana de lo real a partir de lo puramente lógico y critican el modo de tratar los elementos empíricos que de ella resulta. Esta objeción al panteísmo logicista del sistema está hecha desde las posiciones del "teísmo especulativo", tentativa racionalista de preservar la trascendencia de Dios y la libertad individual del inmanentismo del logos hegeliano, mediante la estéril distinción entre "método" y "contenido sistemático". De este modo, el *Spätidealismus* (como lo rotula acertadamente K. Leese en 1929) anticipa el esfuerzo similar pero desde perspectivas opuestas que harán los *Junghegelianer*. Weisse comparte estas posiciones con K. Ph. Fischer y con I. H. Fichte, los personajes más destacados de esta corriente. El primero, schellinguiano, en *La libertad de la voluntad humana en el progreso de sus momentos* (Tübingen, 1833) y en *La ciencia de la metafísica en sus momentos* (Stuttgart, 1834), reprocha a Hegel no haber elaborado más que una lógica, sin alcanzar la metafísica, es decir, no haber

sobrepasado un ámbito discursivo vacío. El segundo, hijo de Juan Teófilo, polemiza con la escuela hegeliana denunciando la asimilación del ser al pensamiento y rechaza la dialéctica en general, en *Sobre la oposición, el punto de viraje y el objetivo de la filosofía actual* (Heidelberg, 1832) o en su *Ontología* (Heidelberg, 1836). También H. Ulrici, autor de *Sobre el principio y método de la filosofía hegeliana* (Halle, 1841), considera insuficiente la aplicación del método dialéctico a la interpretación de los fenómenos históricos, cuyas peculiaridades escapan a semejante armazón pre-constituido.

En el primer volumen de su *Filosofía del derecho*, titulado *Historia de la filosofía del derecho* (Heidelberg, 1829), F. Stahl llama la atención —desde posiciones políticas reaccionarias y favorables a la Restauración, y bajo la influencia de Schelling— sobre la doctrina hegeliana del “Espíritu objetivo” y la dialéctica, procedimiento cuya conclusión es la interpolación subrepticia de los contenidos empíricos e históricos, pese a pretender no estar condicionado por los mismos. F. W. Schelling, en sus *Lecciones* en la Universidad de Munich (1827-1841), rechaza la posibilidad de automovimiento del concepto lógico “puro” y destaca la incapacidad de la filosofía hegeliana para aferrar conceptualmente lo extra-lógico; temática ésta que Schelling continua desarrollando en sus *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*, es decir, en sus lecciones en Berlín (1841-1854), ahondando la distinción entre filosofía “negativa” y “positiva” como respuesta al logicismo de su otrora amigo.

Las *Investigaciones lógicas* (Leipzig, 1840) y *La cuestión lógica en el sistema hegeliano* (Leipzig, 1843) de A. Trendelenburg combaten la lógica hegeliana desde posiciones aristotélicas y no sin cierta inspiración kantiana. Especial atención merece —creemos— su crítica a la primera tríade, por encerrar el núcleo de sus objeciones al *modus philosophandi* de Hegel. El “devenir puro” adquiere algún sentido sólo en la medida en que estamos presuponiendo y teniendo presente el movimiento sensible, cuyos sujetos reales gozan de un *status* ontológico irreducible a la condición de producto de la Idea. Trendelenburg rechaza el “motor” del movimiento especulativo, la *contradicción* entendida como *negación dialéctica*, pues juzga que de lo que es una relación lógica (que señala eventualmente un defecto argumentativo o nos previene cómo evitar la incoherencia discursiva) no puede generarse realidad alguna, ni menos aun puede ser considerado una condición ontológico-metafísica última. En la realidad física, donde existe auténtico movimiento, encontramos “oposiciones reales” o tensión entre términos (contrarios) ontológicamente autónomos (frente al pensamiento que los comprende respetando la no-contradicción) y cuya existencia constatamos a partir de la intuición.

Sólo en este ámbito hay progreso de una determinación a otra; en la “pureza” de la lógica, en cambio, el movimiento de la Idea es un postulado injustificado. De lo cual se sigue también la necesidad de poner en discusión el significado que puede tener la atribución metafísica a la realidad sensible de la co-presencia de *ser* y *no-ser* como su propiedad ontológica última.¹¹⁹

Los escritos de L. Feuerbach, decisivos para la evolución de gran parte

¹¹⁹ Cf. capítulo 4, párrafo 33.

de la filosofía posterior a Hegel, denuncian el carácter místico-teológico de la especulación hegeliana y la falta de rigor científico del procedimiento “dialéctico”, consistente en transformar el predicado (lo universal) de las cosas sensibles en “sujeto”, y los sujetos reales (lo particular) en “predicados” de su predicado. También Feuerbach rechaza la “pureza” del “comienzo absoluto” del sistema: Hegel ha echado arbitrariamente lo empírico por la puerta (dialéctica de la certeza sensible que justifica *fenomenológicamente* el “comienzo de la ciencia”), para hacerlo entrar luego subrepticamente por la ventana, presentándolo —sin ninguna evaluación crítica— como “manifestación” de la Idea; la cual, por su parte, no es más que el pensamiento humano hipostasiado y elevado a “sustancia-sujeto”. Al respecto recordemos la *Crítica de la filosofía hegeliana* (publicada en 1839 en los Anales de Halle), las *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* (que aparecen en la revista de A. Ruge, *Anekdoten*, Zürich, en 1843) y los *Principios de una filosofía del futuro* (Zürich, 1843). El mismo A. Ruge, en su artículo de los *Anales alemanes para la ciencia y el arte* sobre “La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo” (1842), señala la contradicción entre la exigencia de un estado “racional” y el reconocimiento de la “racionalidad” de ciertas instituciones contemporáneas o —peor aun— ya perimidas, acudiendo al simple expediente de presentarlas como “momentos de lo absoluto”.

Finalmente, K. Marx, en un trabajo escrito probablemente en 1843 y que revela influencias de Feuerbach, de Trendelenburg y, en menor medida, aristotélicas. En esta obra conocida como *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, el joven Marx destaca la irrealidad de la “conciliación” entre lo privado y lo público, lo civil y lo político —apoyada en la confusa conjunción de figuras históricamente incompatibles—, en la doctrina de Hegel e imputa esta endeblez teórica a la esterilidad científica de la lógica dialéctica, incapaz de enunciar la especificidad de sus objetos; lo cual permite a Hegel conceder arbitrariamente el rango de “racionalidad” superior a lo que no es más que un proyecto político tan contingente como cualquier otro, es decir, consagrar instituciones históricas transeúntes como “momentos de lo absoluto” —para que éste disponga de contenidos concretos— en vez de evaluarlas rigurosamente.¹²⁰ Aunque simultánea y paradójicamente, Marx acepta el módulo de la “contradicción” como expresión de la dinámica *real* del mundo moderno (al respecto, cf. el *Apéndice*).

¹²⁰ Sobre el primer post-hegelianismo, es clásica la obra de Erdmann (1896). Cf. también Moog (1930) pp. 361 a 433, Löwith (1949) p. 80 ss., p. 410 ss.; Avineri (1968), M. Rossi (1974), pp. 3 a 145, Riedel (1975), Iltis (1977 a) pp. 199 a 230, Ottmann (1977) p. 33 ss. Con relación particularmente a las influencias de la crítica juvenil de Marx, tanto en la elaboración posterior de su propia doctrina, como en el pensamiento contemporáneo luego de la publicación del escrito de 1843 por Rjazanov en 1927, remitimos a los trabajos de Della Volpe y de quienes recogieron sus sugerencias (Bedeschi, Cerroni, Colletti, Merker, M. Rossi, entre otros cuya omisión obedece a la imposibilidad de tratar el argumento en esta ocasión), profundizándolas en direcciones personales y sin excluir, como en el caso de L. Colletti, un desarrollo alternativo, y aun opuesto, a algunas pautas interpretativas del “dellavolpismo”.

77. EL "ECONOMICISMO" HEGELIANO

Retomemos, para concluir, la argumentación sobre la mediación en el poder legislativo. Coherentemente con la crítica a la noción de "contrato social" (cf. FD, #75 *Obs.* y #258 *Obs.*) y con el rechazo de la "soberanía popular" (cf. FD, #279, #301 *Obs.*, #303 *Obs.* #308 *Obs.*) y de la independencia o equilibrio de los poderes (cf. FD, #272 *Obs.*, #300 *Agreg.*), Hegel polemiza en esta ocasión con la visión "atomística" de la representación parlamentaria, es decir con las teorías no-organicistas que consideran a los miembros del cuerpo social como individuos aislados, con lo cual tales doctrinas atentan contra la sustancia ética misma:

"Dado que los diputados son delegados de la sociedad civil, se entiende inmediatamente que ella lleva a cabo esta representación *en cuanto es lo que es*, por ende no disuelta atomísticamente en individuos ni reunida sólo por un momento para un acto individual y temporario sin una consolidación más continua, sino en cuanto se halla articulada en sus asociaciones y corporaciones, por lo demás ya constituídas, las que de este modo obtienen una conexión política" (FD, #308).

O sea que la organización inalterable y permanente de todos los miembros de la sociedad civil en cuerpos intermedios, su participación en los órganos mediadores racionales (de los que parecen excluidos los partidos políticos), sería la garantía especulativa de que lo privado se concilie con lo público.

En cierto modo, el paso anterior recuerda la crítica de Rousseau a la idea de "representación parlamentaria" y a la creencia en que la libertad consista en la ocasional elección de diputados (cf. *Contrato social*, III, 15). Pero la diferencia entre ambas posiciones es aun más vistosa: la crítica del ginebrino está hecha en nombre de una democracia directa y de la anulación de las mediaciones entre soberano (voluntad general) y sus comisionados (el gobierno); mientras que la de Hegel es simétricamente opuesta, ya que denuncia la falta de órganos de mediación, el excesivo individualismo y, sobre todo, la posibilidad de que el gobierno o soberano pueda estar condicionado por el pueblo (lo universal por lo particular).¹²¹

La racionalidad superior de la que Hegel es portavoz indica que es el príncipe quien convoca tal diputación, que los senadores-terratenientes equilibran cualquier eventual exceso de la "parte móvil", y que "por la naturaleza de la sociedad civil, la diputación proviene de las corporaciones (cf. #308) y [que] la sencilla marcha de este proceso no es perturbada por abstracciones y

¹²¹ En la *Nota* a esta *Observación* al #258 (en la que Hegel polemiza abiertamente con von Haller, vocero privilegiado del pensamiento más reaccionario de la Restauración), leemos que "el mal humor del autor [*scil.* von Haller] podría tener por sí mismo algo de noble en cuanto se ha inflamado contra las teorías anteriormente mencionadas y que se originan fundamentalmente en Rousseau, y principalmente contra su realización *intenta*" durante la revolución francesa. Cf. *capítulo* 11, *parágrafo* 88 y *nota* 137.

representaciones atomísticas" (FD, #311). Los intereses particulares de cada corporación (que el diputado representa) son por así decir tocados por la vara mágica de la mediación especulativa y se metamorfosean en articulaciones del *bene commune*. La función del delegado de la sociedad civil organicista sería entonces radicalmente diversa y éticamente superior a la que prescribe el entendimiento:

"Si se consideran los diputados como representantes, esto tiene un sentido orgánicamente racional sólo si no son *representantes de individuos*, de una multitud, sino *representantes de una de las esferas esenciales de la sociedad*, representantes de sus grandes intereses. Con lo cual la representación tampoco tiene más el significado de que alguien está *en el lugar de un otro*, sino de que el interés mismo está *efectivamente presente* en sus representantes, así como el representante está allí por su propio elemento objetivo" (FD, #311 *Obs*).

La lógica dialéctica asegura entonces que lo presente en el parlamento sea un interés particular pero no individualista, y por ello superado en y por el interés universal.

La presión que sobre Hegel ejercen las pautas éticas clasicistas y el *horror vacui* ante los efectos de la revolución francesa (o al menos del jacobinismo), lo llevan a rechazar toda actividad política ejercida fuera de los canales estatales y de los "elementos objetivos" (estamentos, corporaciones, etc.), por ser disolvente de la eticidad. Pese a su credo burgués, Hegel permanece ajeno al juego socio-político de los *partidos* modernos (no creemos cometer un anacronismo, pues las experiencias inglesa y francesa eran ricas en tal sentido) y no admite en el proyecto de los *Lineamientos* otras instancias de universalidad consciente para el individuo más que las de las figuras mencionadas. Paradójicamente, Hegel caería así en una suerte de *economicismo ante-litteram*, pues reduce de hecho los "grandes intereses" de la sociedad a los de la visión corporativa corregida por la providencia principesca, sin que la dialéctica pueda cerrar la brecha entre lo civil y lo político que Hegel mismo, con aguda percepción de las condiciones contemporáneas, ha abierto en el armado de su sistema.

CAPITULO X

LA MEDIACION EN EL ESTADO (2). EL PODER DEL PRINCIPE Y EL PODER GUBERNATIVO

A través de la función mediadora de los estamentos hemos llegado al ápice de la construcción hegeliana, ascendiendo desde el particularismo de la *sociedad civil* hasta la universalidad del *estado*. A la luz de las consideraciones desarrolladas en la primera parte, sabemos que corresponde ahora completar el análisis de la mediación especulativa en su aplicación iusfilosófica atendiendo a su otra articulación: el movimiento descendente que “en realidad” es el que da significación al todo, porque demuestra la acción fundante de lo universal. Más específicamente, se trata del descenso de lo político hacia lo civil con el objeto de disciplinar éticamente la particularidad e individualismo que, de no ser así, podrían fijarse contra lo universal como su opuesto.

I. LA MONARQUIA CONSTITUCIONAL

78. EL MONARCA Y LA SOBERANIA

Tal como la conciencia se eleva en el curso del proceso “fenomenológico” desde la certeza sensible al saber absoluto y, una vez en posesión de éste, conoce la realidad de la totalidad en su verdad más profunda (conoce la *Idea* como pureza inicial de la sustancia-sujeto, su alienación como *Naturaleza* y su recomposición como *Espíritu*), del mismo modo reconocemos ahora, cumplida la purificación idealista, el *poder del príncipe o soberano* (*fürstliche Gewalt*) como el principio especulativo “absoluto” del cual emana o se ramifica la sustancia ética en sus articulaciones: “en él los distintos poderes se recogen en una unidad individual, que es así la cúspide y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*” (FD, #273).

Prescindimos de la resonancia política que adquiriría esta formulación de una sustentación *constitucional* de la autoridad real en la Prusia restauracionista de Federico Guillermo III, cuyas promesas de una Carta fundamental no fueron nunca más allá de la Bundesakte de 1815 y del edicto de 1820 sobre las “deudas del estado”. En la medida en que las etiquetas pueden tener algún sentido, digamos solamente que el conservadorismo burgués de Hegel ha sido coherente en su defensa de la codificación y organización constitucional, sin cedimientos a perspectivas reaccionarias como las de los doctrinarios germánicos de la Santa Alianza: K. L. von Haller, F. Ancillon, A. Müller, J. Görres. Basta pensar en la poca receptividad que podía tener la exigencia de una constitución en un ambiente enrarecido por los vapores del “buen derecho antiguo”,

para comprender el carácter progresista de la propuesta hegeliana. Pero obviamente, que lo haya sido en semejante marco histórico y ante determinadas tendencias políticas, no justifica —a nuestro juicio— que se transforme a Hegel en paladín del estado liberal moderno y de la soberanía popular, en el filósofo de la revolución francesa, nociones “intelectualistas” que él rechaza expresamente desde su conservadorismo organicista.¹²²

De todos modos, lo que nos interesa destacar acá, dada la índole de este trabajo, es que para Hegel la legitimidad o naturalidad de esta forma de ejercicio de la soberanía nace de ser la única adecuada a la Idea. El poder monárquico “contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad (cf. FD, #272), la *universalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la *decisión* final en cuanto *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y de la cual este momento hace el comienzo de la realidad” (FD, #275). El príncipe resume en sí mismo todas las determinaciones de la idea de derecho, en la medida en que confluyen en su función personal todos los poderes y momentos del estado. Su *Yo* vale así como la culminación del organismo ético; en cuanto “individualidad”, en cuanto “lo más individual y lo más universal a la vez”, el monarca de la constitución hegeliana —sin ser absolutista pues todo el sistema de mediaciones balancearía de algún modo su potestad resolutoria—, es igualmente “lo animoso y el principio vivificante, la soberanía que contiene en sí toda diferencia” (FD, #275 *Agreg.*).

La *soberanía* es entendida como “idealidad”, como disposición dialéctica de las partes del estado bajo la égida de su momento más plenamente “racional”. O sea, no como un ejercicio irrestricto de decisiones arbitrarias, pues el carácter “absoluto” del príncipe no significa que el estado sea su propiedad privada (cf. FD, #278 *Obs*), sino como “decisión final” predeterminada por las articulaciones constitucionales y tomada por quien representa el punto supremo en el que confluyen todos “los asuntos y poderes particulares” (FD, #278) y en el que se expone inmediatamente lo universal en sí. “La soberanía, que antes era sólo el pensamiento *universal* de esta idealidad, *existe* sólo como la *subjetividad* que tiene certeza de sí misma y como la autodeterminación abstracta y, en cuanto tal, sin fundamento, de la voluntad en la que reside lo último de la decisión. Esto constituye la individualidad del estado en cuanto tal, el cual sólo en ella es *uno*” (FD, #279)

El paso precedente contiene elementos significativos. Hegel deduce dialécticamente (y de tal modo dota de una historicidad que es la menos histórica posible) al monarca constitucional como *existencia* o *para sí* de la idea de soberanía. La “razón” enseña que la universalidad de tal o cual decisión de gobierno reside en haber sido ésta tomada por una subjetividad o voluntad “sin fundamento”, ya que en caso contrario la remisión a fundamentos superio-

¹²² Cf. Bobbio (1971 b) p. 317 ss. y (1972), p. 316 ss., Merker (1974) y (1980); para la opinión contraria, cf. nota 317.

res sería infinita. Más aun: no se trata de una "subjetividad" en general, determinable en formas políticas diversas (en regímenes constitucionales diversos), sino la de un personaje determinado, la de un individuo que es la encarnación de lo universal y que lo es porque la naturaleza así lo quiso, el monarca hereditario. La noción hegeliana de monarquía constitucional como culminación y principio de la cadena de mediaciones implica entonces, "racionalmente", dos rasgos básicos:

a) *la soberanía como prerrogativa de un sujeto único*. "La subjetividad existe en su verdad sólo como *sujeto*, la personalidad sólo como *persona*, y en la constitución que ha alcanzado la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto tiene su configuración separada, *para sí real*. Este movimiento absolutamente decisivo del todo no es, en consecuencia, la individualidad en general, sino *un único* individuo, el *monarca*". (FD, #279);

b) *la soberanía recibida por herencia*. Al igual que con los senadores-natos (los señores de mayorazgo), también en esta ocasión trascendental lo espiritual puede confiarse plenamente a la sabiduría de la naturaleza, pues *todo es logos*: "este último sí mismo de la voluntad estatal es, en esta abstracción suya, simple y en consecuencia una individualidad inmediata; en su concepto mismo está la determinación de la *naturalidad*; el monarca existe pues esencialmente como *este* individuo, abstraído de todo otro contenido; y este individuo está determinado a la dignidad de monarca de un modo natural e inmediato, a través del *nacimiento natural*" FD, #280).¹²³

¹²³ En el *Agregado* a este #280, la apología especulativa de la decisión personal del monarca como sinónimo de racionalidad en y para sí, apela al hecho de que "en una organización perfeccionada", del monarca o autoridad superior que toma las decisiones últimas sólo se exige que sea "un hombre que diga 'sí' y ponga los puntos sobre las íes", es decir que el *totum* en su mecanismo dialéctico excluya la influencia de la particularidad personal. "En una monarquía correctamente organizada, el lado objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca debe tan solo agregarle el 'yo quiero' subjetivo". Una de las más recientes y argumentadas defensas del espíritu liberal de la filosofía hegeliana, la de Ilting (1971), p. 106 ss., y (1973-1974), remite a estas opiniones del *Agregado* al #280 como ejemplo de la auténtica doctrina de Hegel, aquélla que en la obra dada a publicación habría sido intencionalmente tergiversada por su propio autor para evitar la censura y enfrentamientos con las camarillas reaccionarias de la corte. Sin embargo, y ateniéndonos a los mismos textos a los que acude Ilting, su argumento no altera nuestra opinión de que no existen divergencias entre las distintas versiones hegelianas de esta cuestión (como tampoco en el sentido sustancial de su proyecto iusfilosófico), desde los cursos de 1818-1819 hasta la última edición de la *Enciclopedia*. El monarca hegeliano no es ni "constitucional" en la acepción liberal moderna ni "absolutista". Sin embargo, lo importante para evaluar la doctrina de un filósofo como Hegel (de manera especial cuando parece imposible no leerlo como modelo de motivos teórico-prácticos) es, repetimos, el juicio que merece el sostén lógico-epistemológico sobre el que asienta su propuesta (cf. nota 137). La dialéctica permite a Hegel consagrar como "constitución de la razón desarrollada", respecto de la cual "todo otro tipo de constitución [configura] un grado inferior de desarrollo y realización de la razón" (*Enc*, #542), lo que no es más que un producto histórico accidental. Más aun, semejante lógica superior lo induce a elevar un *parto* a realización efectiva de la Idea, de la racionalidad *en y para sí* que el entendimiento no sabe aferrar. Desde una perspectiva diversa a la nuestra, realiza un análisis

79. LA ENCARNACION DE LA IDEA EN EL MONARCA HEREDITARIO

La cabal comprensión de cómo el acto individual de la toma de decisión del monarca —que es soberano por haber *nacido* príncipe— puede valer como instancia fundante de un *sistema constitucional*, es decir, cómo funciona cual instancia decisiva o resolutoria en el sentido más literal del término (*i.e.*, como si el hecho de que alguien ponga punto final a las discusiones y deliberaciones políticas equivaliera a que la solución así lograda sea el reflejo del interés general), exige el abandono de toda perspectiva intelectualista en favor del razonar especulativo. O sea exige el rechazo de las falsas concepciones que hacen reposar la legitimidad de la soberanía en el consentimiento de los súbditos, y su titularidad en un acto de cesión o delegación (*translatio* o *concessio imperii*, la diferencia acá no interesa) por parte de los mismos, sus titulares originarios. La verdad en cambio es que

“el concepto del monarca es por ello el concepto más difícil para el raciocinar, *i.e.* para la consideración intelectual reflexionante, porque ésta permanece en las determinaciones aisladas y entonces sólo conoce razones, puntos de vista finitos y la *deducción* a partir de razones. En consecuencia, ella expone la dignidad del monarca como algo *deducido* no solamente según su forma, sino también según su determinación; mientras que por el contrario, su concepto no es el de ser algo deducido, sino *lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo*” (FD, #279)

La figura del monarca hereditario es incondicional, libre de accidentalidades, necesaria como el curso histórico mismo, que no da cabida a la *Zufälligkeit*. Decíamos que no es una teoría del poder absolutista ni mucho menos, porque el príncipe hegeliano sólo decide al cabo de un mecanismo de mediaciones al cual está, de algún modo, sometido. Pero lo importante no es esto,

crítico de las tesis de Ilting, a través de un cotejo exhaustivo con los textos hegelianos, Matassi (1977). Una última consideración sobre el monarca de los *Lineamientos*. Recordando tal vez el *Emilio* (“pero si alguna vez se vio un espectáculo indecente, odioso, risible, es el de un cuerpo de magistrados, encabezados por su jefe, en hábitos de ceremonia, postrados ante un niño en mantillas, al que arengan en términos pomposos, y que no les responde más que con babas y gritos”, libro II), el joven Marx compara caústica y poco dialécticamente este momento de la *Rechtsphilosophie* con un proceso zoológico, alegando que la justificación de las características distintivas de un individuo —en este caso: sus prerrogativas socio-políticas— mediante la *herencia natural*, es válido para los animales, no para los seres humanos: “el nacimiento determina la cualidad de monarca tal como determina la calidad del ganado. Hegel ha demostrado que el monarca debe nacer, de lo cual nadie duda, pero no ha demostrado que sea el nacimiento lo que lo hace monarca”, *cf.* (1843) p. 235.

sino visualizar cómo la lógica dialéctica sirve a Hegel para cubrir con el manto de la “racionalidad absoluta” lo que no es más que un régimen circunstancial y transeúnte (pleno de la contingencia propia de lo histórico), y para alimentar la creencia que de esta manera el gesto político que trunca el intercambio de opiniones “particulares” puede transformar la decisión principesca en solución “universal”.

En el planteo hegeliano no se trata tampoco de la afirmación genérica de que la decisión última debe nacer de un individuo o, concedamos, de algún tipo de figura constitucional encargada de concluir con las deliberaciones. La incondicionalidad del príncipe tiene en cambio connotaciones más precisas y especulativas, reposa en la lógica. El monarca goza de la misma incontaminación frente a la empiria (lo finito, particular, etc), que la “ciencia” en su “comienzo absoluto”, según la exposición de la *Ciencia de la lógica* (V, 65 y ss.). Ambos momentos sistemáticos están libres —según Hegel— de todo presupuesto condicionante. Asimismo, su movimiento conduce a conclusiones análogas: la alienación de la Idea en naturaleza cumple, respecto del sistema en general, una tarea especulativa idéntica a la que cumple la deducción de la “existencia” del monarca “*a partir de sí mismo*” (o sea la deducción de la persona del soberano a partir de la noción de soberanía) respecto del sistema iusfilosófico. Por ello Hegel puede decir que “este pasaje desde el concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser y con ello a la naturalidad” —i.e. el pasaje desde la noción de una decisión ejecutiva superior que completa el organicismo ético a la realidad de un individuo concreto en el que se *encarna*, en el acto mismo de su nacimiento, la idea de voluntad—, “es de naturaleza puramente especulativa y su conocimiento pertenece a la filosofía lógica” (FD, #280 *Obs*).

Hegel recurre a la mediación especulativa para resolver el problema del tránsito desde el concepto ideal de soberanía —o voluntad autodeterminante propia del estado— a la figura de una persona particular que, por su nacimiento, debe ser considerada la encarnación de tal concepto, es decir, la figura que al pronunciar “yo quiero” hace efectiva, real, a la soberanía misma frente a las circunstancias que reclaman tal gesto de la voluntad. Estamos ante “la *conversión inmediata* de la determinación pura de la voluntad (...) en un *éste*, en una existencia natural, sin la mediación de un contenido *particular* (un fin en la acción)” (FD, #280 *Obs*). Tras haber ascendido hasta el principio absoluto, la mediación se elimina a sí misma (ningún contenido particular es determinante): nos encontramos ante la versión laica de la creación *ex-nihilo*. La monarquía hereditaria está al concepto de voluntad jurídica y a la idea de soberanía, tal como la existencia de Dios a su concepto. Los “contenidos particulares” que viciarían la racionalidad del poder del príncipe, y a los que acude el entendimiento, serían por ejemplo la elección de quien ejerce la autoridad soberana, la delimitación taxativa de sus prerrogativas, la exigencia de determinadas capacidades para cumplir con tal función, dado que la naturaleza *tal vez* puede no haberlas conferido al príncipe hereditario, etc. O sea lo que concierne a la “utilidad exterior”. Pero ello rebajaría el organismo ético a un

mero agregado, el *estado* a *sociedad civil*. La visión intelectualista debe ser desechada.¹²⁴

En ambas esferas —la lógica y la política— opera el mismo pasaje especulativo desde el orden conceptual-ideal al ontológico-real (la existencia como predicado de la Idea). No puede asombrarnos entonces el parangón que Hegel establece entre la deducción de la monarquía hereditaria a partir de la noción de autodeterminación de la voluntad (soberanía) y “la *prueba ontológica* de la *existencia de Dios*” (FD, #280 *Obs*). También en esta última “acontece la misma conversión del concepto absoluto en el ser, lo cual ha constituido la profundidad de la Idea en la época moderna, pero que en los últimos tiempos” —ya sabemos que el blanco de la crítica es Kant— “ha sido calificado como lo *inconcebible*” (*Ibidem*). Esta falta de vuelo metafísico del entendimiento, su desconocimiento de “la unidad del concepto y la existencia” o sea de la realidad de lo racional y la racionalidad de lo real, es agnosticismo, “renuncia a la verdad” (*Ibidem*), “ateísmo del mundo ético” (FD, *Prefacio*, p. 16).¹²⁵

¹²⁴ “El derecho de nacimiento y el derecho hereditario constituyen el fundamento de la *legitimidad* en cuanto fundamento no de un derecho meramente positivo, sino asentado en la Idea misma. (...) demasiado conocido es qué consecuencias se han sacado de este *bienestar* del pueblo (*salut du peuple*). Sólo la filosofía está *autorizada* en consecuencia a considerar esta majestad [del monarca soberano], pues cualquier otro modo de investigar la Idea infinita fundada en sí misma, diverso del especulativo, anula en y para sí la naturaleza de tal majestad. El *reino electivo* se presenta fácilmente como la representación *más natural*, i.e. como la más cercana a la superficialidad del pensamiento. Dado que la preocupación del monarca deben ser los asuntos y el interés del pueblo, entonces debería dejársele a la elección popular determinar a quien el pueblo mismo le quiere encargar el cuidado de su bienestar, y sólo de este encargo nacería el derecho a gobernar. Esta opinión, así como las representaciones del monarca como supremo funcionario estatal, de una relación contractual entre él y el pueblo, etc., nacen de la voluntad entendida como *capricho*, opinión y arbitrio de la *multitud*, una determinación ésta que (...) vale o solamente pretende valer en la sociedad civil, pero que no constituye el principio de la familia ni el del estado y que, en general, se opone a la idea de *eticidad*”. De hecho, “el reino electivo [es] más bien la peor de las instituciones” (FD, #281 *Obs*).

¹²⁵ Reyburn (1921) p. 240 ss., considera que la preeminencia dada al poder del príncipe infringiría el esquema dialéctico que reserva la posición final de toda tríada para el momento resolutorio y fundante de los otros dos, pues Hegel comienza acá precisamente con la instancia de síntesis. Ilting (1971) pp. 106-107, ve en ello una prueba más del cedimiento hegeliano. Ciertamente, la exposición del ascenso a lo universal debería concluir en el poder soberano (y en función de ello hemos tratado el legislativo antes que el poder soberano). Pero la posición sistemática en los *Lineamientos* no altera para nada la significación de la doctrina. Hegel se maneja en el cielo de la política como lo ha hecho en el sistema en general, es decir, partiendo de lo más puro y fundante (el sistema no comienza con la *Fenomenología*, sino con la *Lógica*). Ha estructurado así el ámbito universal (político) a partir del principio (la soberanía) y de su necesaria encarnación en el monarca hereditario, para exponer luego los otros dos momentos que dependen dialécticamente del primero.

80. LA VOLUNTAD DEL PRINCIPE

La relación entre lógica y política se ha hecho más estrecha y evidente ahora, ya que Hegel se ha visto necesitado de deducir de las *nociones* de “voluntad” (nervio del derecho y ya efectivizada en la *propiedad* y en el *estado*) y, consecuentemente, de “soberanía”, la figura determinada (histórica y políticamente) del “monarca hereditario” como cúspide de un sistema constitucional.¹²⁶ Este contenido que la Idea se da dialécticamente no parece escapar sin embargo al destino de todas las categorías claves del sistema y hasta podríamos decir que sirve de paradigma del procedimiento dialéctico. De manera típicamente idealista, Hegel atribuye a una capacidad o cualidad hipostasiada y transformada en sujeto especulativo (arbitrariamente abstraída de su sujeto real), la capacidad de generar su propio contenido a partir de sí misma. En este caso, la Idea de derecho genera al monarca como su *para sí* o “existencia”. La voluntad no es una facultad humana sino la sustancia-sujeto del despliegue que lleva a cabo la idea de derecho; en cuanto tal, está libre de toda contingencia o condicionamiento histórico. La “soberanía” no es un concepto abstracto que expresa un determinado manejo de la cosa pública por parte de los hombres en circunstancias históricas especiales (y *eventualmente* por parte de “uno” de ellos), sino que el monarca —y con él también el hombre como ente natural e histórico— es presentado como un apéndice de la soberanía, como el momento puesto por ella para manifestarse en el mundo. Es decir, ella “es así el momento fundante de la personalidad primero abstracta en el derecho inmediato, que se ha ido perfeccionando a través de sus diversas formas de subjetividad, y [que] aquí en el derecho absoluto, en el estado, en la plena objetividad concreta de la voluntad, es la *personalidad del estado, su certeza de sí misma*” (FD, #279 Obs).

Insistimos: no tenemos ante nosotros un procedimiento expositivo peculiar y una consiguiente metodología superior. Una lectura epistemológica no aferra —creemos— lo específico de la filosofía hegeliana y, por lo demás, debe explicar cómo puede representar una forma más elevada de racionalidad o científicidad lo que, en sus resultados, no es más que un mero *cambio de nombre* de los objetos a los que se aplica. En este caso, figuras históricas concretas, con todo lo contingente que encierran, son sintomáticamente el único contenido que lo universal “concreto” sabe darse y, lejos de ser evaluadas críticamente, simplemente son tomadas en su facticidad inmediata y, eso sí, se les aplica el rótulo de “manifestaciones de lo absoluto”. De todos modos, independientemente de los resultados de la dialéctica (que en Hegel son al menos coherentes, dado su credo idealista), intentar extraer una perspectiva

¹²⁶ “El desarrollo inmanente de una ciencia, la deducción de todo el contenido a partir del concepto simple (en caso contrario, una ciencia no merecería siquiera el nombre de ciencia filosófica), muestra que lo peculiar de ella consiste en que uno y el mismo concepto, en este caso la voluntad, que al comienzo —por ser el comienzo— es abstracto, se conserva, pero da solidez a sus determinaciones —y sólo por medio de sí mismo—, y de esta manera gana un contenido concreto” (FD #279 Obs).

gnoseológica es cerrar los ojos ante las críticas que el filósofo hace a *toda* gnoseología por el dualismo ontológico que supone, por el carácter “abstracto” de sus conceptos, por la naturaleza siempre perfectible de sus conclusiones (la “mala infinitud”). Tales críticas, a la vez que se dirigen a presupuestos a los que un conocimiento científico no puede renunciar, determinan precisamente la significación de la dialéctica misma.

Lo que en el sistema hegeliano está en juego es la dinámica metafísica de la Idea. De ella nacen las instituciones históricas, que resultan así liberadas de toda inestabilidad y relativismo. La “metodología” que presuntamente debería dar cuenta de lo histórico, termina substrayendo sus objetos (seleccionados con el criterio ideológico del organicismo ético) a las vicisitudes propias de la historia misma. En el caso del “monarca”, su función especulativa es clara: coronar el edificio político (la constitución como “sistema de mediaciones”) para hacer efectiva con sus decisiones personales la voluntad ética que habla por su boca. *Mutatis mutandis*, es el pastor de la Idea.

El príncipe hereditario “es el elemento final que supera todas las particularidades en el simple sí mismo que interrumpe el sopesar las razones a favor y en contra, entre las cuales se puede estar oscilando ininterrumpidamente, y las *decide* mediante su ‘yo quiero’ y da comienzo a toda actividad y realidad” (FD, #279 *Obs*). La autodeterminación estatal coincide con la capacidad de decisión personal de que goza el monarca en las cuestiones de gobierno. Que dicha decisión esté limitada constitucionalmente no significa que la figura del príncipe esté menos substraída —en la intención hegeliana— al movimiento de la historia. Es suficiente que “un hombre diga ‘sí’ y ponga el punto sobre la ‘i’; esta determinación del monarca es la racional, por ser la adecuada al concepto” (FD, #280 *Agreg. 2.*); resulta así “el ápice del concepto de voluntad” y gracias a su condición superestructural respecto del sistema de mediaciones, a su “posición del *ápice por sí separado, elevado por encima de toda particularidad y condición*”, la “libertad real de la Idea” es “efectiva según su concepto” (FD, #279 *Obs*). La figura del monarca constitucional hegeliano no nace de un proceso histórico determinado y determinante de sus funciones y prerrogativas, sino que la historia marchó hasta llegar a ella porque así lo ha determinado la lógica “concreta”, soporte metafísico de esta génesis del soberano personal y hereditario a partir del auto-despliegue de la idea jurídica.

Si con relación a los *Stände* observamos antes cómo la dialéctica permitía la distorsión de la realidad histórica, estos pasos confirman y agudizan dicho juicio. No se trata ahora de amalgamar lo que pertenece a épocas diversas y compatibilizar lo incompatible, sino de justificar como necesario y racional lo que no es más que un modelo constitucional contingente y transitorio. Las características del planteo hegeliano son claras e impiden que se lo reduzca a connotaciones genéricas (del tipo “es racional que haya un centro de decisiones”, etc.); su sistema no da pie a vaguedades pues responde a pautas ideológicas precisas:

“La perfección del estado como monarquía constitucional es la obra

del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha alcanzado su forma infinita. La *historia* de este profundizarse en sí mismo del espíritu del mundo o, lo que es lo mismo, este libre perfeccionamiento en el que la Idea libera de su propio seno (*aus sich entlässt*) sus momentos —y no son más que momentos— como totalidades y precisamente así los contiene en la unidad del concepto como en aquella unidad en la que consiste la verdadera racionalidad; o sea, la historia de esta verdadera configuración de la vida ética es el objeto de la historia universal” (FD, #273 Obs).

La historia de la humanidad no es más que la sucesión (pre-determinada por la lógica) de los momentos de la manifestación del sujeto absoluto. A un régimen de monarquía constitucional cuyos rasgos parecen adecuarse demasiado a los de un país de desarrollo industrial tardío en Europa occidental durante la primera mitad del siglo pasado, le ha cabido en suerte ser la culminación de tal proceso dialéctico.¹²⁷

Retomando el hilo de la mediación hegeliana, vemos finalmente que es a partir de la persona del monarca —o de su gesto decisivo último: el “yo quiero” en cuanto subjetividad en su máxima abstracción— que toma impulso la acción estatal tendiente a encauzar los fines particulares y a conciliarlos con el fin comunitario:

“En la situación de paz las esferas y ocupaciones particulares recorren el camino de la satisfacción de sus asuntos y fines particulares y, por una parte, es sólo la manera de la necesidad *inconsciente* de la cosa, por la cual su egoísmo se revierte en una contribución a la conservación recíproca y a la conservación de la totalidad.”

—por un lado tenemos pues la aceptación hegeliana de la regulación “natural” (la “necesidad *inconsciente*”) del movimiento económico de la *sociedad civil*—,

“pero por otra parte, es la *intervención directa* desde lo alto lo que conduce [aquellas esferas] continuamente al fin de la totalidad y de ese

¹²⁷ El Agregado al #279 es un texto altamente dialéctico y polémico con el entendimiento: “En la organización del estado —es decir, aquí, de la monarquía constitucional—, no debe tomarse nada más que la necesidad de la Idea en sí: todos los otros puntos de vista deben desaparecer. El estado debe ser considerado como un gran edificio arquitectónico, como un jeroglífico de la razón que se expone en la realidad. Todo lo que se relaciona con la utilidad, la exterioridad, etc. tiene que ser excluido del tratamiento filosófico. La representación concibe fácilmente que el estado sea la voluntad plenamente soberana que se determina a sí misma, la decisión última (*das letzte Sich-Entschliessen*). Lo difícil es que este ‘yo quiero’ sea aprehendido como persona (...). Este ‘yo quiero’ constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y el moderno y debe tener entonces su existencia propia en el edificio del estado”.

modo las limita (cf. el poder gubernativo, #289), como asimismo las obliga a realizar prestaciones directas para esta conservación" (FD, #278 *Obs*).

Esta intervención (*Einwirkung*) de lo político en lo civil, cuyos significado y alcance quedan imprecisos (Hegel la justifica "especulativamente" luego de haber aceptado las pautas interpretativas antitéticas, propias de la economía política liberal); esta acción regulativa, entonces, se cumple a partir de la decisión del príncipe y, ante todo, a través de la primera emanación del monarca: sus ministros y cuerpo consultivo (cf. FD, #283 y #284) y se continua en la segunda, más articulada, el poder gubernativo (cf. FD, #287 a #297).

II. LA BUROCRACIA Y EL "RETORNO" A LA SOCIEDAD CIVIL

81. LA "SUBSUNCION" DE LO PARTICULAR BAJO LO UNIVERSAL

La misión del poder gubernativo es cuidar "el cumplimiento y aplicación de las decisiones del príncipe y, en general, la prosecución y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes, instituciones y establecimientos existentes para los fines comunitarios, etc." (FD, #287). Lo universal encuentra así su contacto con lo particular. Las decisiones soberanas del príncipe se llevan a cumplimiento mediante el proceso que Hegel llama "subsunción" (*Subsumtion*) y que indica el sometimiento de lo singular a lo general, para lo cual exige la presencia de funcionarios públicos en la sociedad civil, hacia la cual van dirigidas las disposiciones del monarca.¹²⁸

Ello hace que junto a las autoridades administrativas de las corporaciones y comunas —cuya "autoridad reposa en la confianza de sus compañeros y conciudadanos" (FD, #288)—, ejerzan una acción combinada los miembros del gobierno, es decir que se logre "una mezcla de elección ordinaria de estos interesados y de una confirmación y determinación superior" (*ibidem*). De tal manera se completaría el encauzamiento de los círculos y fines particulares de los estamentos y asociaciones corporativas (*i.e.* "la *propiedad privada* y el *interés* de estas esferas particulares") y se produciría su completa subordinación a los "superiores intereses del estado" (FD, #288). Toda esta actividad

¹²⁸ El descenso hacia la particularidad se canaliza ahora con la presencia de ambas instancias superiores (príncipe y poder gubernativo) en el poder legislativo. Hemos expresado ya nuestra incertidumbre acerca del modo cómo Hegel considera el desarrollo de esta mediación en el ámbito parlamentario; en especial, ¿cuál es la función precisa del príncipe en las asambleas? Parecería que la decisión final depende de su voluntad más que del procedimiento intelectual y empirista de una votación de los diputados y senadores. En realidad, suponer que puedan generarse conflictos agudos o que los representantes puedan no guiarse por el interés comunitario, es favorecer las abstracciones del entendimiento. Cf. FD #301 *Obs* y *Agreg*, y especialmente FD #309 a #311 (en el #310 la polémica es contra el *mandat impératif* rousseauniano).

mediadora reubica "los poderes judicial y de policía", antes presentados meramente como momentos de la sociedad civil, dentro del ámbito del poder gubernativo (cf. FD, #287).

Hegel deposita grandes esperanzas en la burocracia. Los funcionarios públicos, provenientes del "*estamento medio*, en el que se encuentra la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo" (FD, #297)¹²⁹, deben ser el eje portante de la mediación conciliadora y a su formación intelectual está finalizado el sistema de educación pública superior, en especial la universidad. La historia posterior de Alemania, con su unificación política y desarrollo industrial impulsados y dirigidos "desde lo alto" confirmará, *parcialmente*, esta perspectiva que Hegel abre, y con la que demuestra su clara desconfianza en las reales posibilidades hegemónicas de la aristocracia tradicional. De todos modos, lo que nos interesa destacar es que la función asignada en los *Lineamientos* a este peculiar acceso de la burguesía media al poder político que es la burocracia estatal, es corregir el individualismo y la ciega necesidad del primer momento de la sociedad civil (donde prevalecía el "liberalismo" smithiano) y de mantener así "el *interés general del estado* y de la *legalidad* en estos derechos particulares" (FD, #289). Se configura de esta manera una red de "*funcionarios estatales* ejecutivos y autoridades consultivas superiores, constituidas de modo colegiado, que confluyen en los vértices supremos en contacto con el monarca" (*Ibidem*).¹³⁰

Todo el cuerpo de la administración pública, en los ámbitos judicial, policial, corporativo, etc., forma la correa de transmisión de las decisiones del monarca, la ramificación de su voluntad personal en el suelo de la sociedad civil. A su manera, la burocracia es una suerte de versión prosaica de los "filósofos-gobernantes" de platónica memoria.

¹²⁹ Rosenzweig (1920) II pp. 150-151, señala la influencia de la noción aristotélica de *justo medio*: se trataría fundamentalmente de una determinación ético-política más que socio-económica de los funcionarios estatales. Walsh (1969) pp. 11 y 55, propone que la ética hegeliana, llevada a sus últimas consecuencias, se disuelve en sociología; con inspiración aparentemente análoga, Pelczynski (1971 b) pp. 238 a 240, compara las ideas hegelianas con teorías sociológicas posteriores (Weber, Durkheim, Talcott Parsons) y descubre en Hegel un antecedente de las mismas. Encontramos más apropiado en cambio el juicio de Cesa (1976) p. 50, para quien Weber representa "la crítica más eficaz de esta teoría hegeliana" de la burocracia.

¹³⁰ Aclarado entonces que el príncipe hegeliano no puede ser considerado un monarca absolutista, pues representa un elemento más (aunque especulativamente privilegiado) dentro de un sistema "constitucional", no se puede sin embargo pasar por alto el hecho de que el cuerpo de colaboradores inmediatos (el consejo de ministros), que carga sobre sus espaldas toda la responsabilidad de las decisiones gubernativas, es elegido en función del "arbitrio ilimitado" del príncipe (FD, #283); y que éste, aunque no esté *legibus solutus*, se ve igualmente liberado de toda imputabilidad por las decisiones de su voluntad libre: "la majestad propia del monarca, en cuanto subjetividad decisoria final, está por encima de toda responsabilidad por los actos de gobierno" (FD, #284). Imputar errores a un soberano por nacimiento sería obviamente poco dialéctico.

82. EL PATRIOTISMO

En la esfera socio-económica, el proceso de universalización de lo particular fue visto, en parte, como resultado del movimiento de la cosa misma, como dialéctica de la armonía supra-individual; y en parte (más importante ciertamente), como fruto de la intervención estatal. Ahora, en el nivel superior del estado, este segundo aspecto se complementa y refuerza con la evaluación ética.

La tarea de subsunción del interés individual al interés general y la manera como esta integración es recibida por los súbditos configuran el *patriotismo*, correlato espiritual en la persona de la majestuosidad propia del todo. "El espíritu corporativo, que se genera en la legitimidad de las esferas particulares, se revierte en sí mismo simultáneamente en espíritu del estado, al tener en el estado el medio para la obtención de los fines particulares. Esto es el secreto del patriotismo de los ciudadanos, en este aspecto: que ellos saben que el estado es su sustancia porque conserva sus esferas particulares y la legitimidad, autoridad y asimismo el bienestar de las mismas" (FD, #289 Obs).

Por debajo de la envoltura organicista, esta conclusión atestigua el núcleo burgués moderno del pensamiento hegeliano, pues su definición del "patriotismo" no dista demasiado de aquélla propia de las concepciones liberales que Hegel rechaza y a las que opone su estado ético. Simplificando la idea al máximo, digamos que, no obstante las diferencias en su proyección sistemática (organicismo o *laissez faire*) y obviamente en su inspiración (eticidad clásica temperada o acentuado individualismo), tanto en el caso de Hegel como en el de las doctrinas criticadas, la finalidad última del régimen de derecho es la protección de la *propiedad privada* en cuanto realización necesaria de la voluntad humana. Es decir que los *Lineamientos* concluyen reconociendo que el "patriotismo" es un sentimiento espiritual que nace al saber protegida la "particularidad" - protección que, según Hegel sólo se encuentra en la integración orgánica en el sistema de mediaciones.

Dos observaciones sobre este epílogo ("patriotismo": "propiedad"). Ante todo, recordemos que la "conciliación" presupone la identificación de todos los ámbitos de la realidad y de la actividad humana, con el propósito de hacer extensiva a todos ellos un tipo de unidad específica e irreductible, la del concepto como totalidad ideal (abstracta) en el conocimiento. Hegel la distorsiona (en Idea, etc.) para que su extrapolación a las demás esferas tenga el significado metafísico que él busca. Todo lo cual se resume en la identificación entre "filosofía" e "idealismo". Pues bien, la cuestión que ahora nos ocupa es el corolario inevitable de tal planteo, y los parágrafos del *Derecho abstracto* nos lo confirman: "para existir como Idea, la persona debe darse una *esfera exterior para su libertad*" (FD, #41); frente a la exterioridad u objetividad presuntamente autónoma (frente a esa independencia sin la cual el conocimiento se reduce a innatismo dogmático), "la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa (...) como fin sustancial, determinación y alma de la misma" (FD, #44). La actitud del hombre ante la naturaleza como propietario privado está justificada por la necesidad metafísica que lleva a la ani-

quilación de lo finito ante lo infinito verdadero. Este “*derecho absoluto de apropiación* del hombre sobre todas las cosas” (*Ibidem*) es el equivalente ius-filosófico de la actitud especulativa idealista justificada, digamos, en la lógica. Hegel razona como si el entendimiento, cuya culpa metafísica es ignorar la dialéctica, fuera también culpable de no saber proporcionar una justificación adecuada, racional, de la propiedad privada: “la así llamada filosofía, que adscribe a las cosas individuales inmediatas realidad en el sentido de autonomía y verdadero ser en y para sí; y asimismo aquélla que asegura que el espíritu no puede conocer la verdad ni saber qué es la cosa *en sí*, son refutadas inmediatamente por la actitud de la voluntad libre frente a aquellas cosas. Si las así llamadas *cosas externas* tienen para la conciencia, el intuir y el representar, la apariencia de autonomía, la libre voluntad por el contrario es el idealismo, la verdad de tal realidad” (FD, #44 *Obs*). La eliminación dialéctica de lo finito es el presupuesto, entonces, de una concepción firme y absoluta de la naturaleza del hombre como ser social. “La voluntad libre es por ende el idealismo, que no considera que las cosas, tal como son, sean en y para sí; mientras que el realismo las toma por absolutas, aun cuando ellas se encuentren en la forma de la finitud” (FD, #44 *Agreg*). O sea, como propietario de las mismas.

En segundo lugar, la visión hegeliana está determinada por su concepto de *libertad*, tal como Hegel lo asume luego de abandonar los ideales juveniles y adoptar una posición equidistante entre la (mítica) virtud personalmente desinteresada de los antiguos, la devoción a la polis, y el individualismo extremo de los modernos. La noción hegeliana comparte con los últimos la identificación entre patriotismo y conciencia de la propiedad protegida; con los primeros, la necesidad de que ello acontezca en un marco de prevalencia del interés comunitario.¹³¹

83. LA ORGANIZACION DE LA VIDA “DE ABAJO”

Conchuyendo la mediación ética que hemos seguido en sus pasos principales, retornamos al punto de partida, a la *sociedad civil*.

Al principio ella se presentó como “el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos” (FD, #289 *Obs*). Pero este conflicto se re-

¹³¹ La misma idea de transición o equidistancia (que en la estructura del sistema provoca la tensión entre principios no fácilmente conciliables) la encontramos en uno de los autores preferidos de Hegel, Gibbon. “La virtud pública que era llamada patriotismo por los antiguos deriva de un fuerte sentido de nuestro *propio interés* en la preservación y prosperidad del gobierno libre del cual somos miembros”, cf. E. GIBBON *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, sin fecha, vol. I. p. 9. Hegel busca conciliar la libertad de los “antiguos” con la de los “modernos”; dilema expuesto por Benjamín Constant en su obra sobre el tema: “La finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; esto es lo que llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad en las satisfacciones privadas, y llaman libertad a las garantías que las instituciones ofrecen a dichas satisfacciones”, en *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (la cita está tomada de D. BAGGE *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952, p. 52).

suelve —o Hegel cree que se resuelve— a través de la elevación de este ámbito particular a la universalidad estatal mediante la intervención del monarca, sus emisarios y las instituciones que llevan a realización la sustancia ética. Respaldata por la lógica dialéctica, la conciliación se produce porque la sociedad civil pierde su condición de extremo *opuesto* y se revela un reflejo o momento *puesto* por el estado mismo, por la idea de derecho en su libre auto-despliegue. La conclusión del “pasaje de lo universal a lo particular y singular” (FD, #290 *Agreg*) es precisamente la organización de “la vida de abajo, que es vida civil *concreta*” (FD, #290) *desde arriba* y de modo también *concreto*, es decir, no como quiere el entendimiento (disociador y libertino), sino *orgánicamente* como enseña la razón (*cf.* FD, #290 *Agreg*).

La piedra de toque que decide el éxito o fracaso de esta propuesta es la organización de los miembros de la sociedad civil en instituciones que eviten el enfrentamiento entre los individuos a causa de sus fines egoístas, sin que ello sin embargo anule la instancia de subjetividad que debe estar presente como momento de la totalidad. La organicidad ética frente al atomismo social.

Pero el problema que se abre es el de la posibilidad efectiva de insertar el “sistema de las necesidades”, “la vida concreta de abajo” (descrita en términos análogos a los de la economía política y gracias a ello representativos de una situación moderna en la que el mercado funciona como campo de realización de la productividad social desligado de ataduras políticas); inscribir entonces esa condición moderna en una estructura organicista basada en instituciones de reminiscencias arcaizantes —o al menos no liberales—, que *en la práctica* no pueden no entrar en colisión con el libre juego de una economía individualista, o sea con el proceso que Hegel mismo reconoce como natural y necesario. La cuestión abierta es entonces constatar qué validez mantiene la lógica especulativa, pergeñada para respaldar una propuesta que pretende ser “dialécticamente” *realista*, una vez que la realidad histórica no se ha sometido a sus supuestos.

CAPITULO XI

LIBERTAD Y ETICIDAD

Expuesto el esquema general de la mediación especulativa y de su cumplimiento en la *Eticidad*, la consideración final debe poner de relieve los rasgos generales de la noción de *libertad*, en cuanto finalidad alcanzada al conciliarse lo particular y lo universal. ¿Cuáles son las connotaciones últimas de un movimiento presentado como la realización paulatina pero inexorable de aquella noción, es decir, de la libertad entendida como la identidad de la autoconciencia independiente con la sustancia ética que la anima? Ateniéndonos a lo expresado en el Agregado al #1 de la *Filosofía del derecho* (“la idea del derecho es la libertad y para ser aprehendida de modo verdadero debe ser reconocida en su concepto y en la existencia del mismo”), articularemos las observaciones siguientes en dos momentos, uno relativo al “concepto”; otra a la “existencia” de esta noción fundante de la doctrina iusfilosófica hegeliana.

I. LA LIBERTAD EN SU “CONCEPTO”

84. EL *ETHOS* Y LA “SEGUNDA NATURALEZA”

Los párrafos de la *Introducción* (FD, #1 a #32) plantean directamente el problema de la libertad con relación a la función sistemática de la doctrina del Espíritu objetivo, e identifican la idea de “voluntad” (entendida en un sentido que podríamos llamar genéricamente “racionalista”, i.e. como pensamiento que se da existencia práctica) con la de “libertad”. Retomando una imagen cargada de tradición filosófica y por ende rica en sugerencias, dice Hegel que “el terreno del derecho es en general lo espiritual y su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es *libre*, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se genera a partir de sí mismo como una *segunda naturaleza*” (FD, #4, *el subrayado es nuestro*). De este modo, pese a inscribirse en la corriente racionalista moderna (en el sentido de juzgar lo político como un producto de la razón), Hegel se vale sin embargo de una figura tradicional para destacar, en contraposición al voluntarismo iusnaturalista, el carácter estable, a su manera “objetivo”, independiente del arbitrio personal propio del mundo ético.

Que lo político constituya para el hombre una “segunda naturaleza” propone —creemos— la visión clásica operante como motivo de fondo antitético al del principio de la subjetividad, también acogido y desarrollado “dialécticamente” en el sistema. Lo cual nos vuelve transparente la tensión interna que esta doble inspiración genera; una tensión que estaríamos tentados de

resumir como la que surge de la forzada coexistencia de contenidos y supuestos propios de un derecho privado moderno junto al marco rígido que le señala un derecho público fundamentalmente organicista. Tenemos entonces que “en la identidad simple con la realidad de los individuos, lo ético aparece como el modo de actuar universal de los mismos, como *costumbre*; aparece como el *hábito* de lo ético en cuanto *segunda naturaleza* puesta en lugar de la primera voluntad meramente material, y es el alma penetrante, significado y realidad de su existencia; es el espíritu que vive y está presente como un mundo, cuya sustancia existe así por primera vez sólo como espíritu” (FD, #151).

El significado de estas líneas se encuadra dentro de la polémica que Hegel siempre ha mantenido contra el “atomismo” socio-político. Aunque lo político (“el sistema del derecho”) sea el resultado del esfuerzo de la razón o voluntad por superar lo físico-natural, la inmediatez y el deseo, sin embargo, en la medida en que se trata de una dimensión *ética* escapa también a todo arbitrio intelectualista y a toda tentativa que, apelando al entendimiento, pretende reformar o subvertir aquello que tiene la fuerza de lo “natural” pese a ser espiritual.¹³² Ciertamente, el derecho —“la libertad en cuanto idea” (FD, #29)— es para Hegel una creación de la razón, es la existencia que la voluntad sabe darse; y ello lo acerca a las teorías iusnaturalistas modernas. Pero lo importante es que, aun en su condición de producto peculiar del espíritu, goza de una estabilidad y de una condición absoluta que lo substraen a toda dependencia del arbitrio humano.

El sistema jurídico como proyección ética de lo *en sí* de la voluntad tiene un destino preciso: la realización del ser humano como persona en la esfera jurídica. *Hombre* (pensamiento y voluntad) y *libertad* (cuya realidad es el conjunto de las instituciones jurídicas) son términos correlativos de una misma ecuación. “La libertad es una determinación fundamental de la voluntad, tal como el peso es una determinación fundamental de los cuerpos (...). El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo acontece con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía y asimismo la libertad es real sólo como voluntad, como sujeto” (FD, #4 *Agreg*). Pero esta voluntad creadora de la “segunda naturaleza” es esa figura

¹³² Riedel (1970) p. 28 ss. y (1971) pp. 137-138, ve en cambio en esta noción una influencia hobbesiana más que aristotélica, en el sentido de que, sobre la base de la contraposición naturaleza-espíritu, esta “segunda naturaleza” sería exclusivamente un producto artificial del hombre. Ciertamente hay una analogía entre la actitud de Hobbes y la de Hegel frente a la condición “natural” y aun en la afirmación de la majestuosidad del estado, que es un producto de la voluntad. Pero la voluntad hegeliana es un sujeto metafísico con rasgos peculiares. En consecuencia, nos parece que Riedel establece un paralelismo demasiado estrecho entre la visión empirista hobbesiana y el voluntarismo especulativo hegeliano, para el cual el sujeto de la historia es Dios y los hombres son sus agentes. Sobre la “libertad” hegeliana en este contexto, cf. la distinción que Pelczynski (1971 a) establece entre el gobierno en sentido estricto y el estado como creación ética y libre; asimismo cf. Plamenatz (1971) p. 45 ss.. Schacht (1976) compara la noción hegeliana con las de Spinoza, Locke, Hume y Kant.

peculiar del racionalismo especulativo hegeliano. Lo “verdaderamente” actuante es el logos supra-individual, el sujeto absoluto de la historia o Dios realizándose en el mundo. Frente a él, la praxis efectiva de los individuos es mera contingencia. Resultado del dinamismo metafísico de lo “universal concreto”, el derecho goza de una autonomía tal frente a sus titulares efectivos, que su condición de “segunda naturaleza” parece estar más cerca de la valencia omnimoda del *ethos* en la comunidad arcaica, que de la “artificialidad” de lo político propia (aun con sus divergencias fundamentales) de las doctrinas de Hobbes, Locke o Rousseau.

85. LA DIALECTICA DEL YO-VOLUNTAD

La pertenencia de Hegel a lo que en términos genéricos podríamos llamar el racionalismo moderno es insuficiente para caracterizar su planteo sobre la “libertad”, cuya especificidad en cambio reside en motivos ya detectables en las obras juveniles, desarrollados y respaldados luego por la lógica dialéctica y continuamente utilizados en la polémica contra “la libertad del vacío (...), negativa o del entendimiento” (FD, #5 *Obs*). Estos motivos son los que configuran los rasgos estructurales de todo el sistema idealista.

El movimiento por el cual la libertad se proporciona un *para sí* adecuado a su íntimo *en sí* reproduce el dinamismo de la Idea lógica. Tenemos acá nuevamente la dialéctica triádica que señorea a lo largo del sistema. Su primer momento es *a)* la unidad absoluta del Yo consigo mismo, la voluntad —concepto inicial y fundante del mundo jurídico— tomada como “la *abstracción absoluta* o *universalidad*, el puro *pensamiento* de sí mismo” (FD, #5). A ello sigue —no podría ser de otra manera—, *b)* la ruptura o desgarramiento de tal unidad inicial, “el traspaso desde la indeterminatez indiferenciada a la *diferencia*, al *determinar* y poner una determinatez como un contenido y objeto” (FD, #6), o sea la actividad de auto-alienación del Yo consistente en “ponerse a sí mismo como *algo determinado*”, con lo cual “entra en la *existencia* en general” (*Ibidem*). Se reproduce así el movimiento que, en el nivel sistemático más amplio, cumple la sustancia-sujeto pasando dialécticamente de *Idea* a *Naturaleza*. Finalmente, *c)* la voluntad hace efectiva la libertad (o sea sí misma) pues hace desaparecer toda alteridad condicionante, se recompone, procede como espíritu y supera el momento de la “finitud o particularización del Yo” (*Ibidem*). Es decir, en cuanto “individualidad” se revela como verdad de los momentos precedentes: *voluntad libre* que no tiene nada extraño o externo frente a sí que pueda coartarla.

La libertad práctica es entonces el reflejo en el ámbito del Espíritu objetivo de aquella que en la lógica se actúa con la figura del “concepto” y que no es más que *la toma de conciencia de la necesidad* que anima el proceso, la toma de conciencia de la *unicidad* de su sujeto por parte de él mismo y, por ende, el conocimiento de su autonomía. El Yo se sabe sujeto único del proceso de auto-despliegue de la idea de derecho o “sistema de la libertad” (que no es más que su propio *en sí* dándose la manifestación adecuada), sabe que lo aparentemente “otro” y hostil es sí mismo alienado, y con esta conciencia comienza

la recomposición que revela su libertad esencial. El párrafo 7 de los *Lineamientos* resume este proceso:

“la voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada en sí y por ello conducida a la *universalidad*, o sea la *individualidad*. La *autodeterminación* del Yo consiste en ponerse a la vez como lo negativo de sí mismo, es decir, como *determinado, limitado*, y de permanecer consigo, *i.e.* en su *identidad consigo* y universalidad y en la determinación de unirse sólo consigo mismo. El Yo se determina en la medida en que es la relación de la negatividad consigo misma; en cuanto *relación consigo* es asimismo indiferente frente a esta determinatez, la conoce como la suya propia y como *ideal*, como una *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que está en ella sólo porque se pone él mismo en ella. Esta es la libertad de la voluntad, la cual constituye su concepto y sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo”.

Nuestra intención en la primera parte de este trabajo ha sido la de aportar elementos para evaluar el sentido de todo este movimiento de mediación “dialéctica”. Por consiguiente, nos limitamos ahora a recordar que, una vez determinado el significado especulativo de la noción hegeliana de “libertad” (su adecuación al esquema lógico-metafísico), el sujeto (la voluntad) deja atrás este estadio inicial de pureza, de mera articulación conceptual previa pero a la vez determinante de las figuras sucesivas en que se dará una exterioridad.

86. LIBERTAD E IDEALISMO

Esta dialéctica del Yo reproduce entonces el concepto de “libertad” ya desarrollado en la lógica: libertad como conciencia, alcanzada por el sujeto único, de ser libre por haber eliminado toda alteridad aparentemente condicionante de la verdadera universalidad; *i.e.* libre por permanecer consigo cuando se está en o frente a “lo otro”, pues éste es sí mismo puesto como tal. Esta libertad se logra con el pasaje de la “lógica objetiva” (*Doctrinas del ser* y de la *esencia*) a la “lógica subjetiva”, es decir, cuando el *concepto* hace evidente que no hay nada que pueda determinar a la sustancia-sujeto, que el *ser* en su inmediatez y la *esencia* como diferencia son sólo figuras provisorias en las que el *concepto* mismo se exterioriza para revelarse luego como unidad absoluta y dinámica a partir de la superación de las mismas. De tal modo demuestra su libertad:

“En el *concepto* se ha abierto pues el reino de la *libertad*. El concepto es lo libre porque la identidad *existente en y para sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o como *ser puesto*, y este ser puesto —en cuanto se relaciona consigo mismo— es precisamente aquella identidad (...); la cosa *originaria* es esto, en la medida en que es sólo la *causa* de sí misma, y esto es la sustancia liberada como concepto” (VI, 251; *cf.* también VI, 238 a 240 y 246-247, y *Enc.* #157 a #159).

Si la Idea es libre cuando, estando en “lo otro”, está consigo misma sin que nada externo la condicione, o sea cuando se revela como totalidad dialéctica; si la “verdadera” universalidad es la de la sustancia dinámica que en su movimiento disuelve toda oposición al presentar la “diferencia” como momento interno a la totalidad, entonces es evidente que el concepto hegeliano de “libertad” coincide con el de *realización del idealismo*, es decir con la aniquilación especulativa de la autonomía ontológica de lo particular y finito frente a lo universal e infinito. No insistiremos sobre lo ya visto. Recordemos tan solo que este proceso, el alma del sistema,¹³³ fue iniciado en la *Doctrina del ser* con la dialéctica de lo finito-infinito y se perfeccionó en la de la *esencia* gracias a la negatividad de la “reflexión” en sus distintas figuras; de ello surgió la Idea como *concepto* incondicionado, “libre” por haber superado la necesidad de lo inmediato (el *ser*) y de la mediación (la *esencia*) y revelarse así como el fundamento de los mismos, de sus lados o momentos.

Los *Lineamientos* calcan con exactitud dicho movimiento. En su ámbito, la libertad y la realización del idealismo (identificación dialéctica de lo “real” y lo “racional”) consisten en la disolución de la hostilidad de la particularidad (la propiedad privada falsamente potenciada a individualismo egoísta) y en su integración en el *totum* ético. Por ende, sabemos ya de antemano todo lo que puede pasar desde el comienzo (dado por la figura de la voluntad “pura”) hasta el cumplimiento pleno en la “soberanía” estatal. “El *idealismo* que constituye la soberanía es la misma determinación según la cual en el organismo animal las llamadas partes del mismo no son partes sino miembros, momentos orgánicos, y en cuyo aislamiento y subsistencia independiente reside la enfermedad (...); [es] el mismo principio que se presentó en el concepto abstracto de voluntad (...) como la negatividad que se relaciona consigo misma y por ello [es] universalidad *que se determina como individualidad* (cf. #7), en la cual toda particularidad y determinatez está eliminada, es decir se presentó como el fundamento absoluto que se determina a sí mismo. Para aprehenderlo se debe tener en general el concepto de aquello que es la sustancia y la verdadera subjetividad del concepto” (FD, #278 *Obs*).

La soberanía moderna realiza el nexo metafísico organicista entre sociedad civil y estado cual punto final de la dialéctica de la libertad del Yo. La voluntad como “universalidad que se determina a sí misma (...) es libre en (...) y para sí, es Idea verdadera” (FD, #21). Lógica y ética se encastran sin resquicios, pues la dialéctica del Yo-voluntad reproduce sin alteraciones la del “concepto” especulativo. La voluntad es “*lo existente en y para sí*” que tiene a sí misma como objeto, pero en el sentido preciso de que “en ella están eliminadas la inmediatez de la naturalidad” —o sea el momento que corresponde al del “ser” cualitativo y cuantitativo— “y la *particularidad*, por la cual está afectada

¹³³ “La demostración y la explicación más precisa de lo íntimo de la especulación, de la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma, esta última instancia originaria de toda vida, actividad y conciencia, pertenece a la *lógica* en cuanto filosofía puramente especulativa” (FD, #7 *Obs*).

la naturalidad cuando es producida por la reflexión" (*Ibidem*), que corresponde claramente al de la "esencia". "Este es el punto" —continuamos leyendo la *Observación* al #21— "en el que se aclara el hecho de que la voluntad es voluntad verdadera, libre, sólo como inteligencia *pensante*". Hegel polemiza con el intento romántico y subjetivista de entender la voluntad como fuerza a-racional. Por el contrario, es la ecuación racionalista (voluntad: inteligencia: libertad) la que da significado a su doctrina del derecho. "Esta autoconciencia que se comprende como esencia mediante el pensamiento y así se libera de lo contingente y falso, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad" (*Ibidem*).

El paralelismo con la lógica se hace más estrecho porque este "pensamiento" que se realiza como "voluntad" es razón especulativa, logos dialéctico. La noción fundante del mundo del derecho es obtenida así de la metafísica idealista. Ella consiste en que la eliminación de la necesidad externa, del condicionamiento por algo ajeno y hostil, se actúa gracias a la condición propia de la voluntad de ser *totalidad ideal* que se aliena para realizarse, es decir que al darse un contenido particular "está absolutamente consigo misma, porque no se relaciona con nada más que con sí misma, y con ello desaparece toda relación de dependencia respecto de algo *otro*", de este modo, "en su existencia. *i.e.* como algo que está frente a sí mismo, [no es más que] lo que es en su concepto" (FD, #23). El motivo idealista y especulativo de la *alienación*, que implica la noción de una unidad originaria, su desgarramiento y su recomposición teleológica en una unidad superior, es decir, la vida del sistema (que la *Ciencia de la lógica* expone en su pureza) sustenta el proyecto jurídico-político.¹³⁴

II. LA LIBERTAD EN SU "EXISTENCIA"

87. RASGOS GENERALES DEL MOVIMIENTO

La permanencia de la voluntad libre "consigo misma en la *objetividad*" (FD, #28, *el subrayado es nuestro*) significa que ella lleva a cabo el movimiento

¹³⁴ La misma correlación puede establecerse recurriendo a la noción de "infinitud". Conocemos su significado en la lógica. En la filosofía del derecho constatamos que "la voluntad existente en y para sí es *verdaderamente infinita* porque es ella misma su propio objeto; por ende, no es para ella misma un *otro* o un *límite*, sino que en él, por el contrario, la voluntad ha retornado en sí misma" (FD, #22). La *Observación* correspondiente refuerza el paralelismo con la dialéctica del algo-otro y de lo finito-infinito, proponiendo una vez más la polémica contra el entendimiento que absolutiza lo finito y cae en la mala infinitud: "Al aprehender lo infinito sólo como algo negativo y por ello como un *más allá*, el entendimiento cree estar haciéndole a lo infinito una honra tanto mayor cuanto más lo aparte de sí y lo aleja como a un extraño. En la voluntad libre, [por el contrario], lo verdaderamente infinito tiene realidad y presencia: ella misma es esta idea presente en sí". Sobre la auto-alienación de la voluntad y su consiguiente libertad al reasumirse como universalidad "concreta" o "idea immanente de la autoconciencia", cf. FD, #24 y #67 *Agreg.*, donde es expuesta con claridad la matriz metafísica del "concepto concreto de libertad".

cuya articulación hemos visto. Pero se trata ahora de comprender también el *contenido concreto* que la "libertad" así teorizada recibe una vez que la voluntad "pasa a la existencia" (cf. FD, #21 y #27). Las figuras correspondientes de esta *ex-posición* son las que ilustran las secciones sobre el "*Derecho abstracto*", la "*Moralidad*" y la "*Eticidad*". La comunión entre realización del idealismo y realización de la voluntad libre exige pasar de la abstracción inicial a la riqueza de contenidos históricos que representen la efectividad de la conciliación buscada.

El primer escalón es la liberación de lo instintivo en la *cultura* (FD, #17 a #20), proceso que —como vimos— se cumple recién en la *sociedad civil*. Tampoco es suficiente la figura de la *propiedad*, pues en su abstracción reclama el pasaje a la *Moralidad*, en la que aparentemente "el delito y la injusticia" cometidos contra "lo mío abstracto" recibirían una justa condena. Pero seguimos en la esfera del entendimiento: semejante "subjetividad de la libertad (...) para sí infinita" (FD, #104) es inestable y en su volubilidad salta de un elemento contingente a otro, sin alcanzar la estabilidad propia de lo ético.¹³⁵ Sus momentos (el "bien" abstracto, el "deber ser") son unilaterales y cuando viene a luz su condición de meros ser-puestos, "se rebajan a momentos del concepto, el cual se manifiesta como su unidad y a través de este ser-puesto de sus momentos recibe *realidad* y existe así como *Idea*" (FD, #141 *Obs*). Se alcanza de este modo la *Eticidad*, la *Idea* como "verdad del concepto de libertad", momento resolutivo en el que desembocan "el derecho y la autoconciencia moral como en su resultado" (*Ibidem*).

Ante la insuficiencia de las esferas precedentes, el movimiento de realización de la voluntad recién se concreta en las figuras jurídicas e instituciones de la *Eticidad*, y es sólo con relación a las mismas que puede determinarse el significado último de la "libertad" hegeliana.

88. CRITICA A LA LIBERTAD INTELECTUALISTA (ROUSSEAU, LA REVOLUCION FRANCESA, KANT)

Una observación antes de pasar a tal consideración final. Hasta este punto, la caracterización más rica que Hegel nos ha dado de la "libertad", además de los presupuestos "dialécticos" que reposan sobre la lógica, ha sido exclusivamente *negativa*. Hegel nos ha advertido que para comprenderla verdaderamente no hay que confundirla con la libertad intelectualista, "vacía", unilateral y atomística, la falsa libertad del entendimiento que ignora el *totum*

¹³⁵ "Si observamos más de cerca los momentos por los cuales el concepto de libertad se va desarrollando desde la determinatez de la voluntad primeramente abstracta a la determinatez que se relaciona consigo misma, y con ello a la *autodeterminación de la subjetividad*, esta determinatez resulta entonces *lo mío abstracto* en la *propiedad*, por ende, en una cosa externa, y en el contrato es lo mío mediado por la voluntad y sólo *común*; en la injusticia, la voluntad de la esfera jurídica, su ser en sí abstracto o immediatez, está puesta como *contingencia* por la voluntad individual, ella misma contingente" (FD, #104 *Obs*).

orgánico y crítica lo estable y asentado, convirtiéndose en una suerte de "furia de la destrucción" (FD, #5 Obs).

Esta denuncia hegeliana nos sirve para ilustrar el amplio margen de maniobrabilidad que la lógica dialéctica permite, es decir, la operatividad interpretativa sin restricciones que posibilita. En esta ocasión, ella consiente a Hegel englobar bajo el mismo rubro de "fanatismo" (alimentado en semejante visión equivocada de la libertad) tanto el renunciamiento místico de las doctrinas contemplativas de la India, como la política jacobina durante el terror revolucionario. En ambos casos tenemos que vérnosla con "la libertad del vacío, la cual, elevada a figura real y pasión o sea permaneciendo meramente teórica, en la religión se transforma en el fanatismo de la contemplación hindú, pero dirigida a la realidad se vuelve, tanto en lo político como en lo religioso, el fanatismo de la destrucción de todo orden social y en la eliminación de los individuos sospechosos de propiciar un orden, y asimismo en el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir" (FD, #5 Obs)¹³⁶ O sea "la libertad absoluta y el terror" de la *Fenomenología*. Lo que nos interesa, sin embargo, no es analizar el juicio de Hegel sobre la revolución francesa, *vexata quaestio*, sino más bien destacar la maleabilidad y latitud de sus pautas interpretativas y de los criterios lógicos que las sustentan (Robespierre y los brahmanes como expresión de un mismo odio a todo orden "racional", etc.), y por ende, llamar la atención sobre las potencialidades hermenéuticas de su "método", suponiendo que fuera posible desgajarlo del "sistema".¹³⁷

¹³⁶ "Históricamente, esta forma de libertad se presenta a menudo. Entre los hindúes, verbigracia, se considera como lo supremo el hecho de perseverar en el saber de la simple identidad consigo, de permanecer en este espacio vacío de la propia interioridad (...). De esta manera, el hombre llega a *brahman*; no hay más diferencias entre el hombre finito y el brahman; toda diferencia ha desaparecido en esta universalidad. Esta forma aparece de un modo más concreto en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella pertenece por ejemplo el período del terror durante la revolución francesa, en el cual toda diferencia de talento y de autoridad debía ser eliminada" (FD, #5 *Agreg.*).

¹³⁷ Es un hecho indiscutible que uno de los motivos fundamentales de la filosofía hegeliana es el intento de comprensión de la necesidad histórica de la *revolución francesa* y es innegable que su rechazo del terror jacobino no agota el significado de la actitud de Hegel hacia ella. Pero juzgamos que su valoración es en última instancia polémica: Hegel rechaza el "atomismo" y las "abstracciones" del entendimiento; en especial las ideas de "contrato social", de "soberanía popular", de "deber ser", que son precisamente las banderas de lucha contra el *Ancien Régime* y que han encontrado en tal acontecimiento su expresión histórica. Cf. M. Rossi (1970 a) pp. 392 a 402, y (1970 b) pp. 115-116, Bedeschi (1973) p. 14 ss. No compartimos pues las interpretaciones que, con acento variado, hacen de Hegel el filósofo por excelencia de la revolución francesa (calificativo que él reservaba, con justicia, a Kant), y transforman su conservadorismo anti-liberal y anti-democrático (pero no reaccionario restauracionista) en una opción de avanzada del pensamiento burgués; cf. Lukacs (1948), Marcuse (1955), Weil (1950), D'Hondt (1968 a) y (1968 b). Una obra clásica ya en tal sentido es la de Ritter (1956): "no hay otra filosofía como la de Hegel que sea, en tan grande medida y en sus impulsos más íntimos, filosofía de la revolución" (p. 192). Habermas (1963) completa las tesis de Ritter alegando que, al teorizar la revolución, Hegel cree poder impedir su puesta en práctica (cf. p. 175, p.

Hegel ve el formalismo ético kantiano como la teorización de semejante figura del espíritu, la traducción filosófica del impulso “destrutivo” de la revolución francesa. Tal evaluación (justa en tantos aspectos) se conecta al rechazo hegeliano de las doctrinas iusnaturalistas modernas en lo que tienen de desconocimiento de toda atadura “ética”. A ellas Hegel les imputa un impulso subversivo que termina alejando el pensamiento de “lo universal reconocido y válido” (FD, *Prefacio*, ps. 14-15), es decir, alegando un *deber ser* alternativo a *lo que es*. Por el contrario, la universalidad y libertad verdaderas, que ninguna reflexión “particular” puede hacer tambalear, son el objeto de la filosofía verdadera, aquella que “por ser la *indagación de lo racional*, por eso mismo es la *aprehensión de lo presente y real* y no la posición de un *más allá*, que sabe Dios dónde debe estar” (FD, *Prefacio*, p.24). En cuanto “ciencia del estado”, tal filosofía aplicada al derecho “no debe ser más que la tentativa de *concebir y exponer el estado como algo racional en sí* (...), alejándose al máximo de pretender construir un *estado como debe ser*; (... su) enseñanza no puede consistir en enseñar al estado cómo debe ser, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido” (FD, *Prefacio*, p.26).

184 ss.), Asimismo cf. Hyppolite (1955) y (1946), en especial p. 439 ss.; De Giovanni (1970) pp. 157-165, Streisand (1968-1969), Wildt (1971). Sobre el significado de la revolución para el joven Hegel, cf. Pöggeler (1973) pp. 13, 18. Una destacable reseña de las principales obras sobre el tema la ofrece Cesa (1973), cf. también su (1970). Ottman (1977), p. 299 ss., presenta una visión de conjunto de estas interpretaciones. Dando a publicidad un abundante material sobre los cursos de filosofía del derecho de Hegel, Ilting (1973-1974) ha argumentado a favor de una esencia liberal y progresista de la filosofía hegeliana. Su tesis es que a causa del desencadenamiento de persecuciones políticas en Prusia (Juego de las Resoluciones de Karlsbad, mayo de 1819), Hegel habría dado a publicar una obra —los *Grundlinien* de 1821— que presentaría profundas alteraciones y deformaciones de las auténticas opiniones del autor (evidentes en cambio en los cursos de 1818-1819), en el sentido de concesiones y cedimientos ante la política de la Restauración. Más aún, Hegel no sólo habría modificado el texto (sometiéndolo a una *Umarbeitung*, *Retuschierung*, *Kaschierung*) sino que habría directamente buscado una *Akkommodation* o *Anpassung* con las autoridades. La obra publicada sería así la versión menos atendible de su doctrina, y el verdadero Hegel, esotérico, sustancialmente revolucionario, se habría revelado sibilínicamente en sus clases, en conversaciones privadas y en el trato directo con sus discípulos, con quienes habría por lo demás aspirado a crear un grupo de acción intelectual y político con sentido “misional”. No es nuestro tema entrar en el detalle de las argumentaciones de Ilting, cuyas contribuciones a los estudios hegelianos son de lectura imprescindible. De todos modos, nos permitimos expresar nuestro total disenso tanto con sus principios interpretativos, como con la exégesis efectiva que hace de los textos aducidos. No encontramos ningún tipo de contradicción teórica ni de rectificaciones, en lo que hace a lo sustancial de los ideales hegelianos, a su organicismo conservador, en el arco de tiempo de su producción intelectual desde la temprana admisión del principio de la subjetividad hasta su actividad berlinesa. Consideramos también que la teoría lógico-metafísica desempeña el papel preponderante en la conformación estructural y semántica del sistema. Sólo dilucidando su sentido adquieren significación precisa las articulaciones de la doctrina política, en los diferentes y homogéneos textos en que ella ha sido expuesta. Reconocemos también, por supuesto, que la tarea de Ilting, más allá de las respuestas que propone, constituye una rica fuente de estímulos en la *Hegelforschung* actual.

Esta actitud (que no pocos intérpretes gustan llamar “realista”) explica también porqué Hegel encuadra a Kant y a Rousseau bajo un mismo rubro: el de la pretensión fatua de reformar *lo que es*, el de la creencia en que un movimiento de las voluntades puede alterar los designios de la sustancia-sujeto, escritos en caracteres dialécticos en el libro de la lógica. Eso sí, de una lógica superior a la del entendimiento y las ciencias, que respalda la visión ético-política kantiana: “la determinación kantiana [de la libertad], también generalmente admitida, (...) contiene por una parte sólo una determinación negativa, la de la limitación (...); y por otra, la positiva, la ley universal o, así llamada, racional, el acuerdo del arbitrio de uno con el de otro, [que] desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de contradicción” (FD, #29 *Obs*).¹³⁸ Una visión entonces no dialéctica del derecho (pues se basa en el principio de no-contradicción) y que “contiene la opinión ampliamente difundida desde *Rousseau*, según la cual el fundamento sustancial y lo primero no debe ser la voluntad existente en y para sí, racional, el espíritu como espíritu verdadero, sino como individuo particular, como voluntad del individuo en su arbitrio personal” (*Ibidem*).

En realidad, con la denuncia de la *libertad negativa* y del *individualismo* (componentes innegables del pensamiento kantiano y en menor medida del rousseauiano), Hegel puede rechazar en bloque los motivos deónticos y progresistas presentes en el iusnaturalismo moderno, como ser el “igualitarismo”, el consenso como título de legitimidad del soberano, la noción de “soberanía popular”, la independencia y equilibrio de los poderes. Si todas estas pretensiones intelectualistas fueran aceptadas, el estado no sería ético, sino una institución tan modificable y perfectible como los conceptos “abstractos” de las ciencias físico-naturales. “Aquella opinión” —kantiana y rousseauiana— “carece pues de todo pensamiento especulativo y es rechazada por el concepto filosófico, en cuanto ha producido en los cerebros y en la realidad fenómenos cuyo horror sólo tiene paralelo con la superficialidad de los pensamientos en que se fundaban” (FD, #29 *Obs*).

Una palabra sobre Rousseau. La lectura hegeliana de la *volonté générale* exclusivamente en clave de individualismo atomístico no por haber tenido gran

¹³⁸ Hegel alude a la definición que Kant da en el párrafo B de la *Introducción* a la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las costumbres*: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede acordarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (edic. Vorländer, Hamburg 1959, p. 35). Recordemos sin embargo que la noción kantiana de “arbitrio” (*Willkür*) tiene un significado jurídico preciso: se trata de “la conciencia de la capacidad de producir el objeto” (*idem*, p. 13), es decir, la conciencia racional que el sujeto tiene de sus posibilidades efectivas de satisfacer los requisitos, también racionales, que le confieren una personalidad jurídica. Todo lo cual no es fielmente expresado cuando se lo reduce, como hace Hegel, a “subjetivismo” del entendimiento “abstracto”.

difusión es menos insuficiente o aun injusta.¹³⁹ El “pacto social” tiene para el ginebrino como finalidad fundamental la pérdida del egoísmo mediante la “alienación total” y la formación de un “yo común” (cf. *Contrato social*, I, 6); y la esfera de lo individual se determina o reconstituye luego en función de este nuevo sujeto histórico. Incluso podríamos observar que más abierto a críticas es la conclusión contraria, es decir, la posible anulación del principio de la individualidad: “el ciudadano” —enseña Rousseau— “consiente a todas las leyes, aun a aquellas aprobadas en contra de su opinión y a las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del estado es la voluntad general: gracias a ella son ciudadanos y libres (...) Cuando prevalece entonces la opinión contraria a la mía, ello sólo prueba que me había equivocado y que lo que yo creía que era la voluntad general no lo era. Si hubiera prevalecido mi opinión particular, habría hecho algo distinto de lo que yo quería y entonces no habría sido libre” (op. cit., IV, 2, *el subrayado es nuestro*). De hecho, ambos filósofos comparten una visión inspirada en ideales éticos análogos y alientan perspectivas socio-económicas mucho más cercanas entre sí de lo que Hegel admitiría. El propósito moral que anima el proyecto regenerador rousseauiano no es tan disímil al hegeliano; la tarea del reformador del pueblo según Rousseau (el Teseo del joven Hegel) es “transformar cada individuo, que por sí mismo es un ser perfecto y solitario” —y éste indudablemente es un punto de divergencia “en parte de un todo mayor, del cual este individuo recibe de algún modo su vida y su ser (...), y) substituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza” (op. cit., II, 7, *el subrayado es nuestro*), o sea integrarlo en una totalidad orgánica donde prevalezca el bien comunitario.¹⁴⁰ De todos modos, constatemos que la racionalidad superior que Hegel califica como soporte de la vida política excluye alternativas individualistas revolucionarias, más aun si lo son de corte democrático, y postula en cambio una actitud de encuadramiento del individuo en las instituciones que el curso de la historia ha presentado como realización de lo divino en el mundo. Concluyendo: un juicio sintético de la divergencia entre ambos podría ser que, mien-

¹³⁹ Tras reconocerle a Rousseau el mérito de haber puesto la “voluntad” (entendida como pensamiento práctico y principio de la libertad racional) cual fundamento del estado, Hegel le reprocha su individualismo y la idea misma de “pacto social” (noción axiológicamente inferior, juzga Hegel, ya que es propia de lo privado y no de lo público), pues de todo ello se deducen “ulteriores consecuencias meramente intelectualistas, que destruyen lo divino existente en y para sí y su absoluta autoridad y majestad” (FD, #258 *Obs*). Ya hemos visto la *Nota* en la *Observación* al #258 (cf. *nota* 121) donde Hegel, pese a polemizar con el autor de la *Restauración de la ciencia del estado*, justifica su “disgusto” y encuentra en él “algo de noble” pues está motivado por las “falsas” doctrinas de Rousseau y los iluministas y su “intentada realización” en la revolución francesa. Sobre la influencia rousseauiana en la *Aufklärung* y en la filosofía hegeliana, cf. Rosenzweig (1920) II, pp. 189-190, Kelly (1969), p. 75 ss., Méthais (1974), *Illuminati* (1975) pp. 60 a 66.

¹⁴⁰ Acerca del problema de esta tensión entre lo individual y lo comunitario en Rousseau y para los textos e indicaciones bibliográficas correspondientes, nos permitimos remitir a Dotti (1980) pp. 7 a 41, 176.

tras Rousseau permanece fiel a una idea de *libertad* como lo opuesto al *despotismo*, semejante ideal juvenil de Hegel va evolucionando y termina desplazado por la exigencia de *orden* como lo opuesto a la *anarquía*.

89. LAS "FUERZAS ETICAS" Y LAS INSTITUCIONES ORGANICISTAS COMO PARA-SÍ DE LA LIBERTAD "RACIONAL"

Una frase de la ya citada *Observación* al #5 de los *Lineamientos* nos ilumina sobre el nexo entre eticidad y libertad. La voluntad, en su "realidad positiva (...) acarrea un cierto orden, una particularización tanto de las instituciones como de los individuos". Este ordenamiento como existencia de la libertad ya sabemos dónde buscarlo, en la figura superior del espíritu: la *Eticidad*, pues ella "es la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente, que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, a través de la acción de éstos, su realidad; así como esta autoconciencia tiene en el ser ético su fundamento existente en y para sí y su fin ciertos. *Es el concepto de libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia*" (FD, #142, cf. asimismo #152). En el #153 leemos: "el *derecho de los individuos* a su *destinación (Bestimmung) subjetiva a la libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, puesto que la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en tal objetividad, y ellos poseen *efectivamente su propia esencia*, su universalidad *interior*, en lo ético".

En esta unión de la individualidad y de la sustancialidad se disuelven las connotaciones egoístas y los miembros del todo son libres porque participan de las instituciones que forman los anillos de la cadena mediadora (de la *Verfassung* en su sentido más originario). En la eticidad estatal, la subjetividad o interioridad moral —terreno sólo relativo para la libertad de la voluntad— alcanza una dimensión universal que la realza y le permite lograr "una existencia adecuada al concepto de libertad" (FD, #152 *Obs*). Obviamente, se trata de la organización estatal de los *Lineamientos* y no de una sociedad civil cualquiera, como por ejemplo Inglaterra; sólo el estado cristiano-germánico representa la exteriorización definitiva de la voluntad, el *para sí* conforme al *en sí* de la idea de derecho.

Las "fuerzas éticas" que se presentan como *deberes* ligan la voluntad del individuo (cf. FD, #144 a #148), pero esta sujeción no se reduce ni mucho menos a una imposición externa (aunque el estado ciertamente también la ejerce en virtud de su majestuosidad), sino que configura la posibilidad abierta al individuo de personalizarse como miembro de la comunidad. "Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el estado es por una parte una necesidad *externa* y su poder superior, a cuya naturaleza se subordinan las leyes e intereses de aquéllos y de la cual dependen; pero por otra parte, el estado es su fin *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y del interés particular de los individuos, es decir, en el hecho de que éstos tienen *deberes* para con él en cuanto tienen derechos (cf. #155)" (FD, #261).

Para decirlo brevemente: la libertad hegeliana consiste en la identificación de deberes y derechos en la *Eticidad*. En contra de la "opinión" que ve en los estamentos y corporaciones, en la representación estamental-corporativa, en la designación oficial de los administradores, en los senadores por nacimiento o en la monarquía hereditaria, nada más que productos históricos artificiales y transeúntes (y no la realización de la racionalidad superior); en contra de la pretensión intelectualista de reducir la legitimidad y el ejercicio efectivo de la soberanía a una decisión de los súbditos tomados en su individualismo cívico, Hegel reafirma y transplanta en la modernidad (en una situación caracterizada por el divorcio entre lo público y lo privado) la visión clasicista para la cual "qué debe hacer el hombre y cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso es algo fácil de decir en una comunidad ética: no debe hacer nada más que lo que está indicado, expresado y reconocido en sus relaciones sociales" (FD, #150 *Obs*), en las costumbres, hábitos e instituciones sustanciales y libres de todo arbitrio "atomístico". Gracias a esta inserción armónica de lo particular en lo universal se evita toda sofistería subversiva, todo recurso ilegítimo a pretextos "morales" para atentar contra la solidez del *ethos* y de las autoridades constituídas, justificadas por la dialéctica y la teofanía del logos: "la verdad sobre el derecho, la eticidad, el estado es muy antigua y está públicamente expuesta y reconocida en las leyes públicas y en la moral pública y la religión" (FD, Prefacio, ps. 13-14); "¿qué es la eticidad? Que mi voluntad sea puesta como adecuada al concepto y con ello eliminada su subjetividad" (FD, #142 *Agreg*); "es en la organización del estado que lo divino se inserta en la realidad y ésta es compenetrada por aquél y lo mundano se legitima entonces en y para sí, pues su fundamento es la voluntad divina, la ley del derecho y de la libertad. La verdadera conciliación, gracias a la cual lo divino se realiza en el terreno de la realidad, consiste en la vida estatal ética y jurídica: esto es la verdadera sustentación de la mundanidad (*die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit*)" (XVII, 332).

Esta dimensión supra-individual es la "segunda naturaleza" del hombre, cuyo comportamiento "racional" consiste en limitarse a reconocer y obedecer los frutos históricos de la fatiga del concepto. Miembro de un organismo ético, encuentra "en el deber su liberación", no sólo respecto de los impulsos naturales, sino también de "las reflexiones morales del deber ser y del poder ser", de la falsa libertad del *Sollen* kantiano y de las peligrosas perspectivas revolucionarias del entendimiento abstracto; "es en el deber que el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial" (FD, #149). El hombre es libre entonces cuando coinciden sus deberes y sus derechos, y esto significa que pertenece a una institución ética, a un organismo mediador, en cuyo ámbito exclusivamente puede hacer valer su particularidad.

Hegel toma distancia así de toda concepción del "derecho" como prerrogativa subjetiva —en sentido individualista—, cuya realización depende de una condición externa a la voluntad (racional) misma, *i.e.* del deber del otro sujeto (individual o colectivo) para con el titular de derechos, que por ende es tal "antes" de su pertenencia a una dimensión pública. Semejante noción no sólo

es "atomística", sino que hace depender la efectividad de lo jurídico de una *coacción* que garantice su cumplimiento. Tal visión formalista propia del entendimiento hace reposar ambos términos (*deber - derecho*) en el arbitrio del individuo aislado y en la universalidad externa de la coacción: mi propiedad es respetada sólo si los otros son obligados a respetarla. La libertad pasa a depender de la fuerza.

El desarrollo de la *Filosofía del derecho* nos ha enseñado que la "*Moralidad*" no sirve para suplir la instancia ética ausente de tal postura. En su esfera (también abstracta) perdura "la determinación del querer sólo interna (disposición del espíritu, intención), que tiene su existencia sólo en mí y es sólo deber subjetivo frente a la realidad de la misma" (Enc, #486 *Obs*). En su vacuidad, ya lo hemos visto, el deber ser puede llenarse con los contenidos más diversos, por ende también con los más disolventes.¹⁴¹ La "moralidad" queda relegada a ser "exclusivamente el *lado formal* de la actividad de la voluntad, que, en cuanto *esta* voluntad, no tiene ningún contenido propio" (FD, #137), y es susceptible de recibir cualquiera y de otorgarle así, imprudentemente, visos de racionalidad. Recordemos finalmente que tampoco soluciona esta carencia la ciega universalidad del "sistema de las necesidades", resolución externa e imperfecta de la tensión que ella misma genera.

90. DEBER Y DERECHO: "LA ORGANIZACION DEL CONCEPTO DE LIBERTAD"

En verdad, "el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con los mismos recién se hace presente en el punto de vista de la eticidad" (FD, #137). En esta esfera superior nos encontramos ante una situación cualitativamente diversa. Es en el mismo sujeto que coinciden deberes y derechos, porque no se trata ya del individuo aislado que se mueve en un universo de átomos iguales y contrapuestos, sino del miembro de una institución mediadora. Asimismo, el contenido de la legislación no nace de abstracciones, sino que se identifica con el *ethos* del pueblo (disciplinado en estamentos, corporaciones, etc.), sin que nadie sienta como una coacción el desempeño de sus actividades sociales y al respecto de sus deberes para con la comunidad. Cada uno encuentra sus funciones armónicamente establecidas dentro de cuerpos intermedios, que van encauzando el interés particular (pero no egoísta) a través de los canales que la Idea-estado propone como existencia o realización de la libertad. "El nexo de deber y derecho tiene un doble sentido, a

¹⁴¹ Recordemos lo ya visto (*capítulo 2*, párrafo 18 y 19). La carencia de eticidad del deber ser kantiano se desprendería de su formalismo y del inevitable recurso indiscriminado a lo accidental para llenar tal vacuidad, es decir, de la necesidad de recurrir a contenidos no deducidos dialécticamente. En el *Sollen*, "la voluntad no está presente aún como una voluntad tal, que, liberada de la inmediatez del interés, tenga en cuanto voluntad particular a la voluntad universal como fin, ni está todavía determinada aquí como una realidad reconocida, ante la cual las partes deban renunciar a su opinión e intereses particulares" (FD, #86).

saber: que lo que el estado exige como deber, también es inmediatamente el derecho de la individualidad, en cuanto verdaderamente no es más que *la organización del concepto de libertad*. Las determinaciones de la voluntad individual son llevadas mediante el estado a una existencia objetiva y sólo gracias a él alcanzan su verdad y realización. *El estado es la única condición para el logro del fin y del bienestar particular*" (FD, #261 Agreg, el subrayado es nuestro).

La noción clave es la de "*organización del concepto de libertad*": gracias a ella, el hombre ve garantizados sus derechos por la totalidad, fuera de la cual no es nada. Frente a las insuficiencias de las figuras anteriores, la energía ética de la vida estatal no se transmite como coacción formal y necesidad exterior, sino como compenetración de deberes y derechos en cada sujeto. El deber de actuar civilmente dentro de un estamento, una corporación y similares es simultáneamente y en el mismo aspecto el derecho de ser libre en virtud de la inclusión en tales módulos socio-políticos auténticamente racionales y especulativos. "El individuo, súbdito en cuanto a sus deberes, como ciudadano encuentra en su cumplimiento la protección de su persona y propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esta totalidad; y en el cumplimiento de los deberes en la forma de prestaciones y tareas para el estado, éste tiene su conservación y su consistencia" (FD, #261 Obs).¹⁴² Lo que Hegel llama "la obligación frente a lo sustancial" coincide con la "libertad particular", que es "concreta" gracias al contenido no arbitrario que recibe del *ethos*. En tal "unión de deber y derecho" reside entonces "la fuerza interna de los estados" (*Ibidem*). Lo público se vuelve "*cosa particular propia*", lo privado apuntala la armonía consciente del interés comunitario. Ni la virtud jacobina ni el "estado comercial cerrado", sino una polis *rediviva* en la cual "el interés particular (...está) puesto en armonía con lo universal y de esta manera se conservan él mismo y lo universal" (*Ibidem*).

La cifra de la propuesta hegeliana se revela en la identificación de la libertad personal con el "derecho" a pertenecer a los cuerpos intermedios que articulan el silogismo de la vida comunitaria. Estas figuras responsables de la conciliación "constituyen, en particular, la constitución, i.e. la racionalidad desarrollada y realizada, y por ello son la base firme del estado, como también de la confianza y de la disposición de los individuos hacia él, y constituyen los pilares de la libertad pública, porque en ellas la libertad particular está realizada y es racional y, por ende, en ellas misma existe *en sí* la unión de la libertad y la necesidad" (FD, #265). Servir al estado ("deber supremo", como puntualiza el #258), por ejemplo en una corporación, podría tomar la apariencia de un condicionamiento que sufre el súbdito en detrimento de su voluntad personal. Pero la lógica dialéctica invierte el signo y muestra que en *realidad* está ocurriendo lo contrario, que integrándose en la eticidad el individuo salvaguar-

¹⁴² Cf. también FD, #260 Agreg, #261 Agreg, #270 y Obs, en la cual el problema es afrontado con relación a la cuestión del nexo entre estado y religión.

da su particularidad y participa en la fase culminante de reapropiación de la Idea, la fase en que ésta se da la manifestación más acorde con su concepto. La "constitución" como sistema racional de mediaciones y el estado ético, fruto político de la realización del idealismo, constituyen entonces "la libertad en su configuración más concreta" (FD, #33 *Agreg*). La metafísica de la Idea y de su dinamismo dialéctico respaldan la doctrina iusfilosófica: "el estado es la realidad de la libertad concreta; mas la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil) su *desarrollo* integral y el *reconocimiento de su derecho*; en parte, en cuanto traspasan al interés de lo universal; en parte, en cuanto ciertamente lo reconocen —con el saber y la voluntad— como su propio espíritu *sustancial* y son *activos* para este universal en cuanto es su meta final", es decir, la conciliación entre lo particular y lo universal. Pensando tal vez más en Prusia que en Inglaterra o Francia, meras sociedades civiles, concluye Hegel: "el principio de los estados modernos tiene esta fuerza y profundidad prodigiosa: dejar que el principio de la subjetividad llegue a cumplimiento como el *extremo autónomo* de la particularidad personal y, al mismo tiempo lo *conduce a la unidad sustancial* y conserva a esta última en él" (FD, #260).¹⁴³

¹⁴³ Que la *existencia* de la libertad no sea para Hegel más que el movimiento metafísico de encarnación de la Idea en determinadas instituciones socio-políticas lo expresa la ya aludida *Observación* al #552 de la *Enciclopedia*, un texto esencial para juzgar la penetración de lógica, política y religión en el pensamiento hegeliano: "La eticidad es el estado conducido a su interioridad sustancial; éste es el *desarrollo* y la realización de aquélla; pero la sustancialidad de la eticidad misma y del estado es la religión". Hegel critica a continuación el catolicismo, por ser una *distorsión servil* del cristianismo y rechaza como exterioridad irracional la adoración de objetos (como la hostia o el culto de santos y de imágenes milagrosas). A ello contrapone la *libertad luterana*. "A semejante principio y a este desarrollo de la servidumbre del espíritu en lo religioso" —propios del catolicismo— "corresponde una legislación y una constitución de la servidumbre jurídica y ética, y una situación de injusticia e inmoralidad en el estado real. De manera consecuente con ello, la religión católica ha sido alabada, y lo es aún a menudo, por ser la única que asegura la estabilidad de los gobiernos; en la práctica, de aquellos gobiernos ligados a instituciones que se fundan en la servidumbre del espíritu, el cual debería ser jurídica y éticamente libre; es decir los gobiernos que se fundan en instituciones de la injusticia y en una situación de corrupción ética y barbarie". Y concluye destacando que la *verdadera libertad* es "la eticidad de la obediencia al derecho del estado", es decir, "a la ley y a sus instituciones legales".

CONCLUSION

91. LA DIALECTICA

Al comienzo de este trabajo hemos adelantado una observación crítica que se ha confirmado—creemos— a lo largo del análisis desarrollado. La pretendida superación de la escisión y desgarramiento, que Hegel vive como drama del mundo moderno, se apoya en la incorrecta extrapolación de la unidad de forma y contenido en el saber (el concepto como totalidad gnoseológica) a esferas con una problematicidad particular y no asimilable a la del conocimiento, so pena de desvirtuar una y otras.

Para ello, Hegel elabora un planteo especulativo que garantizaría la *realización del idealismo* en todos los aspectos de la “totalidad” y que, de hecho, se revela como la distorsión de la temática gnoseológica y su retracción a una dimensión metafísica ajena a los requisitos de cientificidad impuestos por la conciencia moderna. El esquema conceptual que sustenta este proyecto es la *dialéctica*. La razón deja de ser función subjetiva unificante de la multiplicidad dada en conceptos o hipótesis perfectibles, para convertirse en “sustancia-sujeto”, realidad (hipostasiada) autosuficiente, demiurgo de sus propios contenidos. La fachada de la “ciencia especulativa”, lejos de mimetizar, acentúa la génesis idealista de esta figura. La puesta en práctica de este programa, que a su manera constituye la antítesis más lúcida a la *revolución copernicana*, dió como resultado una obra majestuosa, aún hoy fuente de sugerencias y estímulos. Pero, viciada por sus principios fundantes y por el procedimiento consecuentemente adoptado, semejante visión “totalizante” se revela incapaz de sustentar un saber no dogmático.

Aun contrariando las intenciones hegelianas y reduciendo la dialéctica a mero *instrumento* cognoscitivo, no podríamos valorarla de otra manera. Su crítica al proceder meramente “intelectualista” (propio del kantismo y de las ciencias modernas) parte de la denuncia de insuficiencias y contradicciones en que—según Hegel— cae el entendimiento y que conducen, precisamente de modo “dialéctico”, a una instancia superior de captación “racional” de la realidad. Pero las limitaciones denunciadas por Hegel pueden ser demostradas como tales sólo si se asumen como válidos los postulados de la dialéctica misma. Y éstos, por su parte, se justifican alegando que el método del entendimiento cae en limitaciones y contradicciones. Es decir, la comprensión dialéctica y el movimiento que lleva a ella presuponen la “toma de conciencia” de las insuficiencias del entendimiento. Mas la demostración de estas insuficiencias, la explicación de por qué son tales, sólo es posible bajo el presupuesto

de la validez de los principios dialécticos. Y esta validez se justifica, a su vez, por las insuficiencias que denuncia y pretende superar.

La polifacética *Aufhebung* no logra ocultar el procedimiento circular sobre el que se asienta. Un vicio metodológico que explica también las inevitables deformaciones exegéticas y las arbitrarias adaptaciones de hechos y teorías a esquemas fijados de antemano. A lo largo de todo el sistema, la palabra prioritaria la tiene el presupuesto ético-ideológico.

Pero ello no es todo. La utilidad teórica de la dialéctica es asimismo nula, porque tampoco logra aferrar la especificidad de los objetos a los que se aplica, los que permanecen así inexplicados e inexplicables por la metodología "superior". En realidad, debemos conocerlos antes, confiándonos al entendimiento, para luego poder "filosofar" sobre ellos. Además de esto, la comprensión "racional" se cierra en sí misma como discurso típicamente dogmático, pues excluye toda instancia de alteridad efectiva frente a lo universal "concreto", capaz de poner en crisis su férrea lógica. La razón es así, a la vez, forma y contenido: todo el saber está contenido implícitamente en la Idea y el conocer no es más que análisis o, mejor, extroversión dialéctica de ese tesoro innato que la Idea encierra en sí; las figuras lógicas, que en y gracias a su "pureza" regulan tal movimiento, representan lo esencial de la realidad toda. La naturaleza y la historia tienen de este modo todas sus vicisitudes pre-determinadas.

Es obvio que este procedimiento y sus resultados no tienen controles epistemológicos válidos: toda opción destabilizante, toda perspectiva que pudiera quebrar el armazón pre-concebido es desechada como visión "inferior" abstracto intelectualismo o concesiones a la accidentalidad empírica. Más aun, impotente para decidir la ubicación sistemática de los objetos que abraza, la capacidad exegética de la dialéctica reposa exclusivamente en el credo ideológico de quien la maneja, es decir, en los valores y creencias que llevan al operador a aceptar o desear y consecuentemente a atribuir una posición sistemática a los contenidos más variados y heterogéneos. Ello no refleja sin embargo una comprensión del significado específico de los mismos ni impide que otro operador, blandiendo los mismos criterios metodológicos pero alimentado con otra ideología, organice también dialécticamente esas mismas figuras de una manera completamente diversa y opuesta.

En el caso de Hegel y de su herencia filosófica todo esto es particularmente evidente. La mediación auspiciada entre lo particular y lo universal fracasa a causa del inevitable desequilibrio que le ocasiona la tensión entre el propósito ético-ideológico y la aspiración a exponer "lo que es". La historia, de la cual la filosofía hegeliana pretende ser la auto-conciencia, la desmiente. Es llamativo que "lo absoluto", luego de ponerse dialécticamente como lo otro de sí para recomponerse como unidad enriquecida por la diferencia, luego de su ajetreo histórico-filosófico, termine sin saber darse otra expresión efectiva o realidad concreta, otro cuerpo en el cual encarnarse diverso al de la misma finitud y empiria desvalorizada y negada en su consistencia ontológica autónoma y en su consiguiente función gnoseológica. Sin que tal *restauración* revele evaluación crítica alguna. El resultado final del saber especulativo y dialéctico presenta

así una coincidencia sintomática entre lo que Hegel califica como *Wirklichkeit* de la “verdadera” racionalidad y una serie de instituciones socio-políticas contingentes y transeúntes, mancomunadas y “conciliadas” sólo gracias al expediente de presentarlas como “momentos de lo absoluto”. En verdad, ello no cambia para nada su naturaleza accidental, pero la racionalidad ha perdido la fuerza crítica que le es inherente: se limita a sacralizar indistintamente lo que se le presenta. Es decir, lo que las motivaciones ideológicas de cada investigador deciden. Consideramos entonces que los módulos dialécticos son estériles para una *ciencia de la sociedad*, pero la arbitrariedad de este proceder atestigua su importancia para la *realización del idealismo*.

92. EL PROYECTO ETICO-POLITICO

Es obvio que el proyecto de los *Lineamientos* está lejos de ser lo monolítico que Hegel desea. Su realización exige el recurso a elementos demasiado “empíricos” como para servir de broche resolutorio y superación de lo negativo (el dualismo) que Hegel ha acogido como presupuesto de su filosofía —y gracias a lo cual ella refleja, no obstante todo, una circunstancia histórica específica.

En su mecanismo intrínseco, la identidad dialéctica entre *ethos* y ley, entre exigencias sociales, pautas comunitarias y aspiraciones subjetivas, entre lo público y lo privado no es más que la consagración como “racionales” de figuras determinadas, substrayéndolas a un curso histórico abierto a alternativas imprevisibles. Lo transitorio vale sólo como manifestación de lo absoluto y lo absoluto no sabe darse otra manifestación más que lo transitorio. En su condición de *realidad de lo ideal*, las articulaciones políticas del sistema tienen garantizado *a priori* el cumplimiento de la finalidad a la que están destinadas: la armonía entre lo individual y lo comunitario, la difícil consonancia entre el individualismo moderno y el presupuesto clásico-organicista de la “politicidad natural” del hombre. Pero ello no elimina el defasaje entre teoría e historia. Más aun, una elaboración que pretende ser “realista” reposa —como vimos— sobre un *voluntarismo* (la predisposición ética, el desinterés, el patriotismo, etc., de los individuos enfrentados en el mercado de la sociedad civil y de los funcionarios que disponen de la máquina estatal), que no logra componerse fácilmente con la (postulada) “objetividad” del movimiento expuesto. La propuesta hegeliana recibe así una *carga deóntica* análoga a la de las teorizaciones “abstractas” que Hegel mismo denuncia. Con la diferencia, en detrimento del proyecto dialéctico, que éste exige del ciudadano un empeño “ético” y el sometimiento a un organicismo totalizante, sin concederle —de hecho y no en la especulación— el correlato de una capacidad de crítica y de enfrentamiento con esa realidad que él, no la Idea, está construyendo.

La conciliación entre lo universal y lo particular queda confinada a su expresión teórica, pero ésta no ofrece siquiera la coherencia que sería exigible dadas sus aspiraciones. La elaboración del último gran sistema de la metafísica occidental arroja como saldo la recomposición sólo nominal de la escisión. La *Versöhnung* auspiciada vive en la doctrina del filósofo sin que la historia,

reacia a la dialéctica, confirme la presencia efectiva de la racionalidad "superior". El *estado ético* hegeliano parece formar parte de la pinacoteca de los cuadros políticos irrealizables.

APENDICE
“EL HIERRO DE MADERA”

“EL HIERRO DE MADERA”¹

Se ha hecho habitual en los estudios dedicados a la filosofía del derecho de Hegel en las últimas décadas tomar la *Crítica del derecho público hegeliano* —cf. Marx (1843)— como una referencia inevitable para la evaluación de esa temática. Y con justicia, pues esas páginas juveniles contienen una riqueza de motivos que justifica su actual condición de *locus classicus* de la exégesis hegeliana. Ya hemos encuadrado a grandes rasgos la *Kritik* en el contexto cultural de las polémicas suscitadas por la obra publicada en 1821. Creemos oportuno ahora detallar (en la medida en que un Apéndice lo permite) la argumentación marxista del '43, no sólo por la significación que alcanza como recepción de Hegel en función del proyecto hegeliano mismo, sino también —y desplazando el eje de lectura— con miras a la *vexata quaestio* de la influencia del autor de la *Ciencia de la lógica* sobre el de *El capital*. Las consideraciones siguientes deben ser leídas entonces como propuesta interpretativa de un escrito juvenil de Marx que marca indeleblemente su evolución ideológica ulterior.²

Ya sea que se ocupe del estado o del capital, la exigencia inalterada en Marx es que el pensamiento crítico debe ir más allá de lo fenoménico inmediato (el derecho formal; los precios) hacia el fundamento (la sociedad civil; el valor-trabajo contenido), del cual la *apariencia* no puede no ser su realización, aun cuando *parezca* estar negándolo. Las condiciones burguesas modernas en su conjunto son —según Marx— la realización *contradictoria*, la “alienación”, de una instancia esencial (la *soziale Qualität* del hombre; la producción en general), y el módulo lógico que expresa este peculiar dinamismo es la *reflexión dialéctica* que Hegel, en el fracaso de su proyecto, ha puesto paradójicamente en evidencia. Para recuperar el (supuesto) “núcleo

¹ “En general, Hegel concibe el silogismo como instancia de mediación, como *mixtum compositum*. Se puede decir que el modo como Hegel desarrolla el silogismo especulativo pone de manifiesto toda la trascendencia y el dualismo místico de su sistema. La instancia mediadora es el hierro de madera, la oposición disimulada entre universalidad e individualidad”, K. Marx (1843), p. 288. Las referencias serán a este escrito e indicaremos entre paréntesis sólo el número de página.

² Más aun, las estructuras conceptuales forjadas en su obra juvenil son las mismas que luego sustentarán su “*crítica de las categorías económicas* o, if you like, el sistema de la economía burguesa críticamente expuesto” (carta a Lasalle del 22.2.1858). El (a nuestro juicio) fracaso de este programa —básicamente en el punto clave: la teoría del valor—, está condicionado por los resultados de este momento de asimilación y elaboración de algunas nociones fundantes. Es ya en el '43 que Marx, a la vez que contrapone el conocimiento científico a la metafísica especulativa de la que Hegel es su más alto exponente, recurre antitéticamente al arsenal ideológico del hegelianismo para llevar a cabo su proyecto. La paradójica recepción de nociones como las de contradicción real, alienación, superación dialéctica, etc. (con las que resulta infructuoso hacer ciencia), y la consiguiente formulación del nexo entre economía y política, determinan su producción teórica posterior. Intentaremos ahora desarrollar en algún detalle las observaciones de Colletti (1979), p. 124 y (1980), p. 136.

racional” de la dialéctica en una exposición científica de la realidad, Marx ensaya en el '43 una complicada operación de salvataje, de resultados tan inciertos como perdurables, articulándola de la siguiente manera: a) rechaza el marco idealista de la mediación hegeliana (cf. punto I); b) re-invierte los opuestos, *i.e.* “enderezar” la oposición respecto de como Hegel la había planteado y detalla la función precisa que cada extremo contradictorio cumple en la relación misma; c) acoge la figura de la “contradicción” pues entiende que representa el movimiento reflexivo *real* entre el fundamento y lo fenoménico. Es decir que confiere a los mismos actores los roles protagónicos que de hecho les corresponderían, y que serían simétricamente inversos a los que les atribuyó Hegel, pero sin que se modifiquen sustancialmente los movimientos en escena (cf. punto II). Finalmente, d) elabora un discurso crítico sobre el estado y la política a partir de la caracterización de tal instancia esencial primero como una “cualidad natural” del hombre, y luego como la “democracia” (cf. puntos III y IV). Analizaremos a continuación estos aspectos.

I

1. En el manuscrito parisino que esboza una *Introducción a una Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general*, Marx sintetiza en una fórmula feliz las ideas desarrolladas un año antes sobre el planteo lógico y jurídico-político hegeliano: “positivismo acrítico e idealismo igualmente acrítico, (...) disolución filosófica y restauración de la empiria existente” (MEW, *Ergänzungsband* 1, p. 573). Esta condena de la improcedencia de la dialéctica concierne al marco sistemático *más general* que encuadra la mediación hegeliana entre lo universal y lo particular. El aspecto de la “disolución filosófica” de lo empírico indica la reducción del elemento material a mero momento de lo Absoluto y su consiguiente desvalorización ontológica y gnoseológica. Es la *idealización de lo real*, el sometimiento de lo concreto y finito, en su (para Hegel presunta) autonomía y especificidad, a la legalidad impuesta por la hipóstasis Idea. Consecuencia de ello es que lo abstracto sustantivado como sustancia-sujeto aparece dotado de movimiento y capacidad de generar la realidad toda al extrovertirse o ponerse como lo otro de sí. Seméjante *realización de lo ideal* no es, para el joven Marx, más que “positivismo acrítico”, mera “restauración” o presentación de la misma empiria, antes negada (dialectizada), como existencia, manifestación o para-sí de la Idea, sin que ello lleve consigo ninguna modificación efectiva o evaluación crítica de lo concreto mismo. “Dado que lo universal en cuanto tal es hecho autosubsistente, se lo confunde inmediatamente con la existencia empírica; y a su vez, de una manera carente de toda crítica, se asume lo limitado como expresión de la Idea” (244).

El concepto absoluto, al ser “universal concreto”, no puede carecer de contenidos, pero éstos no deben condicionarlo “desde afuera” (como ocurre con las “abstracciones” del entendimiento). Pero Marx juzga que la declamada

falta de presupuestos y la dialécticidad interna de la Idea son tan viciosas metodológicamente, que a Hegel no le queda otro procedimiento para satisfacer tal exigencia de contenidos, más que el de restaurar los mismos elementos despreciados por contingentes, presentándolos con una etiqueta especulativa. No estamos ante una conceptualización científica de lo particular, concluye Marx, sino ante un mero cambio de nombres: lo dado vale ahora como encarnación de lo absoluto, como símbolo de la presencia de la Idea en lo real. "Si (...) se consideran la sociedad civil, el estado, etc., como determinaciones de la Idea, de la sustancia como sujeto, entonces se les debe proporcionar alguna verdad empírica (...). Como en verdad no se trata más que de una *alegoría*, de atribuir a una existencia empírica el significado de Idea realizada, es comprensible que estos receptáculos recién cumplan su función cuando pasan a ser una encarnación determinada de un momento en la vida de la Idea. Lo universal aparece así por todas partes como algo determinado, particular; del mismo modo, lo individual no alcanza nunca la verdadera universalidad" (241-242). Lo único *nuevo* que conocemos luego de la mediación dialéctica es el rango especulativo genérico que ella le adscribe a cada uno de los elementos dados: "se considera la realidad empírica tal cual es y se la expresa como racional; pero no es racional en virtud de su propia racionalidad, sino porque el hecho empírico en su existencia empírica tiene un significado diverso de lo que es. De este modo, el hecho del cual se parte no es concebido en cuanto tal, sino en cuanto resultado místico. Lo real se vuelve mero fenómeno, pero la Idea no tiene otro contenido más que este fenómeno"(207-208). O sea que simplemente se repite lo mismo, poniéndolo bajo una nueva rúbrica.³

Esta denuncia del maridaje entre un formalismo dogmático y un positivismo burdo tiene larga tradición en la historia de la filosofía, pero el sistema de referencias directo de Marx está constituido principalmente por Feuerbach,

³ Por eso Della Volpe lo califica como "tautología de hechos". Entre los numerosos textos de la *Kritik* que señalan esta inversión del sujeto real en predicado o apéndice de su predicado hipostasiado, nos permitimos remitir a uno muy significativo, ya citado (cf. *nota* 54), y proponer también el siguiente: "Esta inversión de lo subjetivo en objetivo (que obedece a que Hegel quiere escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la Idea, y a que en consecuencia la actividad humana, etc., debe aparecer como actividad y resultado de algo distinto [al hombre mismo]; o sea, que obedece a que Hegel quiere hacer que la esencia para sí del hombre no actúe en su existencia *real, humana*, sino como individualidad imaginaria), tiene necesariamente este resultado: de una manera carente de crítica se asume una existencia empírica cualquiera como la verdad de la Idea. Pues no se trata de llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica. En consecuencia, la existencia empírica más inmediata es desarrollada como momento *real* de la Idea, (...) una necesaria inversión de la empiria en especulación y de la especulación en empiria (...). Otra consecuencia de esta especulación mística es que una existencia empírica particular, una existencia empírica individual, a diferencia de las demás, resulta concebida como la *existencia* de la Idea. Vuelve a producir una impresión mística profunda ver una existencia empírica particular puesta por la Idea y encontrar así a cada momento una encarnación de Dios" (240-241).

Trendelenburg y Aristóteles. Peculiar sin embargo de este aspecto —el más general, repetimos— de la juvenil crítica marxista, es la vinculación estrecha entre el discurso lógico y el político, que va más allá de la antropología feuerbachiana. La “restauración subrepticia de la empiria” (Della Volpe) adquiere su máxima significación cuando lo restaurado son las instituciones históricas y la realidad socio-política en general. Observemos también que esta actitud se distingue de la de los *Jungheliani* (incluido Engels), proclives a ver en Hegel una inconsecuencia entre sus principios y las conclusiones relativas al momento contemporáneo. Para Marx, la justificación “racional” de tal o cual institución prusiana, o anti-liberal y arcaizante en general, no resulta de una inferencia indebida ni de un cedimiento o compromiso de Hegel, sino que es más bien el corolario inevitable de sus presupuestos metafísicos.⁴ Asimismo, este acento sobre las *tareas concretas del presente* responde a la convicción marxista de que es en este plano concreto, y no en el de la hipótesis especulativa, en la realidad social inmediata y no en la lógica pantocrática, que reside la clave de la dinámica histórica. Esta constante remisión a lo real y concreto es, entonces, uno de los rasgos peculiares de la lectura correctiva que hace Marx de los *Lineamientos* (ocasión de esclarecimiento epistemológico y político a la vez): “lo importante es que Hegel transforma por todos lados la Idea en sujeto y el sujeto propiamente tal, real (...), en predicado. *Pero el desarrollo procede siempre del predicado*” (209; el subrayado es nuestro).

Este primer momento de la *Kritik* está centrado pues en la recuperación de la importancia del sujeto concreto como principio efectivo de la mediación teórica y práctica. Marx entiende que Hegel ha reducido el momento histórico, tal como aparece a una comprensión “no especulativa”, a mediación ilusoria, atribuyendo plena realidad sólo al curso que la Idea imprime a la totalidad. El comentario a FD # 262 —párrafo donde “se esconde el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general” (207)— es emblemático de esta denuncia. “Hegel representa la así llamada ‘Idea real’ (el espíritu infinito, real) como si actuara según un principio determinado y con un propósito determinado. Ella se escinde en esferas finitas y hace esto ‘para retornar a sí misma, para ser para-sí’, y lo hace de modo tal, que ello es tal como realmente es. Aquí se hace evidente el misticismo lógico y panteísta” (205-206). Las circunstancias históricas que inciden en la conformación de la sociedad civil y de su nexo con el estado, lo propio de la “situación real”, es, “para la especu-

⁴ Ya en una de las *Anotaciones* a su tesis doctoral, Marx observaba: “Respecto de Hegel, es también mera ignorancia de sus discípulos explicar, como hacen ellos, tal o cual determinación de su sistema como acomodamiento o algo similar (...); la posibilidad de tal acomodamiento aparente tiene su raíz más íntima en una insuficiencia o en una concepción insuficiente de su principio mismo. (...) sus discípulos deberían explicar lo que para él mismo tenía la forma de una conciencia externa, a partir de la íntima conciencia esencial del filósofo (...)”. (MEW, *Ergänzungsband 1*, p. 327). Posición ésta que sigue taxativamente los criterios exegéticos del propio Hegel: cf. su juicio sobre el modo de evaluar las “contradicciones” en el sistema de Spinoza, en la *Ciencia de la lógica* (VI, 250).

lación, apariencia, fenómeno". Los hechos que constituyen "la mediación efectiva son meramente el lado *fenoménico de una mediación* que la Idea real emprende consigo misma y que acontece por detrás del telón. No se expresa la realidad tal cual es, sino como una realidad diversa. La empiria nabitual no tiene como ley su espíritu propio, sino uno extraño; mientras que, por el contrario, la Idea real tiene como existencia no una realidad desarrollada a partir de sí, sino la empiria habitual. Si se transforma la Idea en sujeto, los sujetos reales —como la sociedad civil, la familia, 'las circunstancias, el arbitrio', etc.— se vuelven momentos objetivos de la Idea, se vuelven irreales, adquieren otro significado" (206). Los elementos históricos concretos "son dejados tal cual son, pero al mismo tiempo reciben el significado de ser una determinación de la Idea, un resultado, un producto de la Idea. La diferencia no reside en el contenido, sino en el modo de considerar la cosa o en el *modo de hablar*". Y Marx concluye con esta observación importante: "Se trata de una historia doble, una esotérica y otra exotérica. *El contenido pertenece a la parte exotérica*. El interés de la parte esotérica es siempre encontrar en el estado la historia del concepto lógico. *Pero es propio del lado exotérico que tenga lugar el verdadero desarrollo*". (*Ibidem*, el subrayado es nuestro). La puesta en evidencia del lugar de lo real en el movimiento histórico es el tema central. Adelantemos que, si aquí condiciona el juicio negativo de Marx, luego en cambio condicionará la recuperación en sentido positivo del tratamiento hegeliano de la contradicción.

2. Antes de pasar a este segundo y decisivo aspecto, concluyamos con el último de los rasgos generales de la *Crítica*: la incapacidad de la lógica hegeliana de aferrar la *especificidad* de los objetos, de los que pretende dar razón en el sistema. "La comprensión no consiste, como cree Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en captar la lógica específica del objeto específico, (...) la génesis y la necesidad, el significado peculiar (...) de las contradicciones existentes" (296). Ejemplo claro de esto es el tratamiento inadecuado que recibe "la idea específica de la constitución política", pues "una explicación que no proporciona la *differentia* específica no es una explicación. El único interés de Hegel —insiste Marx— es simplemente encontrar la *Idea*, la *Idea lógica* en cada elemento, ya sea del estado o de la naturaleza; los sujetos reales devienen así meros nombres de la Idea, de modo que se logra sólo la apariencia de un conocimiento efectivo. Al no ser comprendidos como determinaciones específicas, son y permanecen incomprensibles" (210-211). El autoritarismo dialéctico lleva a rechazar toda eventual alteración de la legalidad pre-determinada en el ámbito del concepto puro; "toda la filosofía del derecho no es más que un paréntesis de la lógica" (217).⁵

⁵ "Dado que se parte de la 'Idea' o 'sustancia' como sujeto o ente real, el sujeto real aparece sólo como el *último predicado* del predicado abstracto (...) El contenido concreto, la determinación real, aparece como algo formal y la determinación formal completamente abstracta aparece como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones estatales consiste en que ellas puedan ser consideradas no como determinacio-

De aquí también el singular sentido que tienen dos de las características más publicitadas del proyecto hegeliano: su *racionalidad* y su *organicidad*. En cuanto a la primera, Marx juzga que “la constitución es racional en la medida en que sus momentos pueden resolverse en los momentos lógicos abstractos. No hay que diferenciar y determinar la actividad específica del estado según su naturaleza específica, sino según la naturaleza del concepto, *móvil mistificado del pensamiento abstracto*. Es la lógica abstracta, y no el concepto de estado, lo que constituye la razón de la constitución. En vez del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se orienta aquí según la naturaleza del estado, sino que el estado se orienta según un pensamiento ya dispuesto” (217-218; hemos subrayado la fórmula de matriz feuerbachiana). En cuanto a la segunda, la organicidad es prerrogativa del Logos, y puede corporizarse en las determinaciones más variadas: “con decir que ‘este organismo (el estado, la constitución política) es el desarrollo de la Idea en sus distinciones, etc.’, no sé nada en absoluto de la idea específica de constitución política. La misma frase puede ser aplicada con igual verdad tanto al organismo *animal* como al organismo *político*” (213). Reducir así la más alta figura de la *eticidad* a “mero elemento en la biografía (de la Idea), es una mistificación manifiesta” (*Ibidem*).⁶

II.

1. Pese al énfasis que el joven Marx imprime a sus observaciones polémicas (y nuestro copioso régimen de citas buscó resaltar este hecho), no juzgamos sin embargo que *este* aspecto de la *Kritik* sea el más auténticamente original ni, menos aún, la instancia teórica más susceptible de ser profundizada en la producción posterior de su autor. Pese a que la denuncia de la inversión será constantemente mantenida en las obras sucesivas, otro es el carril por el cual se desplaza la recepción que Marx hace de la herencia hegeliana. De hecho, la preocupación en estas páginas inéditas es encontrar —respecto del objeto

nes estatales, sino como determinaciones lógico-metafísicas en su configuración más abstracta” (216). Para el positivismo e idealismo acríticos respecto del “monarca hereditario” y los “señores de mayorazgo”: cf. pp. 226, 235, 242, 303 a 307.

⁶ “El resultado que Hegel verdaderamente busca” —continúa exacerbadamente Marx— “es la determinación del *organismo* como *constitución política*. Pero no hay puente que permita pasar de la idea general de organismo a la idea particular de organismo estatal o de constitución política, ni podrá ser construido en el futuro” (212). Y aún: “El verdadero interés no es la filosofía del derecho, sino la lógica. La tarea filosófica no consiste en que el pensamiento se corporice en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos. No es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica lo que constituye la instancia filosófica. La lógica no sirve para demostrar el estado, sino el estado para demostrar la lógica” (216). Sobre la extrapolación del módulo “necesidad-libertad”, cf. pp. 208-209, aunque es curioso que no sólo acá sino en toda la *Crítica*, Marx no haya discutido la noción hegeliana de “libertad”, tal vez por considerar que su propuesta “democrática” (que veremos luego) esclarecía de por sí su posición ante Hegel.

"estado y sociedad"— el elemento esencial que, más allá de la apariencia, condiciona la dinámica del todo; es decir, romper el velo fenoménico y captar el fundamento, la ley de movimiento de la cosa misma, la relación y simultáneamente los sujetos reales de la misma. Esto significa que, si bien el velo que debe ser descorrido es la dialéctica, la tentativa de Marx presenta igualmente marcados rasgos hegelianizantes. A su manera, y aun en un contexto político y no meramente gnoseológico, el propósito marxista se inscribe en la tradición filosófica contemporánea que intentó traducir en términos de mediación racional lo que Kant (a juicio del idealismo postkantiano) habría dejado sin resolver: la oscura relación entre el fenómeno y la cosa en sí. La cuestión es importante, porque la *composición ideológica* de la crítica marxista revela la co-presencia de dos elementos ciertamente no inconciliables, pero sí de difícil combinación, al menos mucho más de lo que Marx mismo parece ser consciente. Y ello repercutirá en las obras superficialmente menos "filosóficas" y *críticas de la economía política*. Las tendencias contrastantes que conviven en el seno de su argumentación, y particularmente el modo como intentará armonizarlas, revelan —creemos— menos la ruptura que la continuidad con la tradición filosófica idealista, y constituyen una hipoteca que el Marx maduro, lejos de amortizar, grava en el momento mismo que cree estar haciendo ciencia. La doble filiación teórica está representada, por un lado, por la apología de un empirismo extremo en la forma de una valorización ultrancista de lo concreto frente a lo abstracto; por otro, por la búsqueda de la esencia fundante de la cual esa realidad concreta da sólo un testimonio desfigurado. Empirismo científico entonces contrapuesto a la "inversión" especulativa; y simultáneamente, captación de un fundamento oculto que, por ser tal, tiene en la empiria una suerte de negación de sí mismo.⁷ En juego está la comprensión del nexo entre sociedad civil y estado, o más propiamente, entre economía y política.

La operación teórica que Marx lleva a cabo en el '43 para resolver esta cuestión es compleja, aunque de dudoso resultado, porque consiente la supervivencia de una serie de nociones hegelianas (contradicción real, alienación, negación de la negación, esencia humana como unidad originaria) que frustran el armado de una ciencia social. En la *Kritik*, Marx cree poder unificar en una argumentación coherente el rechazo del marco general netamente idealista de la dialéctica hegeliana, en nombre del respeto de la autonomía ontológica de la empiria, y la recuperación para la ciencia del módulo dialéctico de la

⁷ "La mejor manera para librarse de esta ilusión es tomar el significado por lo que es, por la *determinación propiamente tal*; hacer de ella el sujeto y comparar si el sujeto que aparentemente le corresponde no es su *predicado real*, es decir, si no representa su esencia y verdadera realización" (287). Hegel "recorre el camino al revés. Lo más simple resulta lo más complicado, y lo más complicado, lo más simple. Lo que debería ser el resultado racional, se lo transforma en punto de partida místico" (241-242). Lo peculiar del proyecto de Marx es intentar desandar el camino hegeliano sobre el mismo vehículo, la contradicción dialéctica, que sería el "núcleo racional" de un método mistificador. Creyendo que con la dialéctica se hace ciencia.

contradicción reflexiva, como si fuera posible desgajarlo del paradigma en el cual cumple coherentemente su función idealista. Es decir, como si fuera posible utilizarlo para una comprensión científica del nexo real entre sujeto y predicado, cuando éste es el estado y aquél la sociedad civil. Lo más grave, o menos pacíficamente aceptable, es que para llevar a cumplimiento este propósito, sería suficiente re-invertir los términos del planteo hegeliano (“enderrezar”, digamos, la pareja de opuestos), eliminando así la distorsión idealista, pero salvaguardando el nexo lógico-ontológico que Hegel, a su manera, ha vislumbrado en la figura de la oposición dialéctica. Una vez cumplida esta corrección el esquema hegeliano pasaría a ser una transcripción fidedigna de la realidad, ya que ésta sería íntimamente contradictoria e “invertida”. Finalmente, al afirmar la contradictoriedad de lo real (la realidad de la contradicción), pero sin sustentarla abiertamente en el trasfondo filosófico que le da su sentido preciso (recordemos que la dialéctica de la materia es el paso clave de la *realización del idealismo*), Marx debe recurrir entonces a un paradigma que funcione como criterio evaluativo de la distorsión, inversión o contradicción, cuya realidad está proclamando. Más precisamente, apela a una *esencia* que tendría en la realidad criticada su reflejo dialéctico, su extremo puesto como opuesto. La argumentación se cierra, hegelianamente, porque una vez delineados los momentos de la “unidad” y de la “ruptura” (la manifestación o existencia como alienación), se teoriza también el de la “recomposición” en un nivel superior (de corte milenarista).

2. Vayamos por partes. Ante todo, y a diferencia del modo “invertido” como Hegel presenta la cosa, el principio efectivo de la mediación entre lo particular y lo universal en el estado moderno es, según Marx, la sociedad civil. Se desplaza así a lo privado el privilegio que en Hegel tiene lo público. Marx hace coincidir en el mismo polo las nociones de real, concreto, privacidad, individualismo, pues entiende que es en lo social donde reside la fuerza activa del todo, y no en la “abstracta” universalidad ética del estado. El *Träger* efectivo de las cualidades “políticas” (en sentido clásico) en las condiciones dualistas modernas es el propietario burgués, es decir, un individuo enfrentado con sus semejantes intentando hacer valer su propia particularidad, *más acá* de la mediación estatal meramente formal. La visión marxista es simétricamente inversa a la hegeliana: “Hegel desarrolló sólo un *formalismo de estado*. El auténtico principio material es para él la *Idea*, la forma abstracta de pensar el estado, entendida como sujeto, como Idea absoluta que no tiene en sí ningún momento *material*, pasivo. Frente a la abstracción de esta Idea, las determinaciones del formalismo del estado real, empírico, aparecen como el contenido de la misma y, en consecuencia, el contenido real (el hombre real, la sociedad real, etc.), aparece como una materia informe, inorgánica” (321). Prescindiendo del hecho de que el “hombre” y la “sociedad” en Hegel, lejos de ser elementos amorfos, están excesivamente ordenados, aunque por una legalidad ajena (como Marx mismo señala en otros pasajes), lo importante de este texto es la indicación de los tres niveles en que se plantea la cuestión. Primeramente, el de la Idea abstracta, sujeto místico. Debe ser dejado de lado a causa

de su génesis viciosa (el *quid pro quo* especulativo). Luego, el de la política efectiva del estado moderno, en cuanto régimen basado en el derecho formal del individuo abstracto. Este segundo nivel constituye el contenido que Hegel ha insuflado en la Idea, privilegiándolo como su "manifestación". De lo que se trata, en cambio, es de re-invertir esta inversión y conducir el movimiento histórico a su principio fundante. Este reside precisamente en el tercer nivel, *básico, material*, del "hombre real" y la "sociedad real", que dista entonces de tener la posición subordinada que le confiere el sistema como momento de la *diferencia* (es en este sentido que sería "materia informe, inorgánica"), y representa por el contrario el *punto en torno al cual gira la comprensión* de la realidad contemporánea. "*El estado es una abstracción, sólo el pueblo es lo concreto*" (229; el subrayado es nuestro).

En segundo lugar, tenemos que de la carencia de científicidad del esquema hegeliano en su conjunto se desprende el carácter ilusorio, inoperante en la práctica, de la *conciliación* asentada en la mediación especulativa. "Lo profundo en Hegel es que él siente la separación entre la sociedad civil y la sociedad política como una contradicción. Pero lo falso es que él se contenta con la apariencia de esta solución y la hace pasar por la cosa misma" (279). *El paso decisivo sobreviene en este momento*. Marx considera que el fracaso mismo del proyecto hegeliano pasa a ser, paradójicamente, su mayor mérito, pues lo convierte en una descripción fidedigna de la situación real, donde de hecho no existe conciliación alguna. Queremos expresar lo siguiente: la dialéctica es impotente para realizar su cometido, pues las falencias metodológicas frustran la aspiración ética.⁸ Sin embargo, gracias a esta incapacidad, el modelo de la *eticidad* en el *Staatsrecht* hegeliano se trasmuta en una transcripción fiel de cuanto acontece en la realidad, más allá de las intenciones de su autor. Hegel *no sabe, pero lo hace*.

Dicho de otro modo: la recepción juvenil marxista reposa sobre la paradoja de que, cuanto menos científica es la dialéctica, más científica resulta, porque se convierte en el reflejo adecuado de una situación real que, en sí misma, es "contradictoria" e "ilusoria". La inversión y el misticismo, antes que en Hegel, están en la realidad misma. Por eso, *a pesar suyo*, la mediación dialéctica pone en evidencia el dualismo existente: "en esto reconocemos lo profundo de Hegel, en comenzar en todas partes por la *oposición* de las determinaciones (tal como existen en nuestros estados modernos) y en poner el acento sobre

⁸ "Es notable que Hegel, que reduce esta absurdidad de la mediación a su expresión abstracta, lógica, en consecuencia genuina e intransigente, simultáneamente la caracterice como el *misterio especulativo* de la lógica, como la relación racional, como silogismo especulativo" (292); "la mediación 'común' parece ser adecuada para que uno y otro extremo se tiren de los cabellos (...); ella es más bien *la existencia de la contradicción y no su mediación*" (290, el subrayado es nuestro). Con referencia a los estamentos, figuras vitales en la construcción hegeliana, Marx entiende que "su *transustanciación* en el estado político" es meramente "un encubrimiento de la oposición" (294-295). A menudo llama "*transustanciación*" esa conjugación imposible de lo privado y lo público (cf. 280, 282, 300). Sobre los *Stände*, corporaciones y burocracia, cf. 247, 250, 270, 277, 286 s., 300.

ella" (257). Viene a la luz así la tensión contemporánea entre lo social y lo político ("la identidad que Hegel ha construido entre sociedad civil y estado es la identidad de *dos ejércitos enemigos* (...), y en verdad Hegel describe correctamente la situación empírica actual", 213); y sobre todo, se vislumbra la correspondencia entre el formalismo jurídico y la disociación efectiva de los intereses particulares, es decir, la relación funcional que según Marx existiría entre la igualdad ante la ley y la ausencia de un interés general efectivo. "En los estados modernos, al igual que en la filosofía del derecho de Hegel, *la realidad consciente, verdadera de los asuntos generales es sólo formal, o sólo lo formal es los asuntos generales reales*. No se debe reprochar a Hegel haber ilustrado la esencia del estado moderno tal cual ella es, sino intentar hacer pasar lo que es por la *esencia del estado*. Que lo racional sea real se muestra *contradictorio* con la realidad *irracional* que en todas partes es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es" (266).⁹

Ahora bien, para que el discurso hegeliano se constituya como traducción involuntaria pero correcta de "lo que es", se hace necesario cambiar la posición de los términos del esquema, corrigiendo los lugares que ellos ocupaban, pero manteniendo el nexo entre los mismos. Este "enderazamiento" consiste en ubicar la sociedad civil en el puesto privilegiado que tenía el estado, y en reducir éste a la condición de momento de aquélla. Se recupera así para la ciencia la relación reflexiva como módulo lógico que, cuando los extremos están en la posición correcta, se vuelve instrumento de conocimiento de una realidad en sí misma contradictoria.

Este momento fundacional de la teoría marxista reposa en una peculiar operación de salvataje del núcleo conceptual del idealismo, conducida desde posiciones que pretenden ser científicas. Se parte de la denuncia de la carencia de científicidad del proceder hegeliano, y se concluye alabando su capacidad para testimoniar lo que sería distintivo de la modernidad. En este sentido, el tratamiento de la *oposición dialéctica* en el '43 es la pieza clave de este

⁹ Un texto que no deja dudas de cómo Marx ve en Hegel no sólo el místico de la razón, sino también el expositor fidedigno de la modernidad es el siguiente: "Sólo que Hegel parte de la *separación* de la '*sociedad civil*' del '*estado político*' como de dos firmes opuestos, como de dos esferas realmente diversas. Esta separación existe *realmente* en el estado moderno. La identidad de los estamentos civiles y políticos era la *expresión* de la identidad de la sociedad civil y la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel presupone su desaparición" (275). Asimismo: "Hegel ha presupuesto la *separación* entre sociedad civil y estado político (una situación moderna), y la ha desarrollado como momento necesario de la Idea, como verdad racional absoluta (...). Ha contrapuesto la universalidad en y para sí del estado al interés particular y a la necesidad material propia de la sociedad civil. En una palabra: Hegel expone en todas partes el conflicto entre sociedad civil y estado" (277). Describe así el estamento "como una *relación reflexiva de la sociedad civil en el estado*, y como una relación reflexiva tal, que no altera la esencia del estado. Una relación reflexiva es también la más alta identidad entre cosas esencialmente diversas". Por un lado, "Hegel expone por todas partes el *conflicto* entre sociedad civil y estado"; por otra, "no quiere ninguna separación de la *vida civil* y la vida política. Olvida que se trata de una relación reflexiva y hace que los estamentos civiles sean inmediatamente políticos" (*Ibidem*).

gambito ideológico, pues intentará aclarar cómo el principio fundante (la sociedad civil) se refleja en su extremo puesto como opuesto (el estado como su realización negativa); es decir, cómo se articula la mediación entre lo real y su forma fenoménica cuando este nexo (de condición a condicionado) es un *factum* intrínsecamente contradictorio.¹⁰ Veámoslo ahora en detalle.

3. Marx reconoce fundamentalmente dos tipos de oposición: las que tradicionalmente caracterizan a los *contrarios* y a los *contradictorios*. Lo específico de su argumentación es, sin embargo, que les imprime a los segundos una inflexión propia, dando lugar a una tercera figura también de matiz hegelianizante, y ausente en las consideraciones de Kant y Trendelenburg ya vistas. Tenemos entonces:

(a) Oposición real entre dos esencias (*Wesen*) o entidades auto-subsistentes fuera de este nexo ocasional; que no pueden mediarse, pero que tampoco lo necesitan, pues el enfrentamiento es un hecho que de una u otra manera debe consumarse. "Extremos reales no pueden mediarse entre sí, precisamente por ser extremos reales. Pero tampoco necesitan mediación alguna, pues son de naturaleza contraria, no tienen nada en común, nada pide uno al otro, no se complementan en absoluto. Ninguno de ellos tiene en su propio seno ansia, necesidad, anticipación del otro" (292).¹¹ Como aclara más adelante: "la

¹⁰ El desbrozo del "núcleo racional" de la mediación dialéctica, despojándolo de su "envoltura mística" parece ser tanto más dificultoso, cuanto que suscita en Marx mismo estas sarcásticas observaciones sobre cómo funciona en el caso del poder legislativo, donde se median príncipe, gobierno y estamentos: "Aquí se hace evidente lo absurdo de estos extremos que desempeñan alternativamente el papel de extremos y de términos mediadores. Son cabezas de Jano, que se muestran ora de frente ora de atrás, y que por delante tienen un carácter distinto que por detrás. Lo que inicialmente se determina como término mediador entre dos extremos, ahora se presenta a sí mismo como extremo, y uno de los dos extremos, que fue mediado por aquél con el otro extremo, aparece a su vez como término mediador (puesto que lo hace en su distinción del otro extremo) entre su extremo y el que anteriormente era término mediador. Es una complementación recíproca. Al igual que cuando alguien se interpone entre dos contendientes y, a su vez, uno de éstos entre el mediador y el otro contendiente. Es la historia del marido peleándose con su mujer y del médico que quiere hacer de mediador entre ambos. Y la mujer que entonces debe mediar entre el médico y su marido, y el marido entre su mujer y el médico. Es como el león en *Sueño de una noche de verano*, cuando grita: 'Soy el león y no soy el león, sino Snug'. Del mismo modo aquí, cada extremo es ora el león de la oposición, ora el león de la mediación. Cuando un extremo exclama 'Ahora soy el término mediador', los otros dos no deben tocarlo, y se golpea al otro que precisamente era extremo. Se ve que esta asociación tiene un espíritu muy belicoso, pero es demasiado temerosa de los moretones como para pegarse en serio. Los dos que quieren golpearse disponen las cosas de modo que el tercero, que intenta mediar, reciba todos los golpes; pero a su vez, uno de los extremos tercia, y de este modo la cautela es tan grande que no llegan a ninguna decisión. Este sistema de mediación está armado de manera tal, que quien quiera apalear a su contrario debe, por otro lado, protegerlo de los palos del otro contrario, y en esta doble tarea se ve imposibilitado de llevar a conclusión sus propios asuntos" (292).

¹¹ Hegel plantea el dualismo, al cual el silogismo especulativo daría solución, de la siguiente manera: "cuando trata la universalidad y la individualidad, los momentos abstractos del silogismo, como opuestos reales, éste es precisamente el dualismo fundamental de su lógica. Lo restante al respecto corresponde a una crítica de la lógica hegeliana" (292).

neta distinción de los opuestos reales al constituirse en extremos (...), no es más que el autoconocimiento mutuo y también la excitación previa a la decisión de entrar en combate" (293).

(b) Oposición interna a una esencia, entidad o "género" común. "A esto" —dice Marx respecto de (a)— "parece oponérsele lo siguiente; *les extrêmes se touchent*. Polo norte y polo sud se atraen; el sexo masculino y el femenino también se atraen, y es recién a través de la conjunción de sus diferencias extremas que nace el hombre. Por otra parte, cada extremo es su otro extremo. El espiritualismo abstracto es materialismo abstracto; el materialismo abstracto es el *espiritualismo abstracto* de la materia" (293). Los contradictorios son concebibles sólo en su recíproca atracción-repulsión; son los miembros de una diferenciación interna a un género, su "esencia", que los comprende conceptualmente.¹² La "identidad" u homogeneidad consiguiente significa que la comprensión de uno exige la del otro y que sin *tener juntos* los dos, no se los puede concebir ni tampoco es posible pasar a una nueva figura (como sería, en el ejemplo, el "hombre que nace"). Acá la mediación es posible, en el sentido de que no hay un enfrentamiento real ("verdaderos extremos reales serían polo norte y no-polo, especie humana y no-humana", *Ibidem*). Pero ella no es una conciliación que supera la oposición, pues es propio de la naturaleza de los contradictorios su enfrentamiento; precisamente, para que gracias a esta diferencia irreductible, el género que los comprende sea un elemento teóricamente significativo (la noción misma de "polo" o de "sexo" exige la dualidad "norte-sud", "masculino-femenino").

Lo que Marx objeta es concebir esta distinción en la unidad como si se tratara de un proceso entre una unidad real de los opuestos y éstos como su manifestación fenoménica. O sea, hacer como Hegel, que hipostatiza lo universal común y asume los opuestos como la diferencia puesta o "existencia" de la hipóstasis misma, atribuyéndoles la prerrogativa de los contrarios de dar lugar a una síntesis superior. "El error principal de Hegel consiste en concebir la contradicción del *fenómeno como unidad en la esencia, en la Idea*, mientras que tal contradicción tiene una esencia más profunda, es decir, es una contradicción esencial" (295-296). Es una contradicción propia del mismo *Wesen* e insuprimible (salvo en el caso de que otra esencia o principio entre en colisión directa con él y con ambos de sus opuestos, como veremos al tratar la "democracia" frente al "estado abstracto").¹³

¹² "En lo que concierne al primer aspecto: polo norte y polo sud son ambos *polos*, su *esencia* es idéntica; lo mismo ocurre con el *sexo femenino* y el *masculino*: ambos son un mismo *género*, una *única esencia*, la *esencia humana*. Norte y sud son determinaciones contrapuestas de una *única esencia* en su más alto desarrollo" (293).

¹³ Criticando a Hegel, Marx observa: "Si la *diferencia interna* a una *única esencia* no hubiese sido confundida, en parte, con la *abstracción hecha autosubsistente* (abstracción no de otra esencia, se entiende, sino de sí misma)" —es decir, el género común hipostatizado—, "y, en parte, con la oposición *real* de dos esencias que se excluyen recíprocamente, entonces hubiera sido posible evitar un triple error. A saber: 1) creer que, como sólo un extremo es verdadero, toda abstracción y unilateralidad es verdadera; con lo cual un prin-

El tono de la objeción es anti-hegeliano. Con todo, si la observamos atentamente, vemos que en ella Marx apunta sólo a *un aspecto* de la cuestión (el misticismo especulativo), pero comparte con el esquema criticado la afirmación de la realidad de la contradicción. O sea: Marx niega que sea una oposición "real", porque no es el caso (a); pero no niega que los opuestos según el módulo (b) lo sean en la realidad. Es decir que no limita la oposición (b) a un proceder lógico, propio de la discursividad racional, a una función gnoseológica (kantianamente trascendental, diríamos), sino que admite —*al igual que el idealismo que está criticando*— que la contradicción es real, que la empiria concreta que está defendiendo es contradictoria. Ello es evidente en la descripción que da de estos opuestos: los contradictorios son "la esencia diferenciada, y en verdad lo son como *esta* determinación diferenciada de la esencia (...). La diferencia acá es una diferencia de la existencia; allí en cambio," —en (a)— "es una diferencia de *esencia*, esto es, entre dos esencias" (293). No hay dudas que Marx rechaza la hipostatización indebida de lo universal, pues de hecho no hay síntesis conciliatoria alguna y el dualismo no ha sido superado. Pero —*produciendo él mismo un "hierro de madera"*—, simultáneamente acepta que lo subsistente en la realidad no son sólo oposiciones del tipo (a), entre contrarios, sino también entre contradictorios. Y mérito de Hegel sería así haber visto esta contradictoriedad fáctica, haber captado la dialéctica de lo real, cuando el dualismo en cuestión es entre sociedad civil y estado (aun cuando, repetimos, haya tratado luego los contradictorios como contrarios para que la unidad superior aparezca como una conciliación efectiva de la oposición misma). En resumen: al igual que Hegel y el idealismo del que pretende desprenderse, Marx plantea la contradicción en el nivel ontológico y no meramente en la *dictio*.

De todos modos, no es tampoco una recepción pasiva de este "nucleo" del hegelianismo. Por el contrario, la corrección de la inversión exige de Marx el desarrollo de un tercer tipo de nexo, propio de la dialéctica real, a partir de una modificación del segundo.

(c) Oposición entre contradictorios, de los cuales uno es el principio fundante y el otro el extremo reflejado (o sea, entre la fuente y el producto de la reflexión dialéctica, sin unidad superior). Se reproduce la estructura de (b), pero ambos opuestos reciben una caracterización peculiar: uno rige la ley del movimiento que tiene lugar dentro de la esencia en cuestión; el otro en cambio es un momento netamente subordinado, dependiente de aquél que lo pone como extremo abstracto.

Refiriéndose a (b), oposición ejemplificada con el "materialismo" y el "espiritualismo", Marx le agrega los detalles que la transforman en el tercer tipo de nexo que estamos considerando. "En lo que concierne al segundo

ción no aparece como totalidad en sí mismo, sino como abstracción de otro elemento" —o sea, desconocer la oposición que llamaremos (c)—; "2) pensar la neta distinción de los opuestos reales al constituirse en extremos (...) como algo posiblemente evitable o pernicioso; 3) buscar la mediación de tales opuestos" —i.e. imponer la *Versöhnung* ética— (293).

aspecto, la determinación principal consiste en que un *concepto* (existencia, etc.) es concebido *abstractamente*, es decir, en que tiene significado no como concepto independiente, sino como abstracción a partir de otro y sólo como una abstracción semejante". O sea que es sólo un extremo abstracto, un reflejo del otro. "Así, por ejemplo, el espíritu es sólo la abstracción de la materia. Es evidente por sí mismo que, principalmente porque esta forma debe constituir su contenido, entonces su esencia real es más bien el *opuesto abstracto*, el objeto del cual abstrae el concepto en su abstracción. Aquí, por ende, es el materialismo abstracto" (293); o sea, el otro extremo, también abstracto porque es un polo del dualismo, pero que se diferencia de su correlativo porque opera como fundamento del movimiento, como principio, como "esencia real" del otro, de su extremo reflejado.

En la relación contradictoria entre extremos reflexivos (en la cual cada uno es y no es el otro simultáneamente), hay que distinguir entonces entre aquél al cual le corresponde propulsar el movimiento, el principio real, y el otro que tiene también realidad, pero en sentido digamos menos fuerte, reflejada, como apariencia que remite al primero como a su fundamento esencial. "Pues por más que ambos extremos se presenten en su existencia como reales y como extremos, sin embargo es propio de la *esencia* de uno sólo de ellos ser extremo, y para el otro no tiene el *significado* de la *verdadera realidad*. Uno prevalece sobre el otro. Su posición no es idéntica" (293-294).¹⁴

La corrección de la distorsión idealista y la recuperación del módulo dialéctico para la ciencia, consisten en reconocer cómo, en la relación real entre contradictorios, el principio esencial condicionante y el extremo abstracto condicionado son respectivamente los inversos de los que postula Hegel. Así están las cosas para el Marx del '43, entre sociedad civil y estado y por ende, en su lectura reductiva (*cf. nota* 102), entre economía y política. Así estarán las cosas entre valor y precio, cuando busque desentrañar el "arcano de la forma mercancía" recurriendo a la misma fórmula.

4. Resumamos las consideraciones propuestas hasta este punto. La recepción de Hegel por parte de Marx en la juvenil *Kritik* presenta, a nuestro entender, los siguientes rasgos: 1) la polémica contra la falta de cientificidad de la mediación dialéctica, resumible en la objeción de que la "inversión" especulativa impide comprender el rol protagónico de la sociedad civil; 2) la valorización del fracaso de la conciliación que Hegel asienta en la lógica dialéctica: paradójicamente, la inoperancia del sistema se convierte en la posibilidad de una alta operatividad teórica. Su incorrección metodológica (y su consiguiente fracaso práctico) arroja como resultado una imagen correcta de una realidad incorrecta (dual, contradictoria); 3) el reconocimiento de que

¹⁴ El paso concluye con la ejemplificación habitual en el clima joven-hegeliano: "Por ejemplo, cristianismo y religión en general y filosofía son extremos. Pero la religión no es algo *verdaderamente* opuesto a la filosofía. Pues la filosofía comprende la *religión* en su realidad *ilusoria*. En la medida en que la religión desea ser una realidad, se disuelve, para la filosofía, en la filosofía misma. No hay en este caso ningún dualismo real entre *esencias*" (294).

Hegel ha transcripto fielmente el movimiento de la contradicción real, la tensión específica de las condiciones modernas. Reinvirtiendo los términos (poniendo la sociedad civil en el lugar del estado y viceversa), y corrigiendo en consecuencia el módulo de la oposición contradictoria, el esquema hegeliano puede obtener el certificado de cientificidad (que simultáneamente Marx le está negando), en cuanto transcripción ideológica adecuada de la dinámica real.

Queda pendiente un aspecto. Un juicio sobre las condiciones presentes que las califique como contradictorias, dualistas, etc., pero que no dependa ya más de una metafísica articulada (como en el caso de Hegel), tiene sin embargo que encontrar un terreno sobre el cual asentarse (si así no fuera, ¿sería la negación de *qué?*). Para ello, Marx recurre a una instancia esencialista, a una suerte de naturaleza humana como socialidad en general, que le sirve de modelo para describir la situación contemporánea como su distorsión o contradicción, y abre a la vez la perspectiva de su superación en una meta histórica que recomponga (teleología mediante) la unidad "negada", que lleve a cabo la "negación de la negación".

III.

1. La admisión de la contradictoriedad de lo real y el simultáneo rechazo de las premisas especulativas (la identificación hegeliana entre filosofía e idealismo y sus consecuencias) que enmarcan coherentemente la función sistemática de tal tropo ideológico; o sea, la aceptación de que la realidad es contradictoria en el sentido de la oposición reflexiva (c), y al mismo tiempo el repudio del misticismo racionalista de la Idea, exigen una justificación del primero de estos aspectos que substituya la que ofrecía el segundo. Exigen que se postule otro modelo de la dinámica social, distinto del que se describe-crítica y del cual éste sería la realización negativa. En Marx ello se presenta como la teorización de una instancia natural, una esencia que opera como término de referencia fundante y a la vez antitético de lo realmente existente. Un modelo de socialidad más plena y acorde con la naturaleza del hombre, tal como ella es "antes" y/o "después" de la *caída*, de la moderna escisión entre *bourgeois* y *citoyen*. Se abre así un discurso "filosófico", en el cual la historia de la humanidad está escandida en los momentos de "unidad - ruptura - recomposición", que pasará con alteraciones mínimas a su obra de madurez. En el '43, Marx llama "democracia" a este punto de partida y de arribo del decurso histórico; modelo-esencia que constituye la antítesis dialéctica del "estado abstracto"; un régimen de convivencia igualitaria donde los nexos interhumanos se universalizan directamente, sin necesidad de la mediación artificial de la política; es decir, donde la *soziale Qualität* del hombre se refleja sin contradicción.

2. Marx comienza confrontando la democracia con la monarquía, como el principio del cual ésta es sólo la manifestación parcial e inapropiada. La democracia "se relaciona con las restantes constituciones tal como el género con sus especies, sólo que aquí el género se manifiesta como una existencia"

—y no como universal formal—, “aunque como una especie particular contrapuesta a todas las otras existencias que no corresponden a la esencia” (231), tales como la monarquía o la república burguesa, Prusia o los Estados Unidos (cf. 232). En los regímenes no-democráticos, la política como proyección del hombre no está armónicamente integrada con las otras actividades sociales, está separada de ellas como una esfera “abstracta” que, sin embargo, pretende dominarlas. No hay organicidad. En la democracia genuina, en cambio, ninguna instancia del *totum* prevalece sobre las demás, “ningún momento alcanza un significado diverso del que le corresponde, cada uno es realmente un momento del *demos* en su totalidad” (230).

Las formas “constitucionales” hacen de la política una forma escindida de los otros aspectos sociales y, en cuanto tal, algo falsamente universal que no llega a organizar el contenido real. Tal como la “falsa infinitud” del entendimiento, el estado es para Marx una figura particular más, que domina las otras particularidades (las restantes tareas de la división social del trabajo, la *materia* de tal *forma*), sin generar la articulación orgánica que el todo social debe tener en conformidad con la esencia polifacética del hombre. Hegeliana es la crítica de Marx al formalismo de la política, que reproduce las acusaciones al entendimiento abstracto, tal vez sin evaluar la congruencia de esta inspiración organicista (también con marcadas influencias aristotélicas) con su rechazo de la totalidad idealista. “La democracia es la verdadera unidad de lo universal y lo particular”; en los otros sistemas (como la monarquía o la república: opuestos internos a la esencia “estado abstracto”), por el contrario, “la propiedad, el contrato, la sociedad civil (...) aparecen como modos de existencia *particulares* junto al *estado político*, como el contenido sobre el cual el estado político actúa como *forma organizativa*, propiamente sólo como entendimiento determinante, limitante, que ora afirma ora niega y que en sí mismo carece de todo contenido”. En esta situación, “la constitución política tiene el significado de ser lo *universal* que domina y determina todo lo particular” (232). En vez de organizar dialécticamente, supervisa como guardián prescindente la anarquía de las esferas particulares: “La forma que alcanzan los asuntos generales en un estado que no es el de los asuntos generales sólo puede ser una no-forma, una forma que se engaña a sí misma, auto-contradictoria, una *forma aparente*, que se mostrará como una apariencia semejante” (266-267).¹⁵

¹⁵ “En todos los regímenes políticos que se diferencian de la democracia, el *estado*, la *ley*, la constitución es lo dominante sin dominar realmente, es decir, sin llegar a penetrar materialmente en el contenido de las restantes esferas no-políticas. En la democracia, la constitución, la *ley*, el estado mismo, son sólo una autodeterminación del pueblo y su contenido determinado, en la medida en que este contenido es una constitución política. Por lo demás, es evidente que la democracia es la verdad de todos los regímenes políticos y que, en consecuencia, mientras no sean la democracia, son falsos” (232). “El estado moderno, en el cual tanto los ‘asuntos generales’, como ocuparse de ellos, son un monopolio” —la práctica privativa de la burocracia—, “y, por el contrario, los monopolios” —los intereses estamentales, corporativos y particulares de la sociedad civil— “son los reales asuntos generales, ha hecho la peculiar invención de apropiarse de los asuntos

En la *Cuestión hebraica*, inmediatamente posterior, Marx explicará en detalle la funcionalidad del formalismo de lo público respecto del desenfreno de la propiedad privada burguesa (y en estos textos está el germen de la actitud del marxismo hacia el "estado de derecho"). Pero ya acá, en la *Crítica*, esta argumentación de filiación rousseauiana está más que esbozada. Como los intereses particulares no tienen una mediación directa entre sí que los lleve a constituir naturalmente el interés general, se genera una universalidad formal, una conciliación ilusoria, que de hecho fija la escisión y corrobora el individualismo de base. De aquí el dualismo que separa al hombre en cuanto miembro de la sociedad civil (propietario privado) de su condición de titular de derechos y obligaciones jurídico-políticas (ciudadano). "Sociedad civil y estado están separados. Por ende, también están separados el ciudadano y el burgués, miembro de la sociedad civil (...). En ella se encuentra como un *privado*, fuera del estado (...). Para comportarse pues como un auténtico ciudadano y alcanzar significación y eficacia política, debe abandonar su realidad de burgués, retrotraerse desde esta organización en su individualidad; porque la única existencia que encuentra para su condición de ciudadano es su pura y limpia *individualidad*, ya que la existencia del estado como gobierno se ha realizado sin él, y su existencia en la sociedad civil se ha realizado sin el estado. Sólo puede ser ciudadano entrando en contradicción" —término clave— "con estas *únicas comunidades existentes*, sólo como individuo. *Su existencia como ciudadano reside fuera de su existencia comunitaria, pues es puramente individual*" (281). La escisión entre los dos extremos es un resultado inevitable de la escisión interna al extremo condicionante (los propietarios privados son dependientes e independientes entre sí). Pero en estas páginas el acento cae menos sobre la dinámica específica de la propiedad privada, que sobre la caracterización general de la alienación moderna. "El atomismo en que cae la sociedad civil en su *acto político*" —Marx se refiere a la elección de representantes parlamentarios— "resulta necesariamente de que la comunidad, el ser común en el que existe el individuo, es la sociedad civil separada del estado, o de que el estado político es una abstracción de ella" (283). Hegel ha sabido captar y enunciar este fenómeno, haciendo así de su filosofía un testimonio de la época: "no es Hegel quien mantiene separadas la vida civil y la vida política; su filosofía es simplemente la imagen de una separación existente en la realidad. No son sus consideraciones que ponen la vida política en el aire, sino que la vida política es ella misma la *vida aérea*, la región etérea de la sociedad civil" (*Ibidem*).¹⁶

generales como una *mera forma* (lo verdadero es que sólo la forma es los asuntos generales). Ha encontrado así la forma correspondiente para su contenido, que sólo en apariencia es los reales asuntos generales" (268).

¹⁶ "En la época moderna, la idea de estado no podía manifestarse más que en la abstracción del 'estado exclusivamente político' o en la *abstracción que la sociedad civil hace de sí misma*" (319). "Pero que la 'determinación de ser miembro del estado' sea una *determinación abstracta*, no es culpa de un modo de pensar, sino del desarrollo

Esta separación es la conclusión de un proceso histórico que encuentra cumplimiento en la revolución francesa, cuando se pone expresamente fin a la identificación, ya clásica pero sobre todo característica del mundo medieval, entre prerrogativas políticas y condición social; es decir, cuando se anula la neta distinción entre dos polos, en los cuales beneficios y carencias tanto económico-sociales como jurídicas se confrontaban sin mediaciones ilusorias. El destino histórico de la constitución burguesa, juzga Marx, ha sido sustituir esta polaridad transparente por otra más velada: igualdad ante la ley, desigualdad real. "El más difícil de construir entre todos los momentos de la vida del pueblo fue el estado político, la constitución. Se desarrolló como razón universal frente a las otras esferas, como instancia trascendente respecto de ellas. La tarea histórica consistió en reivindicarlo, pero sin que las esferas particulares tuvieran conciencia de *la correspondencia entre el carácter privado de ellas mismas y el carácter trascendente de la constitución o estado político, ni de que su existencia trascendente fuera nada más que la afirmación de su propia alienación (...)* La abstracción del estado en cuanto tal pertenece recién a la época moderna, pues la abstracción de la vida privada pertenece recién a la época moderna. La abstracción del estado político es un pensamiento moderno (...). *La oposición reflexiva abstracta pertenece recién al mundo moderno.* La edad media es el dualismo real, la época moderna es el dualismo abstracto" (233; el subrayado de las frases es nuestro).¹⁷ El principio de la particularidad irrestricta ha pasado a regular las relaciones interhumanas: "La propiedad privada es la categoría universal, el nexo político universal"(314).¹⁸ Por eso Hegel —*pese y gracias* a su distorsionado planteo especulativo— ha acertado cuando, "en vez de hacer de la propiedad privada una cualidad del ciudadano, hace de la ciudadanía, de la existencia del estado y del sentimiento político una cualidad de la propiedad privada"(306). Aun en su *Erscheinungs-*

hegeliano del tema y de las reales condiciones modernas, que presuponen *la separación de la vida real y la vida política* y transforman la cualidad política en una 'determinación abstracta' del ciudadano real" (321).

¹⁷ En la *Cuestión hebrea* profundizaré la conexión histórico-cultural que este proceso tiene con la difusión del cristianismo, siguiendo las directrices de la filosofía de la historia de Rousseau y Hegel. En la *Kritik* podemos leer: "Es un progreso de la historia que ha transformado los *estamentos políticos en clases sociales*, de modo que, tal como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, así los miembros individuales del pueblo son iguales en el cielo de su mundo político y desiguales en su existencia terrenal en la sociedad" (283). "El estado político es la esfera de la determinación universal de todos los momentos del estado, su *esfera religiosa*. El estado político es el *espejo de la verdad* para los diversos momentos del estado concreto" (312).

¹⁸ "La sociedad civil contemporánea es el principio del *individualismo* llevado a cumplimiento; la existencia individual es la finalidad última; actividad, trabajo, contenido, son sólo *medios* (...). El *hombre real* es el hombre privado de la actual constitución estatal" (285).

form prusiana (mayorazgo, etc.), "la constitución política, es, en su punto más alto, la constitución de la propiedad privada" (303).¹⁹

3. Si Hegel da una imagen adecuada de la realidad, la verdadera superación del hegelianismo, a la cual se halla abocado Marx en estos trabajos juveniles (sin lograrlo), pasa entonces por el rechazo de la fuente misma de esa imagen: las condiciones modernas. El joven Marx les contrapone una sociedad no contradictoria, natural, que vale como ideal deóntico de un tipo diverso de conciencia comunitaria, afín a la esencia humana. El nombre que recibe este paradigma (iusnaturalista a su manera, aunque —significativamente— sin contrato social) es, dijimos, "democracia", "autodeterminación del pueblo" y realización de la personalidad de cada miembro en el espectro de actividades consonantes en la armonía del todo. "Los asuntos generales pasan a ser realmente universales cuando dejan de ser una cuestión del individuo, para serlo de la sociedad. Ello cambia no sólo la forma, sino también el contenido". Frase importante, que indica que no se trata de un nuevo régimen político, sino de otro modo de encarar las relaciones sociales. "Se trata aquí del estado en el cual el pueblo mismo es los asuntos generales; se trata de la voluntad que tiene su verdadera existencia como voluntad del género sólo en la voluntad autoconsciente del pueblo" (267-268).

Teorizando la democracia, entonces, Marx delinea con trazos utópicos una forma comunitaria en la cual la conformación de las diversas actividades teórico-prácticas en momentos orgánicos del *totum* social se lleva a cabo de manera natural (i.e. conforme a la naturaleza humana que en ellas se refleja o proyecta), inmediata o, al menos, sin recurrir a la mediación distorsionada que afianza en vez de recomponer la escisión entre lo público y lo privado. La universalización de lo particular (el *volverse sociales* de las tareas individuales) acontece efectivamente, y no en la forma ilusoria de la política como esfera trascendente *superpuesta* a la realidad de la sociedad civil. El hombre objetiva o refleja sus cualidades esenciales (su "socialidad") y su trabajo se des-privatiza sin más, sin la mediación *artificial* del estado, el derecho, etc... "Los asuntos y actividades estatales están conectados a los individuos (...) en lo que hace

¹⁹ Marx ve en el *mayorazgo* una ilustración particularmente clara de la inversión real entre la sustancia y su accidente (hombre-propiedad) y de la contradictoriedad de lo moderno: "Lo permanente es el *bien hereditario*, la *propiedad de la tierra*. Es lo permanente de la relación: es la *sustancia*. El señor de mayorazgo, el propietario, es en verdad sólo un *accidente*. La propiedad de la tierra se va *antropomorfizando* en las diversas generaciones (...). Sujeto es la cosa y predicado es el hombre. La voluntad se vuelve propiedad de la propiedad" (311). Y poco después: "Hemos visto que el mayorazgo es la abstracción de la *'propiedad privada independiente'*. A ello se conecta una segunda consecuencia. La *independencia*, la *autonomía* en el estado político (...) es la propiedad privada, que aparece en su cúspide como *inalienable propiedad de la tierra*. La independencia política no surge *ex proprio sinu* del estado político, no es un don del estado político a sus miembros, no es el alma que lo anima, sino que los miembros del estado político reciben su independencia de una esencia que no es la esencia del estado político, de una esencia del derecho privado abstracto, de la *propiedad privada abstracta*. La independencia política es un accidente de la propiedad privada y no la sustancia del estado político" (312).

a su condición política, a su *cualidad política*” —en el sentido clásico del término—. “En realidad, están ligados al individuo por un *vinculum substantiale*, por una cualidad esencial del mismo. Son la acción natural de su cualidad esencial (...). La esencia de la ‘personalidad particular’ no es su barba, su sangre, su físico en abstracto, sino su *cualidad social* (...). Los asuntos estatales no son más que los modos como existen y se hacen efectivas las cualidades sociales del hombre” (222). La textura de la realidad social no admite ahora desgarros: “en la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material” (231).²⁰

4. Llegados a este punto, es oportuno distinguir con precisión los dos niveles (no fácilmente conjugables) en que se mueve la crítica juvenil de Marx.

Por un lado, el de la corrección de la distorsión especulativa, haciendo de la dinámica *social* y no de la hipóstasis *estado* el sujeto del desarrollo histórico y, por ende, la piedra angular de la comprensión *científica*. Es el nivel de la contraposición de la realidad del dualismo y de la materialidad de la sociedad civil a la Idea-estado como momento de ilusoria conciliación.

Por otro, el de la presuposición de una instancia ideal como término de referencia para juzgar la situación contemporánea como su negación. “En la democracia, la constitución no existe sólo en sí, según su esencia, sino que, de acuerdo a la existencia, a la realidad, es permanentemente conducida a su fundamento real, al *hombre real*, al *pueblo real*, y es puesta como su propia obra” (231). Las profesiones e instituciones de la colectividad son la objetivación de la *soziale Qualität*, “figuras propias del género, en las que la *persona real* da existencia a su contenido real, se objetiva y abandona la abstracción de la ‘*personne quand meme*’; (...) [y que] son la realización de la persona como lo más concreto” (228).²¹ Por más que Marx insista en el carácter “real” y “concreto” del hombre de la democracia, la realidad mentada es sin embargo la de una suerte de sustancia eterna que va teniendo actualizaciones históricas diversas, una de las cuales —la moderna— es precisamente aquélla negativa, contradictoria. Es decir que remite a una esencia distintiva de lo humano como modelo descriptivo y prescriptivo de las formas de cumplimiento que tal instancia esencial se da en la historia.

La *Crítica* del '43 presenta esta duplicidad que obedece a lo conflicti-

²⁰ “Si por ejemplo en el desarrollo de la familia, la sociedad civil, etc., estos *modos sociales de existencia del hombre* fueran considerados como realización, como objetivación de su esencia, entonces la familia y demás aparecerían como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre sigue siendo siempre la esencia de estas entidades, pero éstas aparecen también como la universalidad *real* del hombre, por ende, también como lo común” (241).

²¹ En Hegel por el contrario, “lo racional consiste en que alcanzan realidad no la razón de la persona real, sino los momentos del concepto abstracto” (228). “Hegel parte del estado, reduce a los hombres a estado subjetivado; la democracia parte del hombre y transforma el estado en la objetivación del hombre. Tal como la religión no crea al hombre, sino el hombre a la religión, así la constitución no crea al pueblo, sino el pueblo la constitución” (231).

vo de la filiación teórica de Marx respecto de Hegel: rechazo y fascinación a la vez.

Cuando el objeto en discusión es la sociedad moderna de la *Trennung* entre lo público y lo privado, cuando se trata de "la monarquía o la república en cuanto formas estatales meramente particulares, [donde] el hombre político tiene su existencia particular junto al hombre no-político, privado" (231-232), Marx denuncia —desde la ciencia y lo "concreto"— los vicios idealistas, pero reconoce también los méritos "realistas" del esquema hegeliano. En este plano de, digamos, remisión a la empiria, Marx entiende que Hegel recurre a la biografía imaginaria de una hipóstasis, pero en el fracaso del proyecto ético que en ella se sustenta, logra dar una visión adecuada de la realidad. El nexo efectivo entre los actores históricos es, tal como lo expuso Hegel en el contexto equívoco de su idealismo, reflexivo y contradictorio. Es una oposición dialéctica entre el principio real (el *homo oeconomicus* de la sociedad civil, el burgués que Marx presenta como lo "concreto") y el extremo hipostasiado (el estado de los *citoyens*, formal y "abstracto").

Y es ya en este nivel, entonces, que está planteada la necesidad del pasaje al segundo. A partir del hecho de que la "alienación" y "contradicción" son *reales*, su explicación exige el recurso a una instancia que de "concreto" y "real" tiene muy poco. Porque cuando el discurso versa sobre el paradigma que consiente la evaluación negativa del presente y postula la recomposición no formal del dualismo (la democracia social, transparente e igualitaria) los mismos términos cambian sus connotaciones. El "*hombre real*" de la democracia es una esencia, una presunta naturaleza humana, un hombre en sí "antes" y/o "después" —repetimos— de la distorsión teórica (Hegel) y fáctica (las condiciones modernas). En este segundo nivel no queda prácticamente nada de lo "concreto" y "real" en el sentido de la científicidad empirista inicial. Ni puede quedar, porque su cometido es ofrecer el paradigma (metafísico) que respalde la afirmación de que la realidad es *dialéctica*. Se abre la puerta aquí a la filosofía de la historia, y el finalismo ocupa el lugar reservado a la descripción de lo fáctico. La existencia del hombre originario es objetivación, reflejo de sí en lo otro de sí; esta proyección que define su esencia, en determinadas condiciones se presenta como realización y simultáneamente negación de su esencia misma. Como alienación. El reflejo se transforma en un opuesto contradictorio: el hombre moderno (lo "concreto" del primer nivel), escindido en burgués y ciudadano. Pero a la caída sigue la redención. El hombre genérico de la "democracia" (realización no contradictoria de tal esencia), al no conocer la escisión (pues lo social se ha recompuesto orgánicamente), no necesita de la política ni del derecho.

IV.

1. La última consideración nos lleva a una cuestión decisiva en este crisis del pensamiento de Marx que es la *Crítica* del '43: ¿Cuál es el lugar de la política en la sociedad transparente? La respuesta debe partir de la objeción

hegelianizante al intelectualismo del estado abstracto (ese “punto único” que prevalece *indebidamente* sobre los otros componentes del todo social y desarticula la organicidad *natural*): “La diferencia específica de la democracia consiste en que, en ella, la constitución en general es exclusivamente un momento del pueblo, en vez de que la constitución política por sí sola sea el estado” (230-231). En consonancia con el sesgo democrático que adquiere en Marx el organicismo anti-intelectualista, su programa postula la relativización y delimitación de la política, la reducción de tal mediación *artificial* a una actividad más junto a las otras que componen el tejido social. Como mediación de los conflictos se ha vuelto *innecesaria* en la democracia porque, superada la escisión, los conflictos desaparecen. Paradójicamente, la realización plena de la politicidad natural del hombre se presenta como la anulación de la política misma. “En la democracia, el estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante” y ha devenido “una forma particular de existencia del pueblo” (232), en pie de igualdad con todas las otras “existencias particulares”. La *areté* del político es equivalente a la del médico o del zapatero.

Ciertamente, el joven Marx está criticando lo que él considera como mero “formalismo” jurídico del estado de derecho. Pero el alcance de su toma de posición (heredera del mito rousseauiano de la *transparencia*) es mucho más amplio: la eliminación de la “política burguesa” es al mismo tiempo la eliminación de *lo político*. En su planteo no tiene espacio un ámbito no inmediatamente social de mediación de conflictos, con una legalidad autónoma irreductible (pero no aislada o contrapuesta) a la dinámica “económica” de lo social mismo, y articulada en torno a las nociones de *decisión* y *consenso*. En Marx, eliminada la escisión, lo político se disuelve porque todo es politicidad, toda actividad social en sí misma (en la inmediatez de su práctica) es expresión directa, sin interferencias ni conflictos, de la *soziale Qualität*. Cuando el trabajo individual se socializa como reflejo no contradictorio de la esencia humana (cuando lo particular se realiza en lo universal sin simultáneamente auto-negarse), no puede haber problemas “políticos”, sino “técnicos”, las dificultades materiales propias del recambio orgánico.

Con la lectura de “los franceses modernos” (232) como referencia básica, Marx diseña utópicamente una convivencia donde ninguna instancia “egoísta” impide que los nexos comunitarios sean la *posición natural* de la esencia social del hombre; donde no es necesario que una de las funciones teórico-prácticas (la de supervisión técnico-administrativa de la dinámica del todo) deba configurarse como una hipóstasis, como una esfera trascendente y a la vez formal, auto-subsistente y a la vez carente de todo contenido “real”. Con lo cual, esta *politicidad* que no es “política” (estado, derecho, etc.), este correlato democrático y natural de la distorsión formalista, brevemente: este reflejo que no es contradicción, adquiere el significado anarco-tecnocrático de la *administración de las cosas*, antitético a lo político como *dominio de los hombres* (donde, nótese bien, el “de” es un genitivo objetivo y subjetivo a la vez, y donde la pareja “trascendental” *decisión-consenso* encuentra las realiza-

ciones más variadas como formas de "dominio"). Tenemos entonces que lo social democratizado (digamos *sin clases*, para patentizar la evolución de estas ideas en Marx), genera por sí solo la mediación acorde con las dificultades técnico-materiales, y la política se limita a ser gestión gubernamental en su sentido más *neutro*. Polifacético por esencia, el hombre de la democracia no compensa ilusoriamente la parcialidad inevitable de sus tareas concretas a través del universalismo abstracto de "la política", sino que se integra en el todo social armónicamente. *Le vif saisit le mort*.

2. La actitud de Marx para con la pieza fundamental del engranaje político moderno, el poder legislativo, es emblemática de las consideraciones precedentes, sobre todo de su posición frente al estado.

El parlamento es la internalización del dualismo en la maquinaria estatal: en él, príncipe y gobierno "han descendido a la tierra" y la sociedad civil "ha ascendido al cielo", manteniendo "una oposición lista para el combate (...), una contradicción insalvable" (290). En el poder legislativo confluyen las determinaciones más importantes de la *eticidad* hegeliana, pero ello no significa el logro de un acuerdo, sino que más bien pone en evidencia la incapacidad de cada elemento interviniente para ser extremo y mediador a la vez.²² El poder legislativo es "la contradicción manifiesta, por ende, también la disolución puesta (...); frente a la antinomia entre estado y sociedad civil (...), frente a la *contradicción del estado político abstracto*, es la revuelta *puesta*" (295-296). Poco después lo llamará "la unidad de lo desunido" (298). Surcado por tensiones y contradicciones, tanto *internas* (lo moderno convive con residuos feudales: diputados y pares; la dependencia formal del representante respecto de sus mandantes cesa apenas ejerce su función de delegado, y la dependencia material respecto de los intereses generales cesa apenas comienza a defender intereses particulares; cf. 329), como *externas* (sometimiento formal a la constitución, pero independencia de hecho, al modificarla con la práctica legislativa misma; cf. 258 ss.), el poder legislativo no puede anular el dualismo so pena de anularse a sí mismo y con él su esencia fundante, el estado político abstracto. No es pues la discusión "constitucionalista" sobre las relaciones entre la Carta fundamental y las prerrogativas parlamentarias lo que puede llegar a desencadenar una superación auténtica. Esto es posible sólo a través del enfrentamiento de "la política" con un principio antitético, que para Marx consiste —hemos visto— en la democratización del poder legislativo como parte de la democratización del todo. Es decir, que "el soporte real de la constitución, el pue-

²² "En consecuencia, en el poder legislativo el príncipe debería ser el término medio entre el poder gubernativo y el elemento estamental; sólo que el poder gubernativo es término medio entre el príncipe y los estamentos, y a su vez el elemento estamental lo es entre el gubernativo y la sociedad civil" (291-292). Ya conocemos el juicio de Marx sobre este *ménage à trois* (cf. nota 10 de este Apéndice).

blo, sea el principio de la constitución. En cuyo caso, el progreso mismo pasa a ser la constitución”(259).²³

El trasfondo teórico de estas ideas es profundo. Marx rechaza la noción moderna, “burguesa”, de *representación parlamentaria*, por ser testimonio y afianzamiento de la escisión anti-natural. “Precisamente la participación de la sociedad civil en el estado por medio de diputados expresa la separación y la unidad sólo dualista de ambos” (325). En la democracia, por el contrario, “la sociedad civil es sociedad política *real*. Pero entonces no tiene sentido plantear una exigencia” —como la de una mayor participación de *individuos* sin alterar su privacidad—, “que nace de la representación del estado político como existencia separada de la sociedad civil; una exigencia que nace de la representación *teológica* del estado político. En esta condición, en cambio, desaparece completamente el significado del *poder legislativo* como *poder representativo*” (*Ibidem*). La auténtica representatividad no es la que encarna la cualidad esencial en un extremo abstracto (el diputado), sino la reflexión no distorsionada de la propia personalidad en las actividades de los otros miembros del *totum* social y, recíprocamente, la de la personalidad de ellos en la propia actividad. En la democracia, “el poder legislativo es representativo del mismo modo que *toda* función es representativa, como por ejemplo el zapatero que, al satisfacer una necesidad social, es mi representante; y de la misma manera que cada actividad social determinada, en cuanto actividad propia del género” —del *Mensch* que actualiza su naturaleza schillerianamente polifacética en tal o cual tarea particular y que se realiza plenamente en el conjunto—, “representa sólo el género, es decir, una determinación de mi propia esencia; o sea, al igual que cada hombre es representante de todo otro hombre” (325).²⁴ Cada uno *es* el otro en lo que hace a la esencia común, aunque la realización efectiva de la misma (su autoposición reflexiva) sea parcial para cada miembro y universal para la totalidad socio-económica. “En este caso, el hombre no es representante a través de algo diverso que él imagina, sino a través de lo que él es y hace” (*Ibidem*). Hay reflexión de la esencia (el género hombre) en la apariencia (las funciones sociales, una de las cuales y tan particular como las demás es la adminis-

²³ “Si se plantea correctamente la cuestión, ésta dice solamente lo siguiente; ¿Tiene el pueblo el derecho de darse una nueva constitución? La respuesta debe ser incondicionalmente afirmativa, pues apenas la constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, se vuelve una ilusión práctica. La colisión entre la constitución y el poder legislativo no es más que un *conflicto de la constitución consigo misma*, una contradicción en el concepto de constitución”(260).

²⁴ “En cierta manera, con el hombre pasa lo mismo que con la mercancía. Dado que no viene al mundo con un espejo, ni tampoco como un filósofo fichteano (“Yo soy yo”), en un primer momento el hombre se ve reflejado en otro hombre. Es sólo a través de la relación con el hombre Pablo como con su semejante, que el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Con lo cual, el hombre Pablo en carne y hueso, en su corporeidad paulina, vale para él como forma fenoménica del género humano (*Genus Mensch*)”, *El capital I*, nota 18 a la primera sección (MEW, 23, p. 67).

tracción de las cosas), pero no contradicción ("política", estado, derecho, etc.).

3. A la manera de Hegel, Marx entiende que es en el seno mismo de la formación precedente donde se desarrolla el elemento disolvente que abre el espacio para la formación sucesiva; es decir, el elemento que comparte con lo superado algunos rasgos —si no, no habría colisión—, pero que agudiza hasta tal punto sus contradicciones, que marca el pasaje a la nueva figura. En este caso, el elemento "dialéctico" es el *sufragio universal*, la extensión ilimitada de la capacidad electoral activa y pasiva. El sufragio, en cuanto "relación inmediata, directa, no meramente imaginada sino existente, de la sociedad civil con el estado político" (326), pone fin a esa "permanente universalidad particular" que es la gestión de los asuntos generales *sub specie* de la política. Marx ha rechazado como falsa opción la "participación" que toma a los miembros del pueblo como *individuos* y se limita a discutir el "número" de átomos participantes, o sea que altera la cantidad sin reconocer el pasaje a lo cualitativamente diverso.²⁵ Para que este pasaje tenga lugar, debe agudizarse al máximo la función de un elemento en cierto modo integrado en la dinámica dualista, pero que así desencadena la transición. Una sociedad sin discriminaciones electorales, por "haber realmente puesto su *existencia política* como su *verdadera* existencia, ha puesto simultáneamente como inesencial su existencia civil distinta de su existencia política, y con la caída de uno de los elementos separados cae también su opuesto. La *reforma electoral* es pues la exigencia de disolución del estado político en el interior del *estado político* abstracto, pero es asimismo la exigencia de disolución de la sociedad civil" (326-327).

Son palabras significativas pues enuncian sin ambigüedades el corolario blanquista y *communard* de la argumentación de Marx, que pasará tal cual a sus obras de madurez y luego a la "ortodoxia" respectiva. La conclusión inevitable es, entonces, postular la extinción o fenecimiento del estado (el extremo abstracto) y la desaparición conjunta del otro extremo, la sociedad civil-burguesa (el principio), en cuanto oposición contradictoria en la que se realiza, pero imperfectamente, la *esencia* humana. Hegelianamente se elimina con la mediación la mediación misma, porque la utopía de la transparencia la vuelve innecesaria. Eliminación de la política, reducida a sus proporciones *naturales*: administrar las cosas, no los hombres. "Los franceses modernos

²⁵ "La formación del poder legislativo exige que todos los miembros de la sociedad civil sean considerados como individuos; que se enfrenten realmente como *individuos*. La determinación 'ser miembro del estado' es su 'determinación abstracta', una determinación que no encuentra realización en su realidad viviente" (324). Sin atacar desde otro principio (en el '43: la "democracia") el individualismo básico, se puede llegar a una "totalidad", pero sólo como "pluralidad externa o totalidad de individuos. La totalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real del individuo. La totalidad no es algo a través de lo cual el individuo pierda la determinación de la individualidad abstracta; más bien es el número total de *individualidades*, una individualidad, muchas individualidades, todas las individualidades. Uno, muchos, todos: ninguna de estas determinaciones cambia la esencia del sujeto, de la individualidad" (322).

han concebido esto así: en la verdadera democracia perece el *estado político*. Es lo correcto, en la medida en que, como estado político, como constitución, no vale más para la totalidad" (232). ¿Superación de la abstracción o pérdida de *lo político*, y con ello, del ámbito donde se decide una democracia *imperfecta pero posible*?

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th. W. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Sánchez de Zavala, Madrid 1969.
- Albert, H. (1969): *Per un razionalismo critico*, trad. E. Ricardi, Bologna 1973.
- Astrada, C. (1964): *Dialéctica y positivismo lógico*, Buenos Aires 1964 (2a. edic. aumentada).
- Avineri, S. (1962): "Hegel and Nationalism", en W. Kaufmann (ed.) *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 109 a 136.
- (1968): "Hegel revisited", en A. MacIntyre (ed.) *Hegel. A collection of critical Essays*, Notre Dame-London 1972, pp. 329 a 350.
- (1972): *Hegel's Theory of modern State*, Cambridge 1972.
- Barale, M. (1975): "Oltre Marx. Ragione speculativa e universo borghese", en Bodei-Racinaro-Barale, *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano 1975, pp. 127-218.
- Barcella, F. (1967): "Economia e sociologia nello Hegel jenense", en *Rivista storica del socialismo*, 30, 1967, pp. 1 a 48.
- Basch, V. (1927): *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927.
- Becker, W. (1969): *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart 1969.
- Bedeschi, G. (1973): *Politica e storia in Hegel*, Bari 1973.
- Berti, E. y colaboradores (1977): *La contraddizione*, Roma 1977.
- Bianchi, M. (1972): *La teoria del valore dai classici a Marx*, Bari 1972.
- Bobbio, N. (1966): "Hegel e il giusnaturalismo", en *Rivista di filosofia*, LVII, 1966, pp. 379 a 407.
- (1968): "Sulla nozione di società civile", en *De Homine*, 24/25, 1968, pp. 19 a 36.
- (1970): "Hegel e il diritto", en *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 217 a 249.
- (1971 a): "Studi hegeliani", en Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1971, pp. 165 a 258.
- (1971 b): "Sulla nozione di costituzione in Hegel", en *De Homine*, 38/40, 1971, pp. 315 a 328.
- (1972): "La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio", en *Rivista critica di storia della filosofia*, 27, 1972, pp. 293 a 319.
- (1977): "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", en *Rivista di filosofia*, 7/8/9, pp. 3 a 29.
- Bodei, R. (1972): "Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio", en *Rivista critica di storia della filosofia*, 1972, pp. 435 a 466.
- (1975 a): *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.
- (1975 b): "Hegel e l'economia politica" en Bodei-Racinaro-Barale, *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano 1975, pp. 29 a 70.

- Bourgeois, B. (1969): *La pensée politique de Hegel*, Paris 1969.
- Bruaire, C. (1964): *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964.
- Cassirer, E. (1920): *Il problema della conoscenza nei sistemi post-kantiani* (trad. A. Pasquinelli), Milano 1968.
 – (1946): *The Myth of State*, New Haven-London, 1966.
- Carpio, A. P. (1977): *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires 1977.
- Cerroni, U. (1974): *Società civile e stato politico in Hegel*, Bari 1974.
- Cesa, C. (1970): “Hegel segreto?”, en Cesa, *Hegel filósofo político*, Napoli 1976, pp. 83 a 103.
 – (1971): “Stato e libertà negli scritti politici di Hegel”, en *De Homine* 38/40, 1971, pp. 30 a 48.
 – (1973): “Hegel e la rivoluzione francese”, en Cesa, *Hegel filósofo político*, Napoli 1976, pp. 53 a 81.
 – (1977): “Doveri universali e doveri di Stato. Considerazioni sulla etica di Hegel”, en *Rivista di Filosofia*, 7/8/9, 1977, pp. 30 a 48.
- Colletti, L. (1969 a): *Ideologia e società*, Bari 1969.
 – (1969 b): *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969.
 – (1974): “Marxismo e dialettica”, en Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari 1974, pp. 65 a 113.
 – (1979): *Tra marxismo e no*, Bari 1979.
 – (1980): *Tramonto dell'ideologia*, Bari 1980.
- Consiglio, F. (1969): “Sul pensiero economico di Hegel”, en *Studi Urbinati*, XLIII, 1969, pp. 183 a 242.
- Croce, B. (1905): *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1967.
 – (1913): *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913.
- Chamley, P. (1963): *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris 1963.
 – (1965): “Les origines de la pensée économique de Hegel”, en *Hegel-Studien*, III, 1965, pp. 225 a 261.
 – (1969): “La doctrine économique de Hegel et la conception hegelienne du travail”, en *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969, pp. 147 a 159.
- D'Abbiere, M. (1970): “Alienazione” in *Hegel*, Roma 1970.
- Dazzi, N. (1971): Dazzi-Grillo, “Sulla crisi della filosofia hegeliana: A. Trendelenburg”, en *De Homine*, 38/40, 1971, pp. 393 a 404.
- De Giovanni, B. (1970): *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970.
- Delbos, V. (1940): *De Kant aux postkantians*, Paris 1940.
- Della Volpe, G. (1956): *Logica come scienza positiva*, en *Opere*, Roma 1973, vol. 4, pp. 283 a 532.
- De Negri, E. (1943): *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969.
- De Ruggiero, G. (1947): *Hegel*, Bari 1968.
- D'Hondt, J. (1968 a): *Hegel secret*, Paris 1968.
 – (1968 b): *Hegel en son temps*, Paris 1968.
 – (1977): “Hegel et le socialisme naissant: la misère dans l'abondance”, en *Rivista di filosofia*, 7/8/9, 1977, pp. 49 a 74.
- Di Giovanni, G. (1975): “Reflection and Contradiction”, en *Hegel-Studien*, 8, 1975, pp. 131 a 161.

- Dobb, M. (1973): *La teoría del valor y de la distribución desde A. Smith*, trad. R. Cusminsky, Buenos Aires 1975.
- Dotti, J. E. (1980): *El mundo de J.-J. Rousseau*, Buenos Aires 1980.
- Dubarle, D. (1972): "La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence", en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972, pp. 192 a 222.
- Dujovne, L. (1963): *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*, Buenos Aires 1963.
- Erdmann, J. E. (1896): *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tod*, (Reprint) Stuttgart 1964.
- Euchner, W. (1973): *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Frankfurt 1973.
- Fabro, C. (1969): *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires 1969.
- Feyerabend, Paul (1975): *Wider den Methodenzwang* (vom A. revidierte u. erweiterte Ausgabe), Frankfurt a/M., 1979.
- Findlay, J. N. (1958): *Reexamen de Hegel*, trad. J. García Borrón, Méjico 1969.
- Fleischmann, E. (1964): *La philosophie politique de Hegel*, Paris 1964.
 – (1968): *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968.
- Fulda, H. F. (1968): *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1968.
 – (1980): Fulda-Horstmann-Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Frankfurt 1980.
- Funke, G. (1958): *Gewohnheit*, Bonn 1958.
- Gadamer, H. (1971): *La dialettica di Hegel*, trad. R. Dottori, Torino 1973
- Gardies, J.-L. (1979): "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", en *Hegel et la philosophie du droit*, Paris 1979, pp. 131 a 156.
- Gentile, G. (1913): *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913.
- Gil Cremades, J. J. (1969-1970): "Philosophia practica y Philosophie des Rechts. Sobre tradición y revolución en la filosofía jurídica de Hegel", en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 1969-1970, 9/10, pp. 9 a 30.
- Goldschmidt, W. (1967): *Introducción filosófica al derecho*, Buenos Aires, 1967.
- Grégoire, F. (1958): *Etudes hegelians. Les points capitaux du système*, Louvain 1958.
- Grillo, E. (1971): Dazzi-Grillo, "Sulla crisi della filosofia hegeliana: A. Trendelenburg", en *De Homine*, 38/40, 1971, pp. 393 a 404.
- Gueroult, M. (1971): "Les 'déplacements' (Verstellungen) de la conscience moral kantienne selon Hegel", en *Hommage a J. Hyppolite*, Paris 1971, pp. 47 a 80.
- Guinle, J. P. (1972): "Droit et temps dans la philosophie du droit de Hegel", en *Les Etudes Philosophiques*, 1, 1972, pp. 23 a 38.
- Habermas, J. (1963): "La critica hegeliana della rivoluzione francese", en Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, pp. 175 a 199.
- Hartmann, K. (1976): "Hegel: a non-metaphysical View", en A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of critical Essays*, Notre Dame-London, 1976, pp. 101 a 124.
- Hartmann, N. (1923): *Die Philosophie des Deutschen Idealismus. I: Fichte. Schelling und die Romantik*, Berlin-New York, 1974.
 – (1924): *Die Philosophie des Deutschen Idealismus. II: Hegel*, Berlin-New York, 1974.

- Haym, R. (1857): *Hegel und seine Zeit*, (Reprint) Darmstadt 1962.
- Heiman, G. (1971): "The Sources and Significance of Hegel's corporate Doctrine", en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 111 a 135.
- Henrich, D. (1971): "Hegels Logik der Reflexion", en Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971, pp. 95 a 156.
- (1974): "Formen der Negation in Hegels Logik", en R. P. Horstmann (Hrsg) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1978, pp. 213 a 229.
- Himmer, J. G. (1928): "Wirtschaft und Staat bei Hegel", en *Blätter für Deutsche Philosophie*, II, 1928, pp. 254 a 267.
- Hocevar, R. K. (1968): *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*. München 1968.
- (1973): *Hegel und der Preussische Staat*, München 1973.
- Höhne, H. (1931): "Hegel und England", en *Kant-Studien*, XXXVI, Heft 3/4, 1931, pp. 301 a 326.
- Hook, S. (1965): "Hegel rehabilited", en W. Kaufmann (ed.), *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 55 a 70.
- (1966): "Hegel and his Apologists", en W. Kaufmann (ed.), *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 87 a 105.
- Horstmann, R. P. (1974): "Ueber die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", en M. Riedel (Hrsg), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1975, vol. 2, pp. 276 a 311.
- (1978): (Hrsg) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1978.
- (1980): Fulda-Horstmann-Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Frankfurt 1980.
- Hyppolite, J. (1946): *Génese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1967.
- (1951): "Aliénation et objectivation: à propos du livre de Lukacs sur 'La jeunesse de Hegel'", en Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, vol. 1, pp. 122 a 145.
- (1952): *Logique et existence*, Paris 1961.
- (1955): "Il significato della rivoluzione francese nella Fenomenologia di Hegel", en Hyppolite, *Saggi su Hegel e Marx*, trad. S. Regazzola, Milano 1963, pp. 43 a 78.
- (1968): *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1968.
- Illuminati, A. (1975): *Jean-Jacques Rousseau*, Firenze 1975.
- Ilting, K.-H. (1963-1964): "Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1963-1964, pp. 38 a 58.
- (1971): "The Structure of Hegel's Philosophy of Right", en Pelczynski (edit.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 90 a 110.
- (1973-1974): "Introducciones a los primeros cuatro volúmenes de G. W. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1973-1974.
- (1977 a): "Post-mortem. La filosofia diviene mondana", en Ilting, *Hegel diverso*, Bari 1977, pp. 199 a 230.
- (1977 b): "Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx", en *Rivista di filosofia*, 7/8/9, 1977, pp. 116 a 145.
- Jalley, M. (1974): "Kant, Hegel et l'éthique", en *Hegel et le siècle des Lumières*, (sous la direction de J. D'Hondt), Paris 1974, pp. 149 a 167.
- Kaufmann, W. (1959): "The Hegel Myth and its Method", en W. Kaufmann (ed.), *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 137 a 171.
- (1966): *Hegel. A Reinterpretation*, New York 1966.
- (1970): "Introduction", en Kaufmann (ed.), *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 1 a 9.

- Kelly, G. Armstrong (1969): *Idealism. Politics and History*, Cambridge 1969.
- Kiesewetter, H. (1971): "Hegels ständische Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft", en *Hegel-Jahrbuch 1971*, pp. 76 a 97.
- Klein, A. (1970): "Hegel y la razón dialéctica", en *Cuadernos de filosofía*, 14, 1970. pp. 269 a 287.
- Knox, T. M. (1940): "Hegel and Prussianism", en Kaufmann (ed.), *Hegel's political Philosophy. A Debate*, New York 1970, pp. 13 a 29.
- Koch, T. (1967): *Differenz und Versöhnung*, Gütersloh 1967.
- Königson, M.-J. (1974): "Hegel, Adam Smith et Diderot", en *Hegel et la siècle des Lumières*, (sous la direction de J. d'Hondt), Paris 1974, pp. 51 a 70.
- Kopper, J. (1967): "Reflexion und Identität", en I. Fetscher (Hrsg), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, pp. 207 a 235.
- Kraus, J. (1931): "Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel", en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XXV, 1931, pp. 9 a 34.
- Lakatos, I. (1970): Lakatos-Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1974.
- (1971): *Historia de la ciencia y de sus reconstrucciones racionales*, trad. D. Nicolás, Madrid, 1974.
- Landucci, S. (1978): *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978.
- Lenk, R. (1972): *Vom Widerspruch zur Apologie. Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie*, Frankfurt 1972.
- Leonard, A. (1974): *Commentaire littéraire de la logique de Hegel*, Paris 1974.
- Liebrucks, B. (1966): "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel", en M. Riedel (Hrsg), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1975, vol. 2, pp. 13 a 51.
- López Calera, N. M. (1967-1968): "La dialéctica de la sociedad civil y el derecho en Hegel", en *Anuario de filosofía del derecho*, XIII, 1967-1968, pp. 275 a 284.
- Löwith, K. (1949): *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Buenos Aires 1968.
- (1962): "Hegels Aufhebung der christlichen Religion", en Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart 1966, pp. 54 a 96.
- Lübbe, H. (1967): "Hegel et la société politisée", en *Archives de Philosophie*, XXXI, 1968, pp. 17 a 35.
- Lukacs, G. (1948): *Il giovane Hegel*, trad. R. Sohmi, Torino 1960.
- Maihofer, W. (1969): "Hegels Prinzip des modernen Staates", en M. Riedel (Hrsg), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1975, vol. 2, pp. 361 a 392.
- Marcuse, H. (1932): *L'ontologia di Hegel*, trad. E. Arnaud, Firenze 1969.
- Maspétiol, R. (1967): "Droit, société civil et état dans la pensée de Hegel", en *Archives de philosophie au droit*, XII, 1967, pp. 91 a 130.
- Marx, Karl (1843): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik der Hegelschen Staatsrechts* (#261 - #313), en *Marx-Engels Werke*, Bd. I, Berlin 1973, pp. 201 a 333.
- Marx, Wolfgang (1972): *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart 1972.
- Matassi, E. (1977): *Le 'Vorlesungsnachschriften' hegeliane di filosofia del diritto (le Nachschriften Homeyer, Hotho, K. G. v. Griesheims, D. F. Strauss) nel dibattito sul pensiero politico e giuridico dello Hegel berlinese*, Roma 1977.

- Mctaggart, J. M. E. (1910): *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge 1910.
- Meek, R. L. (1973): *Studi sulla teoria del valore-lavoro*, 2da. ediz. accr., Milano 1973.
- Mehta, V. R. (1968): *Hegel and the modern State*, New Delhi, 1968.
- Meinecke, F. (1922): *Cosmopolitismo e stato nazionale*, trad. A. Oberdorfer, Firenze 1930.
 - (1924): *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, trad. D. Scolari, Firenze, 1970.
 - (1936): *El historicismo y su génesis*, trad. J. Mingarro y T. Muñoz, Méjico 1943.
- Merker, N. (1960): *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961.
 - (1971): *Dialettica e storia*, Messina 1971.
 - (1972): "Logica e filosofia", en *L'opera e l'eredità di Hegel*, Bari 1972, pp. 19 a 31.
 - (1973): "Fragen zur Entstehung der Hegelschen Logik", en I. Fetscher (Hrsg), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, pp. 277 a 290.
 - (1974): "Dialettica hegeliana e miseria tedesca", en Merker, *Marxismo e storia delle idee*, Roma 1974, pp. 235 a 270.
 - (1980): *Hegel. Il dominio della politica*, Roma 1980.
- Méthais, P. (1974): "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", en *Hegel et le siècle des Lumières (sous la direction de J. D'Hondt)*, Paris 1974, pp. 101 a 148.
- Monlond, N. (1961): "Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel", en *Révue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961, pp. 159 a 183.
- Moog, W. (1930): *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. J. Gaos, Madrid 1931.
- Mure, G. R. G. (1940): *An Introduction to Hegel*, Oxford 1970.
 - (1950): *A Study of Hegel's Logic*, Oxford 1967.
- Musgrave, A. (1974): Lakatos-Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1974.
- Napoleoni, C. (1973): *Fisiocracia. Smith, Ricardo y Marx*, trad. D. Bramon y V. Lombart, Barcelona 1973.
- Negri, Antimo (1962): "La tragedia nell'etico", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1962, pp. 65 a 86.
- Niel, H. (1945): *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945.
- Noël, G. (1897): *La logique de Hegel*, Paris 1967.
- Ottmann, H. (1977): *Individuum und Gesellschaft bei Hegel. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin-New York 1977.
- Papa, F. (1973): *Logica e stato in Hegel*, Bari 1973.
- Pelczynski, Z. H. (1971 a): "The Hegelian Concepts of the State", en Pelczynski (ed.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 1 a 29.
 - (1971 b): "Hegel's political Philosophy: some Thoughts in its contemporary relevance", en Pelczynski (ed.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 230 a 241.
- Pelloux, L. (1938): *La logica di Hegel*, Milano 1938.
- Peperzak, A. T. B. (1969): *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969.
- Plamenatz, J. (1971): "History as the Realization of Freedom", en Pelczynski (ed.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 30 a 51.
- Plant, R. (1973): *Hegel*, London 1973.
- Pöggeler, O. (1973): "Philosophie und Revolution beim jungen Hegel", en Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München 1973, pp. 13 a 78.

- Popper, K. (1940): "What is Dialectic?", en Popper, *Conjectures and Refutations*, New York 1968, pp. 312 a 335.
- (1959): *The Logic of scientific Discovery*, London 1968.
- Pucciarelli, E. (1970): "Hegel y el enigma del tiempo", en *Cuadernos de filosofía*, 14, 1970, pp. 257 a 290.
- Racinaro, R. (1972): *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972.
- (1975): "Staatsökonomie e dimensione della politica in Hegel", en *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano 1975, pp. 79 a 126.
- Reck, A. J. (1960): "Substance, Subject and Dialectic", en *Studies in Hegel (Tulane Studies in Philosophy, IX)*, 1960, pp. 109 a 133.
- Regnier, M. (1970): "Logique et théo-logique hégélienne", en *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1970, pp. 193 a 213.
- Reichelt, H. (1972): "Aufsätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel", introducción a G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1972.
- Reyburn, H. A. (1921): *The ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right*, Oxford 1967.
- Riedel, M. (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969.
- (1970): *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied-Berlin 1970.
- (1971): "Nature and Freedom", en Z. Pelczynski (ed.), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971, pp. 17 a 29.
- Ritter, J. (1956): "Hegel und die französische Revolution", en Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, pp. 183 a 255.
- (1966): "Moralität und Sittlichkeit", en Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, pp. 281 a 309.
- Rohrmoser, G. (1961): *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Paris 1970.
- Rohs, P. (1969): *Form und Grund (Hegel-Studien, Beiheft 6)*, Bonn 1969.
- Rosenkranz, K. (1944): *Hegels Leben*, (Reprint) Darmstadt 1969.
- Rosenzweig, F. (1920): *Hegel und der Staat*, 2 Bde, (Reprint) Aalen 1962.
- Rossi, Mario (1970 a): *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano 1970.
- (1970 b): *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano 1970.
- (1974): *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1974.
- Rossi, Pietro (1958): "La dialéctica hegeliana", en *La evolución de la dialéctica*, trad. F. Moll Camps, Barcelona 1971, pp. 197 a 252.
- Salvucci, P. (1966): *La filosofia politica di Adam Smith*, Urbino 1966.
- (1971): *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile*, Urbino 1971.
- Sauter, J. (1928): "Staat und Wirtschaft in den grossen Systemen des Idealismus", en *Blätter für Deutsche Philosophie*, II, 1928, pp. 229 a 253.
- Schacht, R. L. (1976): "Hegel on freedom", en A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of critical Essays*, Notre Dame-London 1972, pp. 329 a 350.
- Schmidt, J. (1976): *Hegels Wissenschaft der Logik*, München 1976.
- Schnädelbach, H. (1971): "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel", en O. Negt (Hrsg) *Aktualität und Folgen Hegels*, Frankfurt 1971, pp. 62 a 84.
- Schröder, W. (1971): "Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs 'bürgerliche Gesellschaft'", en *Hegel-Jahrbuch*, 1971, pp. 133 a 147.

- Schumpeter, J. (1954): *Storia dell'analisi economica*, Torino 1972.
- Schweppenhauser, H. (1971): "Spekulative und negative Dialektik", en O. Negt (Hrsg) *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1971, pp. 85 a 97.
- Sichirofello, L. (1973): *La dialettica*, Torino 1973.
- Solari, G. (1931): "Il concetto di società civile in Hegel", en Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1949, pp. 343 a 381.
- Stace, W. T. (1924): *The Philosophy of Hegel*, (Reprint) New York 1955.
- Stern, A. (1970): "Hegel conservador revolucionario", en *Diálogos*, 20, 1970, pp. 289 a 328.
- Steisand, J. (1968-1969): "Hegel und die soziale Wandlungen seiner Zeit", en Streisand, *Kritische Studien zum Erbe der Deutschen Klassik*, Berlin 1971, pp. 91 a 100.
- Ströker, E. (1976): *Wissenschaftsgeschichte als Herausforderung*, Frankfurt 1976.
- Suppe, F. (1974): *La estructura de las teorías científicas*, trad. P. Castillo y E. Rada, Madrid 1974.
- Taylor, C. (1975): *Hegel*, Cambridge 1975.
- Theunissen, M. (1978): *Sein und Schein*, Frankfurt 1980.
- (1980): Fulda-Horstmann-Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Frankfurt 1980.
- Topitsch, E. (1974): "Zur Kritik der dialektischen Vernunft", en G. K. Kaltenbrunner (Hrsg), *Plädoyer für die Vernunft*, München 1974, pp. 21 a 42.
- (1981): *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, (2. erweiterte Auflage), München 1981.
- Valentini, F. (1968): "Aspetti della società civile hegeliana", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XLVII, 1968, pp. 92 a 112.
- (1971): "Hegel e la moralità", en *Giornale critico della filosofia italiana*, L, 1971, pp. 468 a 489.
- Vanni Rovighi, S. (1974): *La 'Scienza della logica' di Hegel*, Milano 1974.
- Veca, S. (1975): "Nodi: Smith, Ricardo, Hegel", en *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano 1975, pp. 9 a 28.
- Vera, A. (1874): *Logique de Hegel*, (Reprint) Bruxelles 1969.
- Verra, V. (1972): "Metodo dialettico, sistema speculativo e sviluppo storico della filosofia", en *L'opera e l'eredità di Hegel*, Bari 1972, pp. 107 a 119.
- Villey, M. (1971): "Le droit romain dans la philosophie de Hegel", en *Archives de philosophie du droit*, XVI, 1971, pp. 275 a 290.
- Virasoro, M. A. (1932): *La lógica de Hegel*, Buenos Aires 1932.
- Wahl, J. (1929): *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. F. Occhetto, Milano 1971.
- (1969): *La logique de Hegel comme phénoménologie*, Paris 1969.
- Walsh, W. H. (1969): *Hegelian Ethics*, London 1969.
- Weil, E. (1950): *Hegel et l'état*, Paris 1970.
- Wildt, A. (1971): "Hegels Kritik des Jakobinismus", en O. Negt (Hrsg), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1971, pp. 269 a 296.

INDICE

PRIMERA PARTE: DIALECTICA	11
CAPITULO I: DUALISMO Y MEDIACION	13
I. Planteo introductorio	13
1. Lo "jurídico" en Hegel	13
2. Lógica y política	14
II. Escisión y conciliación	15
3. Lo particular y lo universal	15
4. La "conciliación" y la historia	17
5. La mediación especulativa	18
III. Mediación y conocimiento científico	19
6. Carácter discursivo del proceso gnoseológico	19
7. Prioridad de lo particular	20
8. Prioridad de lo universal	21
9. Parte y todo	25
IV. Proyección de este planteo	26
10. Hombre y naturaleza	26
CAPITULO II: EL PENSAMIENTO ANTE LA OBJETIVIDAD	29
I. El "saber inmediato" y la mediación insuficiente del entendimiento ..	29
11. Jacobi y la "inmediatez" del saber	29
12. La metafísica pre-kantiana	32
13. La evaluación hegeliana	33
II. La polémica contra el entendimiento	35
14. Empirismo y criticismo	35
15. La exigencia kantiana de mediación o "síntesis"	36
16. Evaluación hegeliana de la doctrina crítica	38
III. La aceptación de lo contingente como único contenido que lo "absoluto" sabe darse	42
17. Críticas hegelianas al "saber inmediato"	42
18. La crítica de Hegel al "formalismo" moral kantiano	43
19. Vacuidad y tautología del imperativo	46
20. Moral y derecho	48

CAPITULO III: MEDIACION E IDEALISMO	53
I. La mediación especulativa (1)	53
21. La “deducción” de lo particular	53
II. La mediación especulativa (2)	55
22. Significado general del proceso	55
23. Ser y pensamiento: prueba ontológica y razón idealista	57
24. La mediación que se elimina a sí misma	62
III. La realización del idealismo	65
25. La dialéctica de la materia y la contradicción	65
26. Dialéctica e idealismo: la disolución de lo finito	70
IV. Evaluación	74
27. La “totalidad”	74
28. Necesidad de la esencia	75
 CAPITULO IV: LA REFLEXION (1)	 77
I. El camino lógico hacia la esencia	77
29. Pasaje del ser a la esencia	77
II. La reflexión	79
30. La negatividad propia del movimiento esencial	79
31. Alteridad y ser-puesto	81
III. El poner-presuponer	82
32. La “reduplicación”. La pureza y el movimiento de la Idea	82
33. Críticas de Trendelenburg	85
34. Críticas de Feuerbach y de Marx	89
35. Idealidad del ser y la Doctrina de la esencia	93
 CAPITULO V: LA REFLEXION (2)	 95
I. Las esencialidades	95
36. Las determinaciones de la reflexión	95
37. La contradicción como culminación de la dialéctica de las determinaciones reflexivas: el pasaje al fundamento	97
II. El concepto y el silogismo	100
38. La universalidad “subjetiva” del concepto	100
39. El silogismo como modelo de la eticidad	102
 CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE	 105
40. El saber absoluto y la crítica al entendimiento	105
41. Innatismo y dialéctica	107
42. El “contenido” de la Idea	109

SEGUNDA PARTE: DERECHO	111
CAPITULO VI: LA FILOSOFIA DEL DERECHO	113
I. El universo jurídico	113
43. La ciencia del derecho	113
44. Estructura general de los <i>Grundlinien</i>	114
II. La mediación ética	116
45. Propiedad privada y estado ético	116
III. Primera aproximación a la “deducción” del estado	120
46. La mediación especulativa en el mundo jurídico	120
CAPITULO VII: LA SOCIEDAD CIVIL (1). HEGEL y LA ECONOMIA POLITICA	125
I. La superación del “platonismo político”	125
47. Significado sistemático de la “sociedad civil” hegeliana	125
48. El individualismo y el principio de la personalidad	127
II. El “sistema de las necesidades”	130
49. El trasfondo histórico	130
50. La dialéctica de las necesidades	131
51. El reconocimiento de la subjetividad	133
III. Hegel y la Economía política clásica	134
52. Importancia del tema	134
53. La recepción de la ciencia económica en la elaboración del sistema	136
IV. Conceptos fundamentales de la “descripción fenomenológica” de lo económico	138
54. Racionalidad de la ciencia económica	138
55. La necesidad natural y el egoísmo	141
56. Cultura y trabajo	142
V. Los límites de la Economía política	145
57. Valor, dinero y precio según Hegel	145
58. Los aspectos negativos de la sociedad civil	155
59. El rechazo hegeliano del “fastidio moral” del entendimiento	157
CAPITULO VIII: LA SOCIEDAD CIVIL (2). LAS INSTITUCIONES DE LA MEDIACION	159
I. Los estamentos	159
60. La Idea como sujeto de la división social	159
61. La estructura estamental	162

II. Las instituciones socio-políticas de la sociedad civil	163
62. Especificidad de la <i>bürgerliche Gesellschaft</i> hegeliana	163
63. La administración de la justicia	164
64. El poder de policía y la regulación del movimiento económico	165
65. <i>Caritas</i> medieval y corporaciones éticas	168
66. La función corporativa: integración del individuo en la universalidad	170
67. La exigencia de una esfera superior	172
CAPITULO IX: LA MEDIACION EN EL ESTADO (1). EL PODER LEGISLATIVO	175
I. La deducción especulativa del estado	175
68. El presupuesto lógico-metafísico	175
69. La constitución	177
II. La función legislativa	178
70. Composición del poder legislativo	178
71. El elemento representativo o estamental	179
72. Los senadores natos y los diputados de la sociedad civil	180
III. La dialecticidad del <i>Stand</i>	181
73. Lo privado y lo público	181
74. Dualismo entre lo civil y lo político	184
75. Carácter deóntico de la conciliación hegeliana	187
76. Breve <i>excursus</i> sobre las primeras respuestas críticas al hegelianismo	192
77. El "economicismo" hegeliano	195
CAPITULO X: LA MEDIACION EN EL ESTADO (2) EL PODER DEL PRINCIPE Y EL PODER GUBERNATIVO	197
I. La monarquía constitucional	197
78. El monarca y la soberanía	197
79. La encarnación de la Idea en el monarca hereditario	200
80. La voluntad del príncipe	203
II. La burocracia y el "retorno" a la sociedad civil	206
81. La "subsunción" de lo particular bajo lo universal	206
82. El patriotismo	208
83. La organización de la vida "de abajo"	209
CAPITULO XI: LIBERTAD Y ETICIDAD	211
I. La libertad en su "concepto"	211
84. El <i>ethos</i> y la "segunda naturaleza"	211

85. La dialéctica del Yo-voluntad	213
86. Libertad e idealismo	214
II. La libertad en su "existencia"	216
87. Rasgos generales del movimiento	216
88. Crítica a la libertad intelectualista (Rousseau, la revolución francesa, Kant)	217
89. Las "fuerzas éticas" y las instituciones organicistas como <i>para-sí</i> de la libertad "racional"	222
90. Deber y derecho: "la organización del concepto de libertad" . . .	224
CONCLUSION	227
91. La dialéctica	227
92. El proyecto ético-político	229
APENDICE: "EL HIERRO DE MADERA"	231
BIBLIOGRAFIA	259

La necesidad, siempre presente en el mundo contemporáneo, de una reflexión sobre las normas, el estado y la política, que tenga en cuenta los cambios históricos y que escape a la rigidez de los sistemas y a lo efímero del acontecimiento, encuentra en la obra de Hegel un marco de referencia ineludible y un centro generador de polémicas. En ella la simetría entre lógica y política no es meramente formal. Ambas esferas conforman, en su homogeneidad, una unidad de inspiración totalizante que determina su conexión recíproca, la interrelación de sus figuras internas y los correspondientes pasajes dialécticos. La *Ciencia de la lógica* converge así en la *Filosofía del derecho* para fundamentar e iluminar el sentido de la doctrina política hegeliana. Precisamente la mediación entre lo particular y lo universal constituye la estructura teórica que sostiene el discurso hegeliano en el ámbito iusfilosófico y, en consecuencia, el esquema metafísico que debería garantizar la "conciliación" entre sociedad civil (el principio del individualismo y la propiedad privada) y el estado (la eticidad realizada). Pero la dialéctica propuesta como esquema interpretativo, revela su incapacidad para mediar entre razón e historia: el curso histórico efectivo —el dualismo entre lo público y lo privado, que Hegel teoriza acertadamente en la base misma de su proyecto— obedece a una lógica distinta, y la conciliación auspiciada permanece confinada en la teoría sin que pueda demostrarse su asidero en la realidad. No menos fallido resulta el esfuerzo del joven Marx por recuperar un presunto núcleo racional de la dialéctica, en su intento por construir una ciencia de lo social, recurriendo a la herencia hegeliana.

Jorge Eugenio Dotti, doctor en filosofía por la Universidad de Roma, es actualmente profesor en la Universidad de Buenos Aires y miembro de la Carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado diversos trabajos sobre temas de su especialidad (Kant, el idealismo alemán) y *El mundo de J. J. Rousseau*.