

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escuela de Postgrado



«Subjetividad, sociedad civil y la posibilidad de una ética para los tiempos modernos. Una interpretación de la «Filosofía del Derecho» de Hegel»

**Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía
Presentada por el alumno Fabrizio Arenas Barchi**

2011

Agradecimientos

A Ciro Alegría Varona, quien me guió en esta dura empresa, le agradezco su confianza inagotable en mí y en mi trabajo; de esa confianza se nutrió mi propia confianza. A Javier Monroe tengo que agradecer su amistad única e invaluable, su presencia decidida, su apuesta, su apoyo, todo este largo tiempo vivido. A Rosario Olivares le agradezco su firmeza y cariño, su palabra, su silencio, su mirada. A mis padres y a mis hermanos tengo que agradecerles la tierra y la sangre, la madera a tallar. A los profesores de la especialidad de filosofía y a la Pontificia Universidad Católica del Perú les agradezco el haber sido parte importante de mi hechura como filósofo e intelectual, en ellos y en ella encontré un qué y un hacia dónde. A Vicente Santuc tengo que agradecer sus palabras sentidas, su hondura y su paz, me acompañaron tanto durante aquellos tiempos en los que buscaba sin poder encontrar; y a Vicente Santuc también tengo que agradecerle porque suya fue —y esto no es poca cosa— la recomendación de que me interesase en la «Filosofía del Derecho» de Hegel. A mis amigos queridos les agradezco la amistad, la comunidad en las luchas emprendidas, en las batallas ganadas y, más aún, en las pérdidas.

A Lestrigones y a Cíclopes
o al airado Poseidón nunca temas,
no hallarás tales seres en tu ruta
si alto es tu pensamiento y limpia
la emoción de tu espíritu y tu cuerpo

Konstain Kavafis, “Ítaca” [fragmento].
En: *Poesías completas*, Madrid: Hiperión, p.46

Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y la moralidad.

(G.W.F. Hegel, 1980: 79)

Contenidos

Introducción

1 El problema moderno de la subjetividad y la crítica de Hegel al iusnaturalismo

1.1 Hegel, los tiempos modernos y el problema de la subjetividad

1.2 Hegel y la crítica al iusnaturalismo moderno

1.2.1 La crítica de Hegel al iusnaturalismo hobbesiano

1.2.2 La crítica de Hegel a la fundamentación moral kantiana

2 El concepto de ‘voluntad’ en «la Filosofía del Derecho de Hegel» y el sentido de lo ético como «forma racional de vida»

2.1 El concepto de ‘voluntad’: la singularidad (*Einzelheit*)

2.2 La dialéctica de la voluntad finita o la crítica a la libertad como arbitrio

2.3 Lo universal como forma institucionalmente organizada de vida

3 La subjetividad de la sociedad civil y «el retorno de lo ético» a la «desventurada» vida social moderna: problema, relación y posibilidad

3.1 El concepto de tránsito de la sociedad civil al Estado: su problemática

3.2 La dialéctica de la sociedad civil

3.3 La subjetividad y el significado de la *Bildung*: el retorno estratégico de lo ético

3.4 El Estado como «lo universal» y la subjetividad de la sociedad civil: posibilidad y sentido de una ética para los tiempos modernos

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

Los tiempos contemporáneos le han dado la razón a Hegel en su diagnóstico de las tendencias principales de la vida social moderna. Dejada a su autorregulación, la moderna economía de mercado ha ofrecido (y aún ofrece), a los agentes privados, la posibilidad de obtener altísimas tasas de ganancia, pero, al mismo tiempo, ha expuesto a las sociedades modernas a una preocupante inestabilidad y precariedad socioeconómica. Por lo pronto, la reciente crisis global ha obligado a los Estados a controlar el mercado de una forma que hasta hace algunos años era condenada por ser contraproducente para el crecimiento económico y el progreso social de un país.

En efecto, el despliegue del libre mercado ha permitido no solo contemplar sino experimentar una crisis que ha puesto en cuestión la solidez de la economía mundial e incluso la propia continuidad de esta en sus actuales condiciones. Pero tan graves como el despliegue de la precariedad sistémica de la economía mundial han sido la vileza y el egoísmo, inaudito, que han mostrado reconocidos agentes del mercado mundial en el objetivo de maximizar sus beneficios económicos. Así pues, el imperio irrestricto del libre mercado y de la sociedad de consumo ha instaurado, como predominante, una sentido de la vida práctica que se define por el éxito personal en el mercado, para la cual la alteridad y la institucionalidad social y política se conciben como instrumentos de sus propósitos.

Dentro de esa concepción de la vida práctica, llevada a su extremo, perjudicar a otros individuos o sectores sociales, y a las propias instituciones del Estado de derecho, bien podría valer si el resultado es el éxito económico. Esta ética, que reduce el éxito de un agente social a su mera dimensión particular, resulta muy problemática, más aún cuando los problemas que genera la modernización y la sociedad de consumo (la crisis medioambiental, por ejemplo) afectan, en la actualidad, al conjunto de la humanidad. Dadas las actuales condiciones, no parece haber salida viable para la época actual si no se superan las concepciones de la vida práctica que fundan la praxis en un sentido privado de la libertad y el bienestar.

De esta forma, el devenir actual del mundo se ha constituido en la confirmación de la idea de Hegel de que la inmensa capacidad de las sociedades modernas para generar riqueza se manifiesta, en su inverso, es decir, en la producción irreprimible de precariedad institucional, pobreza y marginalidad social. Precisamente, en la *Filosofía del Derecho*¹, Hegel (1999a) expone su crítica a la inmediatez de la conciencia de sí que se objetiva por medio del despliegue, en la sociedad civil, de los agentes sociales concebidos como «particularidades independientes» (§187), es decir, como actores guiados por sus arbitrios y, por lo tanto, por fines privados y *por sí* excluyentes.

Hegel comprendió que el desarrollo irrestricto de la libertad subjetiva o del arbitrio significaban problemas para la época moderna. De hecho, las consecuencias del arbitrio de unos en la moderna economía de mercado, tan estrechamente articulada (y hoy mundializada), las termina experimentando el conjunto de los agentes inmersos en el sistema. Con ello, se afectan las condiciones básicas que permiten a la sociedad ser un orden de derecho y libertad.

Frente a las tendencias centrifugas y disolventes de la sociedad civil moderna, Hegel planteó la necesidad de que la dinámica social moderna se organizara éticamente. La idea era que sus tendencias primarias fueran racionalizadas, concibiéndose, entonces, como momentos del despliegue de un fin universal concreto al que concibió como Estado. Frente a esta concepción ética, la pregunta que surge inmediatamente es la de qué justificación podría tener para el agente privado y su búsqueda de beneficio personal asumir como su fin último la conservación y realización de institucionalidad social y política.

El institucionalismo ético de Hegel ha sido y es objeto de polémica y de duras críticas por parte de diversos especialistas. En efecto, autores como Jürgen Habermas (1980; 1991), Isaiah Berlin (2004) o Karl-Heinz Ilting (1989) han criticado duramente, y de distintas formas, la idea de Hegel de poner como fin de la praxis de los individuos la voluntad del Estado. Lo común a estas críticas se centra en la idea que el institucionalismo ético de Hegel justifica la eliminación de la libertad de los modernos, es decir, de la libertad entendida como autonomía de la subjetividad, y

¹ El título completo de la obra, traducido al castellano, es *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. A lo largo de esta investigación se la denominará como *Filosofía del Derecho*.

la reemplaza por el desarrollo de una razón institucional, frente a la cual los individuos solo les queda adscribirse acríticamente o subordinarse.

El problema entorno al que gira la polémica sobre el institucionalismo ético de Hegel es, entonces, el de la relación que este establece entre el principio de la subjetividad y la sustancia ética o eticidad. De la respuesta a ese problema depende si se puede considerar o no a la ética institucionalista de Hegel como una fuente legítima de conocimientos para la investigación sobre la ética y la vida práctica contemporánea.

Precisamente, esta investigación se ha propuesto tomar parte en el debate sobre la legitimidad y el valor heurístico del institucionalismo ético que Hegel expone en la *Filosofía del Derecho*. Concretamente, el presente trabajo sustentará una interpretación del papel y el significado que cobra la subjetividad en el concepto de sociedad civil de Hegel y demostrará que el despliegue conceptual de la libertad subjetiva —expuesto por la *Filosofía del Derecho* de Hegel— permite pensar una vida social moderna éticamente determinada y articulada, sin que ello signifique la disolución de aquella libertad por parte de una autoritaria razón institucionalista.

Esta investigación sostiene que la ética expuesta por Hegel muestra todo su valor heurístico al comprenderla desde la lectura que él tiene de las tendencias primarias de la vida social moderna. En este sentido, esta investigación propone reflexionar sobre la relación que Hegel establece entre libertad subjetiva e institucionalidad civil por medio del análisis del concepto de sociedad civil que propone en su *Filosofía del Derecho*.

Para exponer y fundamentar la interpretación propuesta, esta investigación se ha organizado en tres capítulos. El primero analiza la crítica de Hegel al iusnaturalismo moderno y al modo como este concibe la subjetividad en su relación con los productos de su acción. Se trata de un punto de partida necesario, dado que la fundamentación ética de Hegel se presenta como la superación de lo que él considera las debilidades del pensamiento iusnaturalista moderno. Así pues, las preguntas que quedan pendientes al final del primer capítulo de esta investigación son básicamente las siguientes: ¿en qué consiste la respuesta que Hegel elabora en la *Filosofía del Derecho* a los problemas de las fundamentaciones prácticas iusnaturalistas?, ¿cómo supera dicha

respuesta las tensiones persistentes en el iusnaturalismo moderno entre fundamentación de la libertad y la acción en el mundo?, y ¿de qué manera la superación propuesta por el Hegel de la Filosofía del Derecho resulta útil para elaborar una concepción de la vida ética para los tiempos modernos?. .Son estas preguntas las que conducen al segundo capítulo que desarrollamos en esta tesis.

Nuestro segundo capítulo aborda la conexión entre la ética institucionalista de Hegel y la libertad subjetiva por medio del exámen del concepto de voluntad desarrollado por Hegel al inicio de su *Filosofía del Derecho*. Mediante el despliegue del concepto de voluntad Hegel aborda el problema de la realización de la libertad partiendo de la dicotomía iusnaturalista entre la libertad como condición interior de la voluntad y la realización u objetivación de la voluntad), ahí Hegel sustenta que tal dicotomía es una apariencia, pues ambos términos son momentos del progreso de una misma *Razón*. El capítulo se enfoca, entonces, en entender ese movimiento de superación de la contradicción entre libertad en sí y realización en el mundo, determinando el sentido de esa conexión y el significado que toma ahí la voluntad subjetiva (*finita*) y su despliegue, entendido este último por Hegel como un proceso de formación (*die Bildung*), social, política y jurídicamente determinado e instituido.

El examen del concepto de voluntad hegeliano nos permitirá obtener las claves para analizar el concepto de sociedad civil de Hegel y para comprender el significado que la subjetividad toma al interior de aquel concepto. Sobre la base del análisis y comprensión del significado de la subjetividad de la sociedad civil es que, el tercer capítulo expone y fundamenta una interpretación de la conexión interna entre subjetividad de la sociedad civil y la eticidad entendiéndola como «reingreso de lo ético» a la vida social moderna», bajo la forma de «bien común». Ahora bien, lo que se sostiene aquí es que este «retorno de lo ético a la «desventurada» sociedad civil moderna no debe ser entendido como el resultado de la mera imposición de un mandato estatal sino que es posible entenderlo, desde la obra de Hegel, como un producto de la actividad subjetiva y del esfuerzo personal por obtener éxito y bienestar. Este es —como ya se ha adelantado— el *quid* de la presente investigación.

En efecto, lo que se sostiene aquí, en concreto, es que la narrativa hegeliana sobre el despliegue de la subjetividad de la sociedad civil expone un sentido de formación de la subjetividad que no se reduce al aprendizaje de las buenas costumbres sociales y de los deberes civiles, más bien nos señala que la experiencia de las contradicciones desplegadas por la vida social moderna posibilita al individuo comprender que para alcanzar *su* propio bienestar y realizar *su* libertad es necesario que supere todo punto de vista particular excluyente, encontrando en los otros, en tanto que otros, su propia Razón, en el sentido de una razón articuladora, en tanto universal pero a posteriori.

Siendo consecuentes con Hegel y su sistema, el encuentro del individuo en la alteridad no puede ser entendido como un “encuentro inmediato”. La autocomprensión y autorealización del “yo como un nosotros y del nosotros como un yo” tendrá necesariamente el carácter de una identidad que se realiza como tal *a posteriori*. Esto significa que tal identidad tendrá que ser resultado de un esfuerzo conjunto (del trabajo de todos y de cada quién) por superar (enfrentar) como sociedad la inherente tendencia moderna a la producción de contingencias (crisis económicas, otros riesgos sociales, desgracias personales, etc.); contingencias que, por definición, se le presentan al individuo particular bajo la forma de una fuerza exterior que no es capaz de controlar por sí mismo, sometiendo a aquel a la heteronomía de su razón.

Como se puede colegir de lo dicho, el tercer capítulo es el centro de esta investigación, pues contiene sus afirmaciones y conclusiones principales. No obstante, el tercer capítulo será sucedido por una sección final que sintetizará las principales conclusiones de esta investigación, destacando los principales hallazgos y argumentos propuestos aquí.



Capítulo 1

El problema moderno de la subjetividad y la crítica de
Hegel al iusnaturalismo

1.1. Hegel, los tiempos modernos y el problema de la subjetividad

A finales del siglo XVIII se consumaba, en Europa occidental, la crisis de la vieja sociedad feudal. El vínculo social feudal —basado en relaciones de señorío y servidumbre, y en jerarquías estamentales— daba paso a una nueva forma de articulación social. Esta tenía entre sus bases el principio de la igualdad y la libertad de los hombres en cuanto tales.

Este cambio de época, como es bien sabido, fue fruto de un proceso que se inicia mucho antes del siglo XVIII, y al cual contribuyeron una multiplicidad de factores socioculturales, económicos y políticos. Entre ellos se pueden contar la Reforma protestante (y las luchas sociales y políticas que surgieron con ella); los desarrollos intelectuales y técnicos del Renacimiento, y luego de la Ilustración; y, por supuesto, la expansión y consolidación de la lógica mercantil capitalista, como núcleo de la naciente organización socioeconómica moderna, y de la articulación de una economía mundial, hegemonizada por las nacientes sociedades capitalistas.²

Como toda crisis sistémica, la del orden feudal europeo supuso la debacle de las fuentes de legitimidad y de sentido de la reproducción social. Estas razones se encontraban objetivadas en un orden institucional que, entre otras cosas, legitimaba el control privativo de los asuntos de Estado por parte de un estamento social (la nobleza) y subordinaba a los otros a la voluntad de aquel.

La jerarquización social del orden feudal, que tenía en el Estado absolutista su última manifestación institucional (Anderson, 2005), se expresaba en una concepción de la naturaleza humana que —grosso modo— anclaba al ser humano, y su valor social, a la filiación sanguínea (a qué familia se pertenecía), en una organización del mundo que se consideraba, además, como la voluntad divina. Desde este punto de vista, el orden feudal, y sus instituciones, no tenía necesidad alguna de legitimar su propia racionalidad frente a quienes regía, puesto que se autorrepresentaba en un sentido pleno como el «orden de las cosas»

² Todavía a finales del siglo XVIII, Inglaterra era, según Erick Hobsbawm (1977), el único Estado europeo que podía considerarse socialmente organizado por la lógica mercantil-capitalista. No por nada, Inglaterra es la sociedad en la que se produce la llamada revolución industrial. No obstante, fue cuestión de algunas décadas para que la economía mercantil-capitalista se consolidara como uno de los pilares de la articulación social en países como Francia, Alemania u Holanda.

La necesidad de argumentar o fundamentar, de demostrar universalmente con razones, era cuestión, eminentemente, del oficio del filósofo. No obstante, el desarrollo de la técnica exigió que en este campo también fuese necesario demostrar la utilidad de los nuevos instrumentos y conocimientos. Con la época moderna, la vida social y política europea pone, en el centro de su reproducción, esta necesidad de exponer la racionalidad de sus instituciones y normas.

En efecto, el largo proceso europeo de secularización de las instituciones y relaciones sociales, económicas y políticas implicó —entre otros cambios— que los hombres dejaran de representarse definidos inmediatamente por un orden socialmente preestablecido. Esta situación se expresa en la necesidad radical que acusaba la época moderna de «empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos»(Descartes, 1967: 216).

«La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma* (Habermas, 1989: 18). En este sentido, la modernidad vive el problema de producir los nuevos principios normativos a partir de los cuales determinar la eficacia y legitimidad de sus sistemas sociales. Además, este problema involucra en un sentido fundamental «[...] la pretensión de representar y poder representar una ruptura radical con la tradición [...]» (Habermas, 1989: 18).

La naturaleza de los modos de organización social y de producción de conocimiento nacidos de la modernidad (hasta el día de hoy) da cuenta del profundo impacto que causó la mencionada ruptura respecto a la adscripción «antigua» a fuentes de sentido acríticas—como las llamaba Max Weber (1974)— «principios irracionales» (p. 1062). En efecto, con el advenimiento de la modernidad, la sistemática revisión y justificación técnica o científica (racional) de los conocimientos, normas e instrumentos se convirtió en un principio clave de la eficacia y legitimidad de estos. Someter lo dado a revisión y justificación se volvió norma, no solo para el filósofo sino para el conjunto de las instituciones sociales y políticas:

[...] sólo en la era de la modernidad se radicaliza la revisión de la convención para (en principio) aplicarla a todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la intervención tecnológica en el mundo material [...] lo que es característico de la modernidad [...] [es]

la presunción de reflexión general en la que [...] se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la reflexión en general. (Giddens, 1999: 46).

Si bien Anthony Giddens (1999) observa que en todas las épocas y sociedades encontramos formas de «control reflexivo de la acción», ya que «todos los seres humanos se mantienen rutinariamente en contacto con fundamentos de lo que hacen, como elemento esencial del mismo hacer» (p. 45), él mismo subraya que la modernidad es la época que funda la eficacia de los sistemas sociales en la actividad reflexiva (desanclada de la tradición y convertida en racionalidad científico-crítica).

Debido a esta condición, los modos de organización modernos se han caracterizado —hasta el día de hoy— por la necesidad de legitimar incesantemente la validez de sus criterios y contenidos normativos. Pero, más radicalmente, al haber perdido la «seguridad» de la tradición y la autoridad como fuentes de sentido y organización, la misma eficacia de la reflexividad crítica se volvió —necesariamente— objeto de su propio juicio.³ Esta necesidad que acusan los sistemas modernos es lo que Habermas (1989) llama «necesidad de autocercioramiento» de la modernidad (p. 18).

Esta organización «racional» de la vida le proporcionó a los sistemas modernos un dinamismo y un poder expansivo y comprensivo que ninguna época o forma social poseyó. Dicho poder se ve expresado en el intenso desarrollo de las ciencias y la técnica, y por supuesto, en el hecho de que los sistemas sociales modernos (en sus formas más tardías o contemporáneas) han consolidado su «mundialización». Sin embargo, al mismo tiempo que la ruptura moderna con las formas antiguas de representación del sentido está ligada a la eficacia (y al predominio global) del modo

³ El papel fundamental que juega la reflexividad en la racionalización de los sistemas y, por supuesto, de las mentalidades de los hombres modernos es mostrado por Max Weber en sus estudios sobre el «racionalismo occidental». Al hablar de la economía moderna, Weber (1984) define el racionalismo occidental como «[...] un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites “orgánicos” naturalmente dados de la persona humana en que se hallaba encerrado, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos» (p. 82). Entonces, el desarrollo moderno de la economía involucra, por un lado, el desanclaje experimentado por los sistemas e individuos modernos respecto a las prácticas y contenidos normativos basados en la tradición, de tal forma que ambos (sistemas e individuos) dejan de representarse como si el sentido tradicional de la vida fuese una extensión «orgánica» de sí mismos. Por otro lado, involucra la organización científica de todo su proceso, que no es otra cosa sino la manifestación de esta razón que se ha desvinculado de la tradición como fundamento y que tiene su sustento último en este ejercicio de la reflexividad.

moderno de racionalización del mundo, ella es causa de la inestabilidad y la fragmentación ética que acusa esta época.

Efectivamente, los tiempos modernos se han caracterizado porque en ellos —como nunca antes en la historia— se han desarrollado múltiples perspectivas que pretenden determinar lo que son (o deberían ser) los principios normativos y procesos que organizan y justifican la actividad humana en sus diversas formas. Ahora bien, una cuestión significativa de la vida social moderna es que tales fundamentaciones éticas no han sido tema de discusión puramente académica. Por el contrario, «en el mundo moderno las fundamentaciones racionales se han convertido en fuerzas encontradas, poderes éticos que luchan unos contra otros» (Alegría, 2003: 89).

Particularmente desde el siglo XX, las fundamentaciones racionales exponen su capacidad para organizar la praxis de los hombres hasta el punto de polarizar el mundo en dos bloques ideológicos bajo la forma de ideologías (con fisuras internas al interior de cada uno, por supuesto). Sin duda, la modernidad es una época que tiene como una de sus tendencias principales objetivarse como un orden social marcado por la fragmentación ética. Lo llamativo de esta tendencia es que al mismo tiempo que los sistemas e instituciones modernas se han expandido por todo el mundo, configurando un sistema mundial propiamente dicho, la fragmentación del interés y las ideas de bien (y la tendencia a colisionar de estas «particularidades») se ha agudizado.

En los tiempos contemporáneos, como nunca antes, los problemas de unas sociedades, de unos sectores sociales e, incluso, de algunos individuos particulares devienen casi inmediatamente en problemas de los demás, y sin embargo, no se está si quiera cerca de tener respuestas para articular las particularidades en torno a razones prácticas efectivamente vinculantes. Esta tensión entre cohesión social y fragmentación es determinante en las sociedades modernas.

Las sociedades propiamente modernas se despliegan como un tramado de relaciones necesarias y estrechas entre los actores que las conforman. Un proceso determinante en esta articulación es el sistema de relaciones mercantil-capitalista. En efecto, las relaciones de lo que comúnmente se conoce como «mercado» son lo que está a la base de la cohesión social moderna. Pero el

mercado no debe entenderse solamente como un espacio de relaciones puramente económicas sino como uno en el que se forman sujetos sociales en las condiciones adecuadas para actuar como «agentes del mercado».

La constitución de la lógica mercantil-capitalista como un organizador social central implicó, sin duda, un proceso civilizatorio, en el sentido de que su predominio fue de la mano con transformaciones en las estructuras sociales, en los patrones de conducta y en el imaginario de los hombres. Esta institucionalización de la autonomía individual era simplemente imposible de pensar en el orden feudal europeo.⁴

En pocas palabras, el «proceso civilizatorio» que supuso la instauración de la modernidad apuntaba y apunta, aún, a producir actores sociales individuales, en el sentido de actores autocentrados y autocoactivos (Elias, 1989: 488), y que experimentan y representan sus vidas como proyecto, es decir, como creación propia. De este modo, la creación de una sociedad como una trama de relaciones necesarias entre individuos particulares ha supuesto, al mismo tiempo, la formación de estas particularidades en contenidos socioculturales homogéneos. En otras palabras, esta formación no es, al menos formalmente, privativa de un sector social determinado.⁵

En las sociedades donde se ha generalizado eficazmente esta racionalización de las relaciones entre los actores sociales, se puede apreciar con claridad como, por ejemplo, la conducta de los individuos tiende a ser más previsible y más homogénea. En otras palabras, el vínculo social en los tiempos modernos no es meramente formal o externo a los individuos. Sin embargo, las sociedades modernas producen, al mismo tiempo, sujetos sociales autocentrados e individuales,

⁴ En todo caso, representaciones próximas a esa concepción de la vida en la sociedad europea feudal tardía habría que haberlas buscado en los burgos, allí donde se encontraban hombres que se sostenían gracias a su propio esfuerzo sin que ello dependiese de una relación de servidumbre.

⁵ Norbert Elias (1994) en su análisis de la socio y psicogénesis de la vida social moderna señala, en resumen, que la constitución de la socialidad moderna se desarrolló como un proceso en el que el nuevo sujeto social estaba determinado por la modelación, socialmente pautada, de una conducta que se caracteriza por la contención de los instintos y los afectos (la psicologización de los sujetos); y por la racionalización de las relaciones con el mundo social, hecho que incluye la formación de una conciencia de la temporalidad que tiene al futuro como abierto y que exige, por lo tanto, preverlo. «Esto es lo que podemos llamar “orientación a la experiencia” o la observación de interdependencias más prolongadas, [que se produce] cuando la estructura de la sociedad misma obliga a sus individuos a contener sus afectos momentáneos y a transformar sus energías impulsivas» (Elias, 1994: 486).

como actores independientes en el mercado, es decir, sujetos que tienen que impulsar, necesariamente, su propio proyecto personal y que son, al mismo tiempo, parte de un sistema de relaciones institucionalizadas con los otros actores particulares. Lo anterior implica, pues, la tendencia social moderna hacia la fragmentación ética y hacia una vida social que adquiere la forma de un campo de colisiones, donde los individuos particulares experimentan la alteridad como un límite o un instrumento para sí mismos.

Esta tendencia a la conformación de la vida social como un espacio donde predominen los intereses privados, y a la valoración subjetiva de los otros y de las instituciones y normas, se ha agudizado especialmente en los últimos sesenta años. Una muestra de esta particularización o subjetivización de las perspectivas e intereses particulares es la generalización contemporánea del fenómeno social conocido como «consumismo». Impulsados por las propias necesidades de la gran expansión mercantil-capitalista, que ha vivido el mercado mundial desde la década de 1960, y del desarrollo de las sociedades de bienestar (Hobsbawm, 2007), los individuos equipararon el éxito de sus proyectos personales con su éxito como consumidores en el mercado.

De este modo, el «valor» social de los individuos empieza a medirse, de una forma nunca vista, por su capacidad de comprar para estar actualizado en lo que respecta a la oferta del mercado y por su inteligencia para conseguir las condiciones necesarias para obtener dicha capacidad. En este marco, se termina por agudizar la experiencia de lo público como un espacio instrumental, donde la ciudadanía se asocia más con maximización de derechos individuales (o colectivo-particulares) que con valores como la solidaridad o la cooperación (Bermudo, 2006).

Esta tendencia a la fragmentación ética, y a la subjetivización del sentido de la institucionalidad y de la vida social y política en su conjunto, es advertida por Hegel, quien la vuelve un tema central de su reflexión ética en su periodo berlinés. En concreto, en la *Filosofía del Derecho*, el problema moderno de la subjetividad independiente se torna un problema ético de importancia mayor.

Como es bien sabido, para Hegel (1999a), los tiempos modernos se caracterizan por reconocer el derecho de la subjetividad (§182). Todo lo que se ha descrito aquí como elementos de la vida

social moderna son, para Hegel, expresión manifiesta del predominio de la subjetividad independiente en aquella. Él, desde su sistema filosófico, celebra este hecho como un triunfo de la libertad, pero al mismo tiempo advierte de las serias consecuencias que puede traer, para esa conquista de la libertad, dejar a la subjetividad independiente que se represente a sí misma como la sustancia del mundo. Bajo una representación subjetiva del mundo (definido este por intereses particulares, sentimientos, gustos, pareceres, etc.) es imposible pensar la vida práctica de una forma que no esté signada por la arbitrariedad, el abuso y la conflictividad, y que, en suma, no tienda hacia su propia autodestrucción.

Ahora bien, Hegel observa que, como hija de su tiempo, la propia filosofía moderna ha tratado acriticamente esta tendencia subjetivista de la modernidad, cayendo incluso en una justificación de la misma. Así lo expresa el prólogo a la *Filosofía del Derecho*, al criticar duramente a las afirmaciones de Jakob Fries acerca de la ética:

Esta autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que lo verdadero no puede ser reconocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, particularmente del Estado, el gobierno, y la constitución. (Hegel 1999a: 51)

Pero, para Hegel, Fries no es el origen de la subjetivización del filosofar: Hegel (1999a) ve el pensamiento de Fries (y similares) como la consecuencia del dualismo moderno que lo precede, de la cual su filosofía «es la versión totalmente superficial» (§15). En efecto, para Hegel, la filosofía moderna (en especial, su crítica se dirige a Kant), al justificar la oposición entre subjetividad y objetividad, termina permitiendo —sin quererlo— la aparición de formulaciones subjetivistas de la vida práctica. Estas terminan por desplazar la resolución de la oposición entre subjetividad y objetividad hacia la interioridad empírica del sujeto (sus sentimientos e impulsos).

Por lo mismo, para Hegel, justificar una ética que supere la problemática planteada por la subjetividad en los tiempos modernos implica, necesariamente, someter a crítica la filosofía moderna y, en especial, la filosofía de Kant. Hegel planteará esta crítica como una exposición de aquello que quedó velado e incomprensible sobre la praxis para la filosofía práctica moderna, a la que Hegel —como se verá en el siguiente acápite— denomina, en conjunto, iusnaturalismo.

1.2. Hegel y la crítica al iusnaturalismo moderno

Para Hegel (1980), la gran obra del iusnaturalismo moderno fue ubicar al Estado y al derecho en el terreno del pensamiento y la reflexión crítica (p. 686). Lo que Hegel resalta de ese logro es que la justificación y el sentido del Estado y del derecho se sostuvieron en la investigación sobre las leyes y fuerzas que determinan a los hombres en tanto que tales. Así, aquellos dejaban de estar anclados al derecho feudal (y a su justificación de privilegios estamentales), que apelaba a la autoridad de la tradición, de la sangre o de la interpretación «docta» de la Biblia (Hegel 1980: 684).

Al determinar al Estado y al derecho como objetos de ciencia —en su sentido moderno—, el iusnaturalismo vuelve objetos de reflexión y debate público a ambos, y los hace accesibles a cualquier hombre que se interese por ellos. Por lo mismo, con el iusnaturalismo moderno, el Estado (y sus asuntos) deja de ser un asunto privativo de un estamento privilegiado para convertirse en un problema de todo hombre a quien este afecte.

Por otra parte, en una época en la que el arbitrio de cada quien (o el derecho a la libertad subjetiva) se convertía en determinación de la vida social, la legitimación e institucionalización de la arbitrariedad de un sector social en el Estado se volvía insostenible. En la obra del iusnaturalismo moderno se ve a un pensamiento que expresa esa nueva condición social que despliega la modernidad. Este hecho se observa tanto en la exigencia iusnaturalista de que la autoridad se sostenga en una fundamentación racional como en el hecho de ubicar como principio de aquellas fundamentaciones a la libertad humana. Puesta en la posición de principio, la libertad o la voluntad humana define lo que, en términos generales, se conoce como «subjetividad».

En este contexto, la filosofía de Kant es la que determina, con mayor precisión que ninguna, el modo de ser de la subjetividad como principio o condición de toda objetividad. En efecto, en la filosofía trascendental de Kant, la subjetividad queda definida como la condición autocentrada y autofundante de un ordenamiento a priori. Por esta condición, la subjetividad está en la condición

de trascender la inmediatez de los contenidos empíricos para determinarse a sí misma, es decir, para autolegislarse a partir de leyes puramente racionales y, por ende, universales.

Pero, incluso en un pensamiento como el de Thomas Hobbes, en el cual no se tematiza la subjetividad autocentrada y trascendental, se encuentran elementos que permiten hablar de la presencia de una posición fundante de la subjetividad. Toda vez que, para la antropología hobbesiana, la libertad es el movimiento sin restricciones del hombre, consecuencia de mociones (de deseo o de aversión) que, a su vez, resultan de una cadena causal externa a la decisión de aquel (Hobbes, 2000: 40 y 106). Desde esta perspectiva, la voluntad humana no se entiende como capaz de ponerse en una posición que trascienda sus determinaciones empíricas, más bien está plenamente determinada por estas.⁶ Más aún, Hobbes define a la voluntad como un acto (el acto de querer) y no como una facultad.⁷

Sin embargo, Hobbes (2001) pone la decisión del individuo como el principio que funda la *commonwealth* (pp. 140-141). En la fundamentación hobbesiana del Estado, la decisión de los individuos de pactar para fundar el Estado rompe el *continuum* natural de mociones, en el que estos se encuentran inscriptos.⁸ De esta forma, por medio de su decisión, los individuos se crean para sí mismos un espacio de vida que lleva, en su origen, el sello de lo propio. Por supuesto, en el pensamiento de Hobbes, la determinación del Estado como producción de los individuos queda atrapada solo en el momento fundacional.

El Estado civil hobbesiano recibe el derecho de actuar con autonomía a las decisiones de los individuos; de manera que el Estado rige la vida de estos como una fuerza externa inapelable desde el punto de vista de la ley civil (Hobbes 2001: 142). Esto quiere decir que, para el iusnaturalismo político de Hobbes, Estado y ley civil no son la afirmación positiva de la libertad de sus ciudadanos y, por lo tanto, no son la expresión de una comunidad ciudadana determinada por vínculos éticos positivos.

⁶ Hobbes (2001) señala que la deliberación del hombre puede romper el *continuum* de mociones para elegir una (p. 48), pero no puede independizarse de ellas.

⁷ «En la deliberación, el último apetito o aversión inmediata próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos voluntad, acto (y no facultad) de querer» (Hobbes 2001: 48).

⁸ «El hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad». (Hegel 1980: 64)

En el iusnaturalismo político lockeano, de una forma distinta al hobbesiano, el Estado tampoco es expresión de una comunidad de valores éticos positivos. En efecto, en Locke (2000), el fin supremo del Estado es proteger la propiedad de los individuos que pactan la fundación de la *commonwelth* (p. 135). De ahí se deriva que, en el iusnaturalismo lockeano, el Estado (y sus instituciones) sea una especie de policía en su relación con los miembros de la comunidad política.

La idea del iusnaturalismo de Hobbes y Locke de que a la base del Estado y su legitimidad están los individuos y sus intereses particulares expresa una tendencia central del nuevo vínculo social que se desarrollaba con la instauración de la modernidad como época. En ese nuevo vínculo social en desarrollo, la conciencia del valor del orden de derecho que protege la paz social, la vida y la propiedad privada, se asienta en la conciencia de los individuos de que es por medio de ese orden que se protege su seguridad, su vida y su propiedad. El Estado, entonces, es más una fuerza necesaria para sostener el orden civil, al protegerlo del propio arbitrio de los individuos, que una fuente de fines éticos que organicen y dirijan la vida social en su conjunto.

Sin embargo, la búsqueda por encontrar una moral para los tiempos modernos, que establezca un vínculo ético entre los individuos y entre estos y el Estado, no es ajena a todo el iusnaturalismo político moderno. En efecto, Rousseau elabora una fundamentación del Estado que le da un sentido ético positivo al Estado. Partiendo del supuesto metafísico de una condición original inocente del hombre, pervertida por la formación de una vida social que enajena al hombre de dicha condición, Rousseau (2000) señala que la única forma de superar la enajenación en la que vive el hombre en sociedad (recuperando así la libertad originaria perdida) es que los individuos, por mutuo acuerdo, establezcan una asociación “[...] que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social” (p. 102).

Así pues, para el iusnaturalismo rousseauneano, la posibilidad de una identificación entre la libertad de los individuos y el Estado se sostiene en el supuesto del origen inocente del hombre.

Pero, ¿por qué suponer un estado de inocencia original del hombre (que deviene enajenada) y no, como hace Hobbes, partir de la idea de que, más bien, los hombres son por naturaleza egoístas y arbitrarios?

En todo caso, más allá de las diferencias entre las distintas posiciones iusnaturalistas, lo que Hegel vio en el iusnaturalismo moderno es que, por medio de las propias limitaciones de su enfoque, este expuso el problema que tiene la época moderna para vincular, positivamente, la libertad de los hombres a las instituciones que despliegan el Estado de derecho. En este sentido, se puede decir que, para Hegel, las fundamentaciones del iusnaturalismo moderno tienen el valor de exponer la dialéctica principal de la época moderna, pero, al mismo tiempo, muestran su comprensión limitada del problema en cuestión, fallando al momento de resolver la relación entre libertad subjetiva y Estado de derecho. De ahí la necesidad para Hegel de que la nueva concepción ética se exponga, al mismo tiempo, como una crítica al iusnaturalismo (en todas sus variantes).

Para Hegel, el problema del iusnaturalismo moderno se encuentra en las bases de su concepción de la libertad. Como se ha dicho, un elemento común a todo enfoque iusnaturalista es la idea de que la libertad es de naturaleza prepolítica o presocial. Así pues, la racionalidad de la libertad se define por oposición a los órdenes institucionales dados, y desde esa oposición se pretende que imponga el verdadero orden racional (Giusti, 1991: 211). Este carácter de la concepción iusnaturalista de la libertad, Hegel lo toma como motivo para sistematizar y abordar críticamente el pensamiento iusnaturalista como conjunto.

En *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*,⁹ Hegel expone un análisis sistemático del iusnaturalismo moderno y de las diferencias internas entre las estrategias o «maneras» iusnaturalistas para concebir o abordar filosóficamente el concepto de libertad en tanto principio. Según Hegel, estas maneras son dos: la manera empírica y la manera

⁹ Esta obra fue publicada por partes entre los años 1802 y 1803, en el *Kritische Journal der Philosophie* (fundado por Schelling). En ella, Hegel sienta las bases fundamentales de su teoría ético-política, la que irá desarrollando hasta tomar su forma final durante su estancia en Berlín. Si bien existe continuidad entre ambas obras, encontramos al mismo tiempo diferencias notables entre ellas. Una de estas es la ausencia en la publicación del periodo de Jena del concepto de sociedad civil (central en el desarrollo del concepto de eticidad, tal y como lo trata la *Filosofía del Derecho* de 1821) al momento de desarrollar lo que Hegel entiende es la manera adecuada o especulativa de tratar el derecho natural.

trascendental o filosofía crítica. De este modo, autores como Kant y Fichte serían, para Hegel, igualmente iusnaturalistas.

Por un lado, la «manera empírica» concibe la libertad como una condición natural del hombre en cuanto tal. A partir de esta se deduce la necesidad de que la razón ponga orden en el caos de lo dado (Giusti, 1991: 211), sea este entendido como el *continuum* de mociones e impulsos naturales que afectan al individuo (como en el caso de Hobbes), o como la vida social gobernada por intereses arbitrarios que pervierten la inocencia original del hombre (como en el caso de Rousseau). Por otro lado, la manera trascendental, la concibe como principio universal formal y, por lo tanto, no definido por contenido empírico alguno. En este sentido, el iusnaturalismo trascendental, en el que Hegel ubica a Kant (y también a Fichte), opone la libertad al ámbito de lo empírico o natural, entendido como las relaciones causales necesarias de la naturaleza.

En consecuencia, una característica que comparten ambas maneras modernas de tratar el derecho natural es que conciben la racionalidad de la vida institucional como producto o construcción de la libertad o la razón humana. Esto significa, desde el punto de vista iusnaturalista, que la voluntad humana solo se reconocerá en aquello que ha sido resultado de su propia actividad consciente. La vida sociopolítica existente como resultado orgánico del proceso sociohistórico queda falta de razón legítima, en tanto que no es un producto de la actividad consciente de la voluntad humana, sino que es un producto dado o «natural».

En este sentido, Hegel subraya que ambas propuestas del iusnaturalismo moderno se mueven dentro de la oposición —síntoma propio de la modernidad— entre el *deber ser* (de naturaleza racional, fundado en la actividad libre de la voluntad) y el *ser*. Precisamente, como se ha dicho, este dualismo razón-naturaleza (deber ser-ser) es a lo que apunta la crítica de Hegel al pensamiento moderno. En las siguientes dos secciones, se analizará la crítica de Hegel a cada una de las maneras de tratar el derecho natural.

1.2.1. La crítica de Hegel al iusnaturalismo hobbesiano

Hobbes pretende superar las formas de justificación antiguas, basadas en la divinidad o racionalidad del Estado, y en la normativa de la vida en comunidad. Estas —como es sabido— parten, de una otra forma, del supuesto de que el Estado, la ley y las jerarquías sociales son dadas por naturaleza, y que, por lo mismo, está en la naturaleza de los individuos adscribirse a estos elementos de la vida práctica.

Pues bien, se puede decir que la vía hobbesiana de justificación del Estado invierte la relación antigua entre comunidad política e individuo: lo que está dado por naturaleza es la situación atomizada o particularizada de los individuos; el Estado es un artefacto, el producto “del *arte* del hombre (Hobbes, 2001: 3). Sin embargo, decir que el pensamiento hobbesiano invierte las formas antiguas de justificación del Estado es insuficiente: lo que hace Hobbes no puede ser comprendido como un mero cambiar términos contrarios de lugar.

Hobbes pretende determinar la racionalidad del Estado como resultado de una operación deductiva, en la que los principios de los que parte la derivación se consideran tales en tanto que son teóricamente irreductibles a un elemento anterior. De este modo, el movimiento deductivo va de los elementos más simples (axiomas o elementos primitivos) a los más complejos (estos últimos vendrían hacer compuestos o condicionados por los primeros). A este proceder se le conoce como método analítico-compositivo (sintético). Este método toma el modo de proceder de la geometría, que sustenta la necesidad de sus resultados en axiomas o principios evidentes para la razón.

Lo específico de la aplicación hobbesiana de este método es que los principios de los que parte son abstracciones de la experiencia o, como los llama Hegel, intuiciones empíricas. Dado que Hobbes intenta demostrar las condiciones teóricas a partir de las que se puede definir la necesidad y la legitimidad de la vida en comunidad política (que es una comunidad de hombres), el objeto o la fuente de estas intuiciones es el propio hombre o, mejor dicho, los hombres en cuanto que particularidades o átomos.

Precisamente, la reflexión práctica hobbesiana tiene como supuesto una especie de antropología o psicología empirista. Para esta, el género (el universal) hombre es un compuesto, resultante de

la comparación entre los distintos individuos particulares, abstraídos de toda construcción sociohistórica. Para Hobbes (2001), es gracias a esta abstracción que se puede observar “[...] la semejanza de los pensamientos de un hombre y los pensamientos de otro [...]” (p. 4). Por esto continua diciendo Hobbes (2001) que “[...] quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas” (p. 4).

Entonces, la fundamentación hobbesiana del Estado parte de la absoluta individualidad o particularidad; o, mejor dicho, de la absolutización de las particularidades en oposición a cualquier forma de organización o categorización de estas (como clases o jerarquías sociales, por ejemplo). Esta oposición se traduce de la siguiente manera en la narración hobbesiana: en el momento originario (el estado de naturaleza) de la deducción del Estado, prevalecen las múltiples particularidades o voluntades finitas; no hay ley coactiva o vínculo ético alguno que permita establecer orden entre ellas. Por lo mismo, para Hobbes (2001), el estado de naturaleza se caracteriza por el caos o la situación de «desconfianza mutua» (p. 101) que conduce a una situación permanente de guerra y, por lo tanto, de amenaza constante de muerte (de reducción a la nada) para cada voluntad particular.

Pues bien, la crítica de Hegel a Hobbes (y con ello al iusnaturalismo empirista en general), se concentra en las debilidades teóricas que involucra este punto de partida. Estas debilidades se expresan, tal como lo señala Hegel (1979), en inconsecuencias tanto en el procedimiento deductivo como en la síntesis resultante (p. 9). Ambos problemas, observa Hegel a lo largo de su crítica, son inevitables consecuencias de la radical separación que efectúa Hobbes entre el momento particular de la voluntad de los individuos (considerado el momento originario o natural) y el momento sintético o universal de la voluntad (en el que se alcanza la unidad de las particularidades por medio del acuerdo mutuo).

Es conocido que el modo en que Hobbes pretende resolver el paso del estado de naturaleza al estado civil tiene como mediación el contrato o acuerdo mutuo entre las distintas partes involucradas. El problema que observa Hegel en este «paso» es que el momento inicial ha sido

definido en oposición a todo contenido vinculante, a todo principio que prevalezca sobre las diferencias particulares y permita organizarlas. ¿Cómo llevar a cabo una derivación si entre la premisa y la conclusión no hay un término medio, un vínculo que muestre la necesidad de la conexión?

Todas las particularidades en tanto tales son semejantes; no hay razón para que prevalezca una sobre otra, a menos que se introduzca (subrepticamente) un supuesto que permita establecer algún tipo de orden. Así ve Hegel (1979) que, a consecuencia de una oposición tan radical entre empiria y razón, «[...] sobreviene después un tormento interminable en orden a encontrar la relación y el predominio necesarios de una [relación constitutiva] sobre las otras; pero, puesto que falta la necesidad interior, que no radica en la singularidad, cada una puede reivindicar su independencia de las de más» (p. 12).

Sin embargo, en Hobbes, la derivación o el paso del estado de naturaleza al estado civil se desarrolla con absoluta fluidez. Lo que sucede es que Hobbes ha introducido un supuesto que subvierte el pretendido orden originario de absoluta fragmentación entre voluntades particulares. Este supuesto que vincula materialmente (aunque de modo negativo todavía a los individuos) es el impulso egoísta y el instinto de auto-conservación que aquel implica. Así, para Hegel (1979), la inconsecuencia de Hobbes y del iusnaturalismo empirista (de su dualismo) es que se ve obligado a «entresacar alguna determineidad tratándola como la esencia de la relación» (p. 11).

En otras palabras, para Hegel, a la base del razonamiento hobbesiano se encuentra supuesta una idea de bien que prevalece sobre toda otra forma de deseo o fin particular. Esta idea funciona como el fin superior o el «adónde se quiere llegar», y no es puesta bajo la lupa de la reflexión crítica: «a saber que el bien consiste en una armonía de lo que, en cuanto caos, se halla en conflicto [...]» (Hegel 1979: 19), que se traduce en instinto o impulso de socialidad. Parafraseando a Giusti (1990), lo que señala Hegel es que el acuerdo o pacto fundante es posible, porque ya hay un acuerdo previo entre voluntades (trascendente a estas, pero al mismo tiempo inmanente), un terreno que vincula de antemano el interés de todas las partes. Precisamente, la idea de un «acuerdo previo» y, por lo tanto, vinculante es tomada por la teoría ética y política hegeliana para superar las deficiencias de las formas de fundamentación iusnaturales.

Por otro parte, la crítica de Hegel apunta a la síntesis misma, al resultado de este proceso «deductivo» que tiene como punto de partida la ya referida separación de contrarios. En efecto, Hegel apunta que tal es la oposición entre el momento originario o fundamento (caótico, abigarrado, irracional) y el momento final (organizado, estable, sometido a leyes generales), y que el paso del primero al segundo no puede ser de otra forma que por medio de la supresión de dicho momento originario o fundamental: la razón debe someter a las pasiones. De este modo, la libertad humana, presente para Hobbes en el libre ejercicio de las pasiones de cada uno¹⁰ —que cumple el papel de fundamento—, queda propiamente fuera de la vida civil: «[...] para el empirismo, tiene que añadirse a esta multiplicidad la unidad positiva en cuanto expresión de la totalidad absoluta, como algo diferente (*Anders*) y extraño [...]» (Hegel, 1979: 18). En este sentido, dice Hegel (1979), en el estado civil hobbesiano «[...] según el principio de la oposición, solo resultan ahí posibles el dominio y la obediencia» (p. 20).

En efecto, dada la valoración negativa que marca al orden precivil en Hobbes (también presente en Locke),¹¹ el momento final (el estado civil) se define por oposición al estado originario o de naturaleza, pero, al mismo tiempo, se fundamenta en este. De esta forma, el razonamiento de Hobbes permite sustentar el Estado en la libertad de los individuos (en su libertad moral podríamos denominarla). Pero, al mismo tiempo, esa sustentación involucra la exclusión de componentes fundamentales de aquella, puesto que son causales centrales de la situación de barbarie que se vive en el estado de naturaleza. Así, «la separación entre moral y derecho permite, es verdad, tematizar la voluntad o la subjetividad en su más absoluta autonomía, pero profundiza el abismo entre el “productor” y su “obra”» (Giusti, 1991: 213).

¹⁰ «Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere [...]» (Hobbes, 2001: 106).

¹¹ A diferencia de Hobbes, Locke (2000) intenta conservar la libertad individual al interior del estado civil. Más precisamente, Locke traduce la libertad individual en derecho político supremo de los individuos sobre el soberano. Sin embargo, siguiendo el punto de vista de Hegel, si bien la propuesta lockeana no cae en la formulación absolutista de Hobbes, por su punto de vista dualista y empirista no permite concebir lo público sino como mal necesario: algo finalmente externo y, por lo tanto, impuesto a los individuos por su condición de particularidades, incapaces para vivir en libertad por sí mismos. En el caso de Rousseau (2000), si bien él supone un estado originario marcado por la inocencia del hombre, este mismo estado de naturaleza —en su propio razonamiento— deriva en la perversión del predominio del más fuerte sobre el más débil que da origen a las primeras formas sociales que son, por ello, ilegítimas. De este modo, cae de igual forma bajo la crítica de Hegel al iusnaturalismo empirista.

Como señala Giusti (1990), esta misma consecuencia la observa Hegel en la manera en que tanto Kant como Fichte (la manera trascendental de tratar el iusnaturalismo) fundamentan la racionalidad de la vida práctica (p. 122). Por ello, señala a ambas maneras como modos de desarrollar una misma mirada de la vida práctica. En efecto, Hegel (1979) señala que lo compartido por ambas, «inauténticas maneras de tratar el derecho natural» (p. 9), es que, con el fin de poner como principio o fundamento teórico de la vida práctica a la libertad de la voluntad, oponen radicalmente una instancia productiva o moral a la instancia resultante o derecho. Por ello, Hegel se refiere a ambas posturas como «formalismos»: en las dos se encuentra la pretensión de sintetizar (unificar) lo que por origen ha sido definido o supuesto como contrario

En todo caso, la diferencia inmediata que se puede establecer entre ambas posturas es que la manera empírica pretende deducir lo universal a partir de relaciones particulares (intuiciones sensibles); en cambio, la manera trascendental o la filosofía crítica (como la llama Hegel) parte del principio de lo universal como un a priori, al que le corresponde otorgar orden a la multiplicidad de mociones y relaciones empíricas que aparecen como dadas o externas a la primera. Esta es la diferencia fundamental entre las “*ciencias empíricas*” y la “*ciencia formal pura*” (Hegel 1979: 8).

Por cierto, esta diferencia no es poco importante desde el punto de vista del desarrollo hegeliano de la teoría de la ética (por ejemplo, en la *Filosofía del derecho* o en la *Enciclopedia*). Hobbes explora la relación entre individuo y Estado por medio de una narración hipotético-genética, la que —sin pretender ser propiamente histórica— se desarrolla analógicamente a las narraciones histórico-empíricas. En cambio, Kant (como se verá enseguida) ubica el análisis de la naturaleza de la praxis dentro de una exploración estrictamente teórica de las condiciones de posibilidad de la libertad.

Esto implica, en Kant, poner como objeto explícito y fundamental (como su punto de partida) de una teoría sobre la vida práctica a la voluntad y a su lógica (independientemente de cualquier apelación o analogía a narraciones de tipo empírico). De esta forma, Kant hace lo que Hobbes y las teorías iusnaturalistas empiristas no terminan de hacer, y pone como explícito objeto de

análisis crítico la siguiente idea: la discusión fundamental sobre la relación entre libertad y derecho se asienta en una teoría de la voluntad.

En otras palabras, esta condición de la teoría práctica kantiana no responde a una mera determinación metódica, sino a lo que Kant entiende es la naturaleza de una fundamentación legítima (o, en todo caso, su consecuencia): esta tiene que ser a priori (que no debe apelar a contenidos empíricos para sustentarse).¹² En este sentido, para Hegel, la filosofía crítica supera el vicio de la manera empírica (que hace una mezcolanza entre principio universal y contenidos empíricos) al establecer la relación entre universal y particular (razón y empiria) como dos legalidades distintas e irreductibles entre sí.

1.2.2 La crítica de Hegel a la fundamentación moral kantiana

Kant —como ningún filósofo anterior a él—sistematizó teóricamente el presupuesto dualista (la oposición entre razón y naturaleza) que está a la base del pensamiento práctico moderno. También, como ninguno otro, expuso las inevitables consecuencias teóricas y prácticas de asumir ese punto de partida:

[...] la filosofía de Kant no tiene importancia por ser una posición filosófica entre otras, sino por ser la expresión paradigmática de un tipo de filosofía dominante en la modernidad. [...] Lo que Hegel pretende es precisamente cuestionar un tipo de filosofía y una tradición filosófica que hallan su forma paradigmática en la filosofía de Kant. Bajo esta perspectiva, la crítica a Kant es una lucha contra la imagen filosófica del mundo propia de la modernidad y contra sus fundamentos. (Horstmann, 2003: 138-139)

Se entiende, entonces, que Hegel discuta tan encarnizada y profundamente con la fundamentación moral kantiana.¹³ La crítica a Kant le permite a Hegel mostrar que la consecuencia inevitable de las estrategias dualistas de fundamentación es su «inanidad» teórica o su imposibilidad absoluta para producir síntesis adecuadas entre libertad y derecho.

¹² «[...] en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* este último y su concepto (que ha de venir dado de otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el *conocimiento teórico de la razón*; la segunda, el *conocimiento*» (Kant, 1988: 16).

¹³ Vale decir que la discusión que Hegel sostiene con Kant se extiende a todos los ámbitos de su filosofía.

Como se ha dicho, el principio que caracteriza a la filosofía kantiana «[...] consiste en oposición absoluta y en absoluta universalidad [...]» (Hegel, 1979: 9). Dicha oposición se traduce, desde el punto de vista práctico, en una relación de contrarios absolutos: reino de los fines o de la libertad (ámbito moral o prepolítico), y reino de la naturaleza o de los fenómenos (donde encontramos la vida sociopolítica en cuanto que existencia exterior a la interioridad de la voluntad del sujeto).

Siguiendo con Kant, desde el punto de vista de la vida práctica o de lo que podríamos llamar la teoría kantiana de la voluntad, la oposición absoluta entre reino de la libertad y reino de las relaciones causales supone la división, absoluta a su vez, de la voluntad en dos momentos: por un lado, el de la voluntad racional o a priori; y, por el otro, el de la voluntad empírica o sensible.

La primera es la facultad legisladora racional humana, el elemento activo del sujeto que le permite apropiarse de sus mociones para darles la forma que, espontánea o autónomamente, determina la razón práctica. Por su parte, la segunda se refiere al material sobre el que actúa la actividad espontánea de la voluntad racional, es decir, las mociones o deseos que empujan al individuo a actuar. A estas últimas, Kant las denomina máximas, que, como hemos dicho, son disposiciones para actuar (contenidos o conceptos empíricos de la voluntad).

En este sentido, la teoría práctica kantiana vuelve teóricamente posible —a diferencia del pensamiento de Hobbes— pensar la libertad como una condición inherente a la relación de la voluntad racional consigo misma, es decir, independientemente de cualquier forma de condicionamiento externo. Sin embargo, dada la radicalidad de la oposición kantiana entre forma universal y contenido empírico o particular, se vuelve teóricamente imposible la realización empírica de la libertad.

En efecto, al determinar Kant que la actividad legisladora de la voluntad a priori es puramente formal, el producto de esta es una ley que no dicta contenido alguno, es decir, no dice qué contenido o fin particular es el que debe privilegiar el hombre para ser autónomo (racional), sino que solo exige que el contenido (externo a ley) se adecue a la forma universal vacía de la ley a priori.

El problema que nota Hegel (1979) en esta formulación es que se le puede dar la forma universal a la máxima de la voluntad, «pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determineidad o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma sigue siendo una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología» (p. 34).

De esta manera, Hegel expone lo que él entiende es la banalidad de la teoría práctica kantiana. Lo que le importa a la facultad legisladora a priori (ubicada al interior no empírico del sujeto) no es el contenido por sí mismo, sino que este asuma la forma universal. Así señala Hegel (1979) que si el sujeto moral tuviese que decidir entre dos máximas cuál de ambas es moral universalizar, no solo no podría hacerlo, sino que de plano «[...] resulta indiferente que lo sea cualquiera de ambas, puesto que [la razón práctica] da meramente la forma vacía [...]» (p. 39).

Debido a que se define como puramente formal (al menos Kant lo pretende), dicha facultad no tiene cómo decidir cuál contenido es moralmente superior; para poder hacerlo tendría ella que dejar su formalismo y pasar a prescribir una jerarquía concreta de valores (contenidos morales). Esto introduciría al sujeto moral en el reino de la heteronomía, con lo que se disolvería el fundamento de su autonomía (según la define Kant).

No obstante, si revisamos la literatura kantiana respecto del tema, encontraremos que Kant se esfuerza por articular su formalismo moral con una doctrina normativa determinada (la doctrina del derecho de la *Metafísica de las Costumbres*). Pues bien, siguiendo el razonamiento de Hegel, lo que lleva a cabo Kant, al intentar determinar (por su contenido) qué contenidos prácticos pueden ser adecuados a la forma de la ley moral, es «[...] una mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada [...]» (Hegel 1979: 39). Así, observa Hegel (1979), para que la ley moral kantiana (el imperativo categórico) pueda tener real interés práctico (que deje la forma tautológica), debe dársele «subrepticamente la absolutez de la forma a lo irreal, a lo condicionado del contenido [...]» (p. 39).

En otras palabras, para que la ley moral, tal como la define Kant, puede servir como criterio de juicio práctico (para la acción humana) esta debe introducir un contenido sensible (vinculado a las relaciones sociales: hábito, normas, etc.), a partir del cual pueda decidir qué es moral. En la *Fenomenología*, Hegel dice que con el desplazamiento que efectúa la conciencia moral kantiana, al abandonar la relación tautológica que establece la ley moral para permitirse juzgar los contenidos de la acción, lo que hace es poner su verdad, su condición de moral, «en otra esencia» (Hegel 1997: 366). Esa otra esencia, otra respecto de la pureza de la razón moral inicialmente formulada, sería, precisamente, el orden de la vida sociohistórica: la eticidad.

Esta situación permite a Hegel acusar de arbitraria, pero, por sobre todo, de hipócrita a la moral kantiana, ya que hace pasar su moral como formal y, sin embargo, para permitirle vincularse al mundo de la acción, debe hacer una finta: hace pasar un contenido sensible (particular) como universal. «De modo que el nervio de esta legislación de la razón pura radica en esta tergiversación y juego de manos» (Hegel, 1979: 39).

Como señala Giusti (1991), la crítica de Hegel a la moralidad kantiana, se vale de las inconsistencias que muestra al concebirla en relación con la acción (como la define Hegel, la exteriorización de la voluntad subjetiva). Por supuesto, Kant no pensó su moral para determinar la acción. Sin embargo, el mismo Kant, en una serie de momentos de su producción filosófica, hace esfuerzos por ligar su teoría moral a una organización racional de la vida objetiva.

Precisamente, como señalan tanto Giusti (1991) como Valls Plana (2003), es de estos momentos que Hegel se vale para desarrollar esta clase de exploración crítica de la moralidad kantiana. Al respecto podemos hacer referencia no solo a la *Metafísica de las costumbres*, sino también a lo desarrollado por Kant acerca de la organización teleológica de la naturaleza en la *Crítica de la facultad de juzgar*¹⁴ y, particularmente, a su reflexión sobre el modo de aproximarse a una investigación sobre la realización de los fines de la razón en la historia humana en su obra *Idea*

¹⁴ Hegel hace referencia directa al contenido de esta obra —como indica Valls Plana en su nota de traductor— en la *Enciclopedia* de Berlín. En el último párrafo de dicho párrafo, Hegel (1999b) afirma: «[...] la razón práctica no va más allá del formalismo [...]. Sin embargo, esta razón práctica pone la determinación universal, *el bien*, no solamente *dentro de sí*, sino que sólo comienza a ser propiamente práctica en la exigencia de que el bien tenga existencia mundana, objetividad externa, es decir que el pensamiento no sea meramente *subjetivo*, sino objetivo en general [las cursivas son del autor]» (§54).

de la historia universal en un sentido cosmopolita (1987). En esta última, por supuesto, si bien no pretende determinar una especie de lectura teleológica objetiva del progreso moral en la historia (en la naturaleza), sí la establece como un anhelo de la razón, es decir, como una demanda de la propia voluntad humana de encontrarse en el devenir de su actividad.

Como en su crítica al pensamiento hobbesiano, para Hegel, la incapacidad teórica de la propuesta kantiana para producir síntesis adecuadas entre los dos términos de los que parte el trabajo deductivo de la moralidad kantiana (voluntad racional y voluntad empírica) pone en evidencia la necesidad de superar el esquema de fundamentación dualista de la praxis. Digamos que dicha incapacidad implica que, desde el punto de vista kantiano, es imposible alcanzar la realización efectiva de la libertad, dado que queda vedado a los sujetos morales poder reconocer los dictámenes de la voluntad universal en el mundo de relaciones e instituciones objetivas.

Se puede concluir, entonces, que un problema general de todas las propuestas iusnaturalistas modernas es que si bien hacen teóricamente posible reconocer la libertad como principio fundante de la vida práctica, lo logran a costa de la imposibilidad de producir teóricamente una reconciliación adecuada entre la libertad (como atributo originario y fundamental de los hombres) y la razón social y política que se pretende fundamentar en dicha libertad. «Nos encontramos así con uno de los dilemas aparentemente insolubles de la razón moderna: ella es promesa de unidad y armonía, pero promesa edificada sobre un dualismo que es consustancial, es decir: ella es promesa irrealizable por principio» (Giusti, 1990: 11).

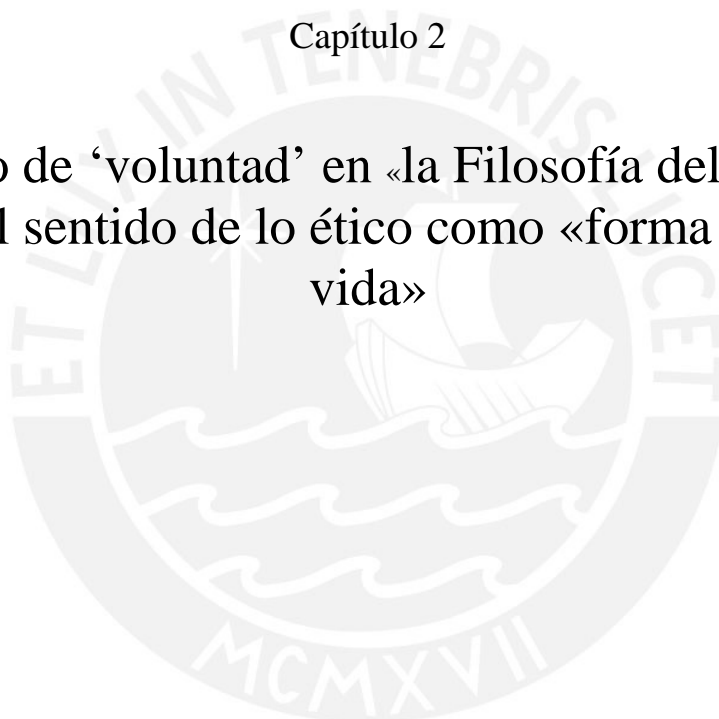
La promesa del proyecto ético-político de la iusnaturalismo era mostrar el camino por medio del que las instituciones sociopolíticas se constituyen en productos o manifestaciones de la libertad de los individuos. Hegel toma esta promesa moderna como el fin de su teoría política. Para hacerla teóricamente posible, emprende la tarea de mostrar que el supuesto dualista moderno, mediante el que se pretende conservar como fundamento teórico la libertad humana, es resultado de una comprensión parcial de lo que constituye la libertad de la voluntad. Como parte de este propósito es que la crítica —ya expuesta— a Kant se vuelve un objetivo primordial para Hegel.

La crítica de Hegel al dualismo práctico moderno pasa por demostrar que la oposición absoluta entre moral y derecho (cuestionada por su condición heterónoma o externa a los dictámenes de la facultad legisladora a priori) es espuria. Con este fin, Hegel retoma —críticamente— el análisis kantiano de la voluntad subjetiva (el dualismo voluntad universal frente a voluntad empírica). Su propósito es mostrar que la racionalidad y la libertad del sujeto moral no poseen una mera condición a priori, es decir, no son completas con anterioridad a la actividad empírica del sujeto: aquellas se realizan o se producen por medio de la propia actividad (de la acción o exteriorización) del sujeto.

De esta manera aparece el quid de la crítica hegeliana al iusnaturalismo moderno. Como mediación entre la *universalidad* formal de la voluntad (*Allgemeinheit*) y la voluntad empírica o *particularización* de la voluntad (*Besonderheit*) se ubica la actividad de exteriorización de la voluntad subjetiva o la acción (Hegel, 1999a: §113). Recuérdese que la acción es, desde la perspectiva de Hegel, el elemento que desnuda las inconsistencias de las formas de fundamentación práctica modernas.

Capítulo 2

El concepto de ‘voluntad’ en «la Filosofía del Derecho de Hegel» y el sentido de lo ético como «forma racional de vida»



2.1. El concepto de ‘voluntad’: la singularidad (*Einzelheit*)

El significado que le da Hegel al término *derecho* trasciende, al mismo tiempo que contiene, el campo de la ciencia jurídica. *Derecho*, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, hace referencia al campo de la vida práctica en su conjunto. Así, bajo un mismo concepto, Hegel reúne moral e institucionalidad jurídica y política, indicando, con ello, que su fundamentación de la ética se propone superar la oposición iusnaturalista entre moral y política. No por nada, el título completo de la obra *Filosofía del Derecho* de Hegel es *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*.

Así, la *Filosofía del Derecho* se presenta como la apropiación crítica del proyecto teórico iusnaturalista. En este sentido, Hegel se propone mostrar que no existe un hiato o discontinuidad insalvable entre la libertad de la voluntad (como principio fundante) y el orden de la ley civil y el Estado:

El propósito que Hegel persigue a través de esta crítica es preservar, por un lado, el principio fundante de la autonomía de la voluntad respecto a todo orden heterónomo, pero reformulándolo, por otro lado, de manera tal que dicho principio aparezca no solo como una prioridad teórica, sino como resultado histórico de un proceso de instituciones sociales. (Giusti, 1991: 213)

En otras palabras, la fundamentación ética de Hegel pone como principio a la libertad pero en tanto sujeto del proceso de su autorrealización en la historia como orden de instituciones jurídicas y políticas. En efecto, para Hegel, el proceso de autorrealización de la libertad tiene a la voluntad como «su lugar más preciso y su punto de partida», pero de tal forma que su resultado tenga al «sistema del derecho como el reino de la libertad realizada» (Hegel, 1999a: §4). Concretamente, en la *Filosofía del Derecho*, quien encarna esa autorrealización es el Estado. De esta forma, la fundamentación ética de Hegel (1999a) propone al Estado como el sujeto de la libertad, y el sujeto moral privilegiado (§257).

Entonces, la respuesta del Hegel de la *Filosofía del Derecho* a la dicotomía iusnaturalista entre moral y derecho es una ética institucionalista. Allí, la libertad queda definida como la sustancia

de la comunidad política, que tiene en la razón de la institucionalidad estatal su fin universal, el fin de toda voluntad. Esto significa que el lugar que el institucionalismo ético de Hegel le da tanto a la inquietud moral de la subjetividad como al interés egoísta de los individuos en la vida social moderna es el de momentos relativos en el despliegue de «la racionalidad objetiva de las instituciones» (Alegría, 1994: 10).

¿Cómo justifica Hegel el tránsito de la libertad subjetiva a una racionalidad ética instituida como Estado? ¿Qué sentido y qué necesidad tendría ese tránsito para un individuo que pugna por realizar *su* bienestar y *su* libertad? Hegel (1999a) delinea los términos fundamentales de esa justificación en el desarrollo del concepto de voluntad (§§4-29), que lleva a cabo en la introducción a la *Filosofía del Derecho*.

La estrategia que utiliza Hegel para exponer el significado de la voluntad como principio de la vida práctica se caracteriza por que «el concepto de voluntad [...] es definido por medio de elementos propios de una estructura teórica de la acción» (Giusti, 1991: 210). En otras palabras, el análisis de Hegel sobre el concepto de voluntad se desarrolla como una exploración teórica de las consecuencias que va desplegando la voluntad en su búsqueda por realizarse, por darle objetividad a su libertad. Las contradicciones entre la capacidad originaria de la voluntad para ser libre y la actualización de esta, por medio de la acción, serán el motor que conduzca el desarrollo de la demostración hegeliana.

Como el núcleo del análisis de Hegel sobre la voluntad es la acción, su punto de partida es la situación teórica de la voluntad previa a su búsqueda de objetivación (Hegel, 1999a: §§5-6). Allí, el concepto de voluntad aparece escindido en sus dos momentos inmediatos: por un lado, aquel en el que la voluntad es la pura capacidad universal de ser libre, es decir, se define por ser «la pura reflexión del yo en sí mismo» (Hegel, 1999a: §5); y, por otro lado, aquel en el que la voluntad se determina, es decir, en el que esta toma un contenido u objeto como su fin, de forma que «entra el yo en la existencia» (Hegel, 1999a: §6).

Por medio de la oposición inicial entre dos momentos de la voluntad, uno universal (pero formal e indeterminado) y otro de particularización, Hegel retoma la oposición kantiana entre

subjetividad a priori y voluntad empírica. Pero el propósito de Hegel es mostrar que la racionalidad y la libertad del sujeto moral no son condiciones a priori. Hegel quiere demostrar que ambas no son completas con anterioridad a la actividad empírica del sujeto (de la voluntad subjetiva o interior), sino que se realizan o se producen por medio de la propia actividad del sujeto.

Para cumplir con dicho propósito, Hegel modifica los términos de la oposición kantiana. De este modo, ambos quedan transformados en momentos de una misma razón, que tiene que ser concebida como universal y necesaria. Por medio del análisis de la acción de la voluntad, esa unidad debe quedar demostrada:

La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad: la singularidad [*Einzelheit*]. Ella es la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación unirse solo consigo mismo. (Hegel, 1999a: §7).

Hegel entiende el momento de la particularización de la voluntad como exteriorización de sí, pero en el sentido de «ponerse a sí mismo como determinado». Ese ponerse a sí mismo es un movimiento de negación de la formalidad inicial de la voluntad, «que tiene por consecuencia la particularización (*Besonderung*)» (Giusti, 1991: 215). Esto significa que la acción es entendida por Hegel como un movimiento reflexivo de la voluntad.

La reflexividad de la voluntad quiere decir que esta se define por ser *conciencia de sí*. Esa *conciencia de sí* organiza o estructura el conjunto de la actividad de la voluntad. Así, la voluntad no se comporta con la acción como algo ajeno, sino que esta es siempre *su* acción, de tal forma que, al ponerse como producto, la voluntad espera encontrarse a sí misma en este. Como señala Miguel Giusti (1991), la reflexividad de la voluntad y de la acción es el quid del análisis que hace Hegel sobre la voluntad: «La posición del yo es analizada como una estructura reflexiva, en la que la acción del yo es descubierta no solo desde la perspectiva del yo mismo, sino también desde la particularización “puesta” por él» (Giusti, 1991: 215).

Hegel sostiene que la acción pone en acto la estructura reflexiva de la voluntad, y por ello, su perspectiva no es solo interior, sino que se efectúa como la perspectiva de sí misma desde su exteriorización (entendida como un «ponerse a sí misma»). Sin embargo, lo que quiere demostrar Hegel es que la voluntad, por medio de la reflexividad, no solo es que se encuentra a sí misma en su obra, sino que se identifica a sí misma con la *razón universal*:

Toda autoconciencia se sabe como universal —como la posibilidad de abstraer todo lo determinado—, y al mismo tiempo como particular, como un fin, un contenido y un objeto determinados. Pero estos dos momentos son solo abstracciones; lo concreto y verdadero [...] es la universalidad, a la que se opone la particularidad, que sin embargo, por medio de su reflexión en sí concuerda con lo universal. (Hegel, 1999a: §7).

Hegel sostiene que, al actuar, la voluntad no solo despliega su estructura reflexiva, sino que despliega, tanto en su forma como en su contenido, una razón universal. Esta es el núcleo del movimiento reflexivo de la voluntad, entendido, entonces, como un encuentro de la identidad en la diferencias y, por lo tanto, como la conservación de la autonomía de la voluntad en su exteriorización. «Esta unidad es la singularidad [*Einzelheit*], pero no en su inmediatez como uno, como se presenta en la representación, sino en su concepto, o mejor dicho, esta singularidad no es otra cosa que el concepto mismo» (Hegel, 1999a: §7).

Por lo tanto, la exposición de Hegel de la lógica de la voluntad debe justificar que la universalidad no sea entendida, exclusivamente, como realidad de la conciencia de sí formal, sino que los contenidos de esa voluntad están también gobernados por una razón universal. Demostrar esto permitiría «tematizar una voluntad que conciba la exteriorización no sólo como conjunto de cosas, sino también como forma racional de vida (es decir, idéntica a sí), y que se conciba a sí misma no solo como un yo universal, sino como un yo particular» (Giusti, 1991: 219).

Así pues, Hegel entiende que los contenidos o determinaciones de la voluntad autónoma no pueden ser intereses particulares excluyentes (es decir, no pueden ser los intereses de tal o cual individuo), sino que tienen que —como observa Giusti— concebirse como una «forma racional de vida». Concebida así (como «forma racional de vida»), la razón universal, que nuclea el despliegue de la voluntad, es una comunidad institucional de fines, pero entendidos de manera

que permitan realizar el potencial y las capacidades inscriptas desde su origen en la voluntad. Así, la voluntad, al desplegar «lo universal», no solo se exterioriza y se reconoce, sino que se forma, esto es, aprende acerca de sí misma. La voluntad, solamente si actúa desde lo universal, es que puede encontrarse a sí misma en una plena identidad con su particularización:

[...] si bien cuando se dice «la voluntad es universal», «la voluntad se determina», se expresa la voluntad como sujeto presupuesto o sustrato, ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e idealidad de esa determinación, sino que sólo es voluntad como esa actividad que se media a sí misma y como retorno a sí. (Hegel, 1999a: §7)

En esta concepción de voluntad, ya no cabe hablar de la mera relación entre productor y producto, como si el resultado fuese un instrumento sometido a los intereses de quien lleva a cabo la acción. En una definición meramente «productivista» de la relación entre voluntad universal y particularización no se puede salvar el problema de la heteronomía de la acción.

El agente particular que le otorga un fin a un objeto lo vuelve instrumento de su deseo. Sin embargo, como toda herramienta, ese mismo objeto puede ser utilizado por otro agente para fines distintos a los que el productor original tuvo. En este caso, la razón contenida en la particularización no es plenamente idéntica a la razón del productor: siempre está abierta a la contingencia o a la posibilidad de vincularse a otro fin.

En oposición a concebir la libertad como una relación unilineal y exterior entre productor y producto, es que Hegel propone la vinculación entre la autonomía de la voluntad y el concepto de acción como el despliegue de una estructura reflexiva. En ella, el producto se concibe como la manifestación del autodespliegue de la racionalidad *en sí* universal de la voluntad. Así concebidas, como movimiento de lo *en sí* a lo *por sí*, «[...] las determinaciones de la voluntad son propias de la voluntad, su particularización reflejada en sí constituye su contenido» (Hegel, 1999a: §9).

2.2. La dialéctica de la voluntad finita o la crítica a la libertad como arbitrio

La exposición del concepto de voluntad inicia concibiendo a la voluntad como una relación de oposición entre la conciencia puramente formal de sí y los contenidos de su acción. Si la unidad del concepto de voluntad es teóricamente concebible, aquella tendrá que ser el resultado del movimiento de la *cosa misma*, es decir, de la necesidad desplegada por el propio concepto de voluntad. Si esta estrategia resulta correcta, las concepciones que sostienen que la libertad de la voluntad se define previamente a su acción quedarían expuestas como *representaciones*, es decir, como concepciones que no comprenden la verdad del concepto de voluntad.

De este modo, Hegel incorpora a las fundamentaciones modernas de la praxis en su sistema ético, y especialmente al idealismo de Kant y Fichte. Estas fundamentaciones le sirven como punto de partida, pero solo para ser subsumidas en el desarrollo de la verdadera demostración de lo que es la praxis humana. Concretamente, Hegel (1999a) propone la superación del dualismo moderno como una demostración de la falsedad de «[...] la contraposición formal de lo subjetivo y lo objetivo como existencia exterior inmediata [...]» (§8).

Si la objetividad de la libertad se concibe como una relación puramente interior (y, por lo tanto, formal) de la conciencia consigo misma, entonces la necesidad y universalidad de la libertad serían absolutamente vacías. Esto significa o que la libertad no podría producir nada de *suyo*, dado que sería concebida sin contenido alguno; o que, en un esfuerzo por otorgarle contenidos adecuados a la libertad, manteniendo, al mismo tiempo, su condición interior, se desplace la objetividad de la voluntad a contenidos «subjetivados».

El desplazamiento de la objetividad de la libertad hacia contenidos subjetivos es una operación que se extiende en la época moderna, no solo como asunto teórico sino como parte de la propia vida social. Hegel denuncia la subjetivación de la praxis, como se ha visto en el capítulo anterior, al criticar la concepción de Fries en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. Pero, más allá de este autor, la crítica de la subjetivación de la libertad es un tema que recorre toda la *Filosofía del Derecho*. En especial, esa crítica es parte importante del desarrollo del concepto de sociedad civil. Lo que Hegel advierte de la nueva formación social moderna es que, en ella, la forma inmediata de aparecer de la libertad y de la subjetividad es la del arbitrio o la del interés egoísta.

Así pues, para el proyecto de justificación de una ética institucionalista de Hegel es imperativo demostrar que no basta concebir la libertad de la voluntad como una condición interior del sujeto. Esta tiene que ser demostrada desde la propia exteriorización de la voluntad, es decir, desde la objetividad entendida como un momento que es independiente a la pura subjetividad, al mismo tiempo que es la manifestación (un poner) de la propia racionalidad de la subjetividad. De esta manera, *subjetividad* y *objetividad* quedarían significados como términos que hacen referencia tanto a la voluntad como al mundo, y viceversa, pues ambos resultarían idénticos en su diferencia: esto dependerá de «la conexión que por su posición guarde con la totalidad» (Hegel, 1999a: §26).

Pero, desde el punto de vista de su posición inicial en la demostración de Hegel, la oposición entre subjetividad y objetividad significa la concepción moderna que opone libertad y mundo. En este inicio, el mundo, el terreno de la objetivación de la voluntad, no se concibe como razón, y en este sentido, idéntica a la propia voluntad, sino, más bien, como un ámbito de cosas dadas, sin razón propia. Por lo tanto, la voluntad formal se encuentra enfrentada a un mundo que, en apariencia, no está gobernado por las mismas leyes que gobiernan su libertad. Esta concepción dualista, dice Hegel, expone el «lado fenoménico de la voluntad» (Hegel, 1999a: §8).

De la misma forma en que la experiencia de un agente que se concibe a sí mismo como una voluntad particular tiene al mundo como un orden dado y extraño, la concepción que define a la voluntad por oposición a su particularización pone como límite de sí misma a los contenidos posibles de su acción (Hegel, 1999a: §6).¹⁵ En esta relación, la voluntad queda definida como finita, puesto que su libertad es solo interior, no encuentra en el terreno de su objetivación su propia razón. Esto permite empezar a comprender la idea de Hegel de que «la voluntad está determinada no solo en el contenido sino también en la forma» (Hegel, 1999a: §8).¹⁶ No obstante, la determinación de la forma solo se comprenderá a su plenitud por medio de la puesta en marcha del esquema dualista del que parte el concepto de voluntad.

¹⁵ «El primer momento, como primero por sí, no es la verdadera infinitud o universalidad concreta, es decir el concepto, sino sólo algo determinado, unilateral. Justamente por ser la abstracción de toda determinación, no es él mismo sin determinación: el ser abstracto y unilateral constituye su determinación, su carencia y su finitud» (Hegel, 1999a: §6).

¹⁶ Esta anotación corresponde al comentario de Ganz.

La demostración de la voluntad *en y por sí* (de la voluntad que es autoconsciente de ser universalidad desde su «ponerse a sí misma») parte, entonces, de la situación de finitud de la voluntad. «La finitud consiste en que algo tenga *en sí* o según su concepto una existencia o una apariencia *por sí* [las son del autor]» (Hegel, 1999a: §10). En este inicio, la voluntad es solo «voluntad natural o inmediata» (Hegel, 1999a: §11).

La voluntad es natural, porque sus determinaciones simplemente aparecen dadas para la voluntad, y esta se ve tomada por aquellas. Tales determinaciones son, pues, impulsos y pasiones, fuerzas que la voluntad no controla sino que padece. De manera que, en ese momento, la relación de la voluntad con sus contenidos resulta contingente, fortuita. Sin embargo, son precisamente esos contenidos, el material para la realización de la autonomía y la racionalidad de la voluntad. Para entender mejor esta idea piénsese en la praxis de cualquier actor: por medio de su praxis el agente despliega mucho más que una pura forma abstracta, efectúa pasiones, y deseos, los cuales, necesariamente, manifiestan la conexión interna entre la voluntad y sus contenidos con el orden dado de cosas (el mundo) y con la racionalidad contenida en estos (por ejemplo la relación entre medios y fines). Más aún, Hegel (1999a) dice que aquellos contenidos «provienen de la racionalidad de la voluntad, y son, por lo tanto, en sí racionales» (§11). El punto de la argumentación de Hegel es que la voluntad se aprehende a sí misma cuando aprehende la racionalidad de sus pasiones e impulsos.

Cuando alguien actúa de forma impulsiva o apasionada se expone a experimentar las consecuencias de eso que, por la inmediatez de su decisión, dejó de ver o comprender: la necesidad inscrita en su propio fin. Esta idea recorre la concepción hegeliana de la acción y la voluntad: es en las consecuencias de las acciones de la voluntad que los contenidos le muestran (de la forma más descarnada, muchas veces) la racionalidad inscrita en ellos, y la conexión interna que existe entre *su* racionalidad y la racionalidad inmanente a *sus* pasiones e impulsos: «Este contenido es, por cierto, para mí lo propiamente mío, pero esta forma y aquel contenido son todavía diferentes, por lo que la voluntad es en sí misma voluntad finita» (Hegel, 1999a: §11).

Como fines, las pasiones e impulsos no son ajenos a la voluntad; son *sus* fines. Si la voluntad quiere satisfacerse en ellos, ella tiene que comprender la lógica inmanente a sus pasiones e impulsos, que se halla oculta tras la inmediatez y lo fortuito de su apariencia contingente. Al comprender dicha lógica, la voluntad puede darle, en la acción, la forma adecuada a *sus* fines para que se realicen con éxito.

Toda vez que un agente es, por definición, racional, se encuentra en la capacidad de captar la lógica inmanente a los contenidos de su deseo. Pero esta capacidad no se puede efectuar inmediatamente. La experiencia de ajenidad que tantas veces tiene el agente respecto a sus resultados es muestra de que es imposible una captación inmediata de la racionalidad de los impulsos, instintos y pasiones. En otras palabras, para aprender de sí mismo y de los contenidos de la voluntad, Hegel subraya que el agente debe pasar por la acción, y, por lo tanto, por la experiencia.

Asimismo, se puede afirmar que no todo agente está en las condiciones adecuadas, si quiera, para convertir su error o su mal obrar en fuente de autoconocimiento y de autodesarrollo. La ceguera de muchos agentes respecto a las lecciones que reciben por parte de las consecuencias de sus acciones confirma la idea de Hegel de que la relación de identidad consigo misma de la voluntad no se resuelve en un encuentro inmediato. Para que el agente se pueda aprehender a sí mismo en las consecuencias de sus acciones, necesita que su experiencia, su acción, sea un movimiento reflexivo y de formación en su propia racionalidad.

La voluntad empieza a romper la inmediatez de la relación formal y vacía consigo misma en el momento en que saca de la condición de mera posibilidad a los impulsos por medio de *su* decisión (Hegel, 1999a: §12). Lo que Hegel advierte es que, por medio de la decisión, la voluntad permite, por un lado, que se despliegue un elemento básico de la racionalidad inmanente de los impulsos y pasiones: su condición de fin o propósito; pero, por otro lado, que, al decidirse, despliega (aunque todavía inicialmente) su propia racionalidad, al convertir el impulso dado en el material de *su* realización.

La decisión pone a los impulsos y pasiones al interior de la estructura subjetiva de la voluntad. Esto quiere decir que el impulso se constituye en fin: si y solo si se ubica a este como un momento de la realización de la voluntad, el impulso se constituye en fin. Al convertirse en un momento de la realización de la voluntad, el impulso deja de ser una posibilidad más entre otras. Pero, al mismo tiempo que la decisión de la voluntad determina en su forma al impulso y lo vuelve fin, la voluntad es determinada por el contenido, constituyéndose efectivamente en agente e individuo. «Por intermedio de la decisión, la voluntad se pone como voluntad de un determinado individuo, como voluntad que se determina frente a otro» (Hegel, 1999a: §13). En consecuencia, el momento de la particularización, como un «ponerse a sí misma» de la voluntad, es el acto de constituirse en individuo. Que la voluntad gane la posición de individuo es central en la exposición hegeliana de la *voluntad en y por sí libre*, puesto que Hegel observa que es la acción individual la que despliega concretamente la conexión entre voluntad formal y contenido, y que, por lo tanto, posibilita desenredar el enigma de la identidad de ambas en tanto que momentos de una misma razón.

Entonces, en este punto del análisis de Hegel, nos encontramos con una voluntad que deja de relacionarse con el terreno de su objetivación como *algo absolutamente otro* y que es puramente dado para buscar convertir a eso *otro* en *su* mundo. No obstante, la voluntad, como individuo que actúa de acuerdo con impulsos, se encuentra en el mundo como una particularidad que esta frente a otras voluntades particulares, en una relación de mutua oposición:

La voluntad libre tiene primero inmediatamente las [siguientes] distinciones en ella [a saber] que la libertad es su determinación interna y [su] fin, y que se refiere a una objetividad exterior previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades *particulares* con otras voluntades [igualmente] *particulares* que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distintas y particularizada; este lado constituye el material exterior para la exteriorización de la voluntad. (Hegel, 1999b: §483).

Al actuar, la voluntad finita se pone en el mundo como individuo particular, y se encuentra que la otredad no es una mera multiplicidad de cosas sino una multiplicidad de voluntades (*de otras voluntades*) particulares. Esta situación plantea, más concretamente, el fin que para Hegel ha de alcanzar para demostrar la objetividad y universalidad de su libertad: devenir en razón universal

para las otras voluntades y que, de la misma manera, las otras voluntades devengan en razón universal para aquella, de forma que todas las individualidades abandonen su particularidad para encontrarse en la otra individualidad como en sí mismas.

Pero, el primer problema que tiene que resolver la voluntad finita para devenir en voluntad *en y por sí* universal es el que le plantea la naturalidad de su contenido y de su forma. La naturalidad de estas refiere a su situación de inmediatez. Para entender esto, imaginemos un individuo o agente lleno de ímpetu por “conquistar el mundo”, por determinar al mundo con su obra, pero sin roce, sin experiencia, sin formación, es decir con escaso conocimiento acerca del mundo, y de cómo convertir su propia potencia interior en acto, en obra adecuada a su voluntad.

Lo que con nos plantea Hegel es que la pura impulsividad, que se expresa en el mero acto de decidirse (irreflexivo y poco o nada cultivado), es insuficiente para lograr que la libertad del agente pueda llevarse a cabo como producto, y con ello apropiarse del mundo como otredad. En efecto, el momento de la decisión, si bien le da forma subjetiva a los contenidos dados («yo quiero esto»), se relaciona con estos contenidos en tanto particularidades dadas y excluyentes, en la medida que es un mero acto impulsivo. Hay que tener en cuenta, por cierto, que cada impulso, cada pasión o moción «reclama», de igual forma, ser realizada, y frente a este caos, la decisión es solo una determinación exterior, ajena a la comprensión de la relación necesaria entre los contenidos y la realización de la libertad de la voluntad. En este sentido, la decisión de la voluntad finita es abstracta (Hegel, 1999a: §13), esto quiere decir que ella solo puede definirse a sí misma por la pura forma vacía que reside en su capacidad de decir, la cual es incapaz, en este estadio de su despliegue, de apropiarse de la razón inscrita en los contenidos de su decisión, de tal forma que pueda, por medio de ese conocimiento, hacer que estos se vuelvan parte de la realización de sí, constituyéndolos en su propio deseo y obra.

Considerando lo dicho, cabe preguntarse, ¿qué poder podría tener la decisión del agente no-cultivado sobre la multiplicidad de impulsos y pasiones que padece, si precisamente desconoce la naturaleza de estos, y con ello desconoce la propia naturaleza de sus fines (y de sí mismo)? ¿A partir de qué un agente sin formación ni conocimientos podría jerarquizar, y ubicar en una

estrategia adecuada de acción a sus impulsos y deseos, si precisamente, frente a estos, aquel solo puede oponer su bruta capacidad para decidirse por algo?

Entonces, lo que nos muestra Hegel aquí es que en el momento puramente natural de la voluntad, lo específico de su finitud consiste en que no se relaciona con sus contenidos, si quiera, desde un punto de vista que subordine a estos impulsos como momentos de una organización subjetiva de la acción: los impulsos ocurren, y la voluntad es solo el reflejo de estos acaecimientos. La decisión de la voluntad pone orden en ese caos de impulsos, pero todavía de forma externa a los contenidos. En ese sentido, aun al decidir, la voluntad finita arrastra su naturalidad inicial, puesto que la relación entre la voluntad y sus contenidos es todavía contingente y externa (Hegel, 1999a: §14). Para la voluntad finita, «el contenido aún no es contenido y obra de su libertad» (Hegel, 1999a: §13). En la decisión entendida como un acto de imposición exterior de la forma de la voluntad sobre los contenidos, la libertad de la voluntad se define como *arbitrio*:

La representación más corriente que se tiene de la libertad es el arbitrio, término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre en y por sí. Cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, solo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera. La reflexión, la unidad y universalidad formal de la autoconciencia, es la certeza abstracta que tiene la voluntad de su libertad, pero no es aún la verdad de esta última, porque todavía no se tiene a sí misma como objeto y fin; el lado subjetivo todavía es distinto del objetivo. El contenido de esta determinación sigue siendo, por lo tanto, finito. El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como contradicción. (Hegel, 1999a: §15).

En el arbitrio, lo que define a la voluntad es la, ya expuesta, contradicción entre la forma y el contenido. La voluntad decide tomar uno u otro impulso o instinto como contenido de su acción; y, de esa manera, la libertad queda definida bajo la forma del querer. Pero el querer arbitrario tiene que ver con lo que la voluntad subjetiva siente o calcula que es lo mejor para sí misma. Para esa evaluación subjetiva, los posibles contenidos aparecen como un conjunto de cosas dadas, inarticuladas y externas que pueden darle o negarle satisfacción a la voluntad (Hegel, 1999a: §17). No hay pues conexión necesaria alguna que la voluntad finita establezca entre su decisión y su propia racionalidad. Esto quiere decir que, en la decisión de la voluntad finita,

placer, dolor, necesidad o capricho se mezclan sin distinción clara como posibles justificaciones de por qué se eligió tal o cual material empírico para ser el contenido o fin de la voluntad.

Ciertamente, «querer» es una condición necesaria de la libertad de la voluntad; eso es indiscutible. Solo alguien que está en capacidad de querer puede ser libre. Sin embargo, dado que, en el arbitrio, el querer de la voluntad es contingente, la pregunta que surge es la siguiente: ¿qué hace de ese querer un «querer libre»? (Hegel, 1999a: §15).

Para tomar una decisión se necesitan criterios materiales y no solo una forma vacía. Solo teniendo parámetros materiales se puede distinguir entre algo que es bueno y algo que no lo es, o entre algo que es importante y algo que no. Por lo tanto, por su condición puramente formal, la reflexividad de la voluntad finita no está en condiciones para determinar, por sí misma, un sistema de contenidos, en el que estos sean organizados por la voluntad de acuerdo con una jerarquía o con un orden de prioridades necesario y no contingente.

¿Cuáles son los criterios que gobiernan los cálculos de la voluntad? Son los propios contenidos dados, es decir, los impulsos, los instintos y las pasiones, que originalmente han sido definidos como ajenos a la forma de la racionalidad de la voluntad. En efecto, si bien la voluntad se puede representar los impulsos e instintos como deseos suyos, estos se representan como dados, es decir, no son meros productos (creaciones) de la voluntad por su origen. Por el contrario, la decisión quedará concebida como efecto de una cadena causal externa a la voluntad y su reflexividad. Consecuentemente, la elección de la voluntad, su decisión, su querer, entonces, no podrá concebirse más que como manifestación de un *pathos* (qué es lo que le da más placer, qué es lo que le urge o necesita más, etc.). Desde este punto de vista, se deberá concluir que la voluntad no solo no es libre, sino que no puede serlo (Hegel, 1999a: §15).

Si la libertad está definida exclusivamente como «determinación interna» (Hegel, 1999b: §483), entonces actuar o aceptar los contenidos o condiciones halladas en el mundo implica, para la voluntad, la inversión de su concepción de libertad para aparecer como enajenación o destino (Hegel, 1999a: §15). Esta experiencia de enajenación no solo se produce en la relación con «las

cosas naturales exteriores» sino, por supuesto, en la relación con las otras voluntades particulares.

Dada la finitud de la voluntad, su relación con las otras voluntades se establecerá desde su necesidad particular, de forma que el vínculo con los otros será un vínculo con cosas. Sin embargo, al mismo tiempo, en tanto particularidad, la voluntad será representada como cosa por las otras voluntades, es decir, como un potencial instrumento para sus necesidades. Eventualmente, sus necesidades podrán coincidir, de la misma forma que es posible que las necesidades de cada voluntad finita se afecten entre sí o se opongan. En este último caso, la voluntad finita se verá afectada por una decisión que le es ajena y contingente. Así pues, desde la concepción de la voluntad finita, es imposible pensar una vida social que sea terreno para la realización y el reconocimiento de la libertad de la voluntad. Lo que termina encontrando la voluntad es que el mundo, como terreno de su acción, es un ámbito que despliega fuerzas que no puede controlar y, por ende, tampoco darle la forma adecuada a sí misma.¹⁷

Frente al extrañamiento que la voluntad finita experimenta en la particularización, lo único que puede hacer la concepción dualista de la voluntad es poner la libertad en su capacidad de abandonar los contenidos, de suspender la decisión (para luego tomar otra) o, finalmente, de abstenerse de tomar cualquier decisión (Hegel, 1999a: §16). No obstante, esto impide que se

¹⁷ La crítica a las formas inmediatas de la conciencia es un motivo hegeliano que aparece en Hegel ya en la *Fenomenología del Espíritu*, solo que ahí esta crítica no conduce, como sí lo hace en la *Filosofía del Derecho*, a la justificación de una ética institucionalista. Entre las formas de conciencia inmediata que Hegel toma como motivo de su crítica en la *Fenomenología* se encuentra la «figura del revolucionario». El agente revolucionario, al consumar su utopía, se encuentra con que esta responde a una lógica no prevista por él, una a la que define como perversa, extraña a su «altruismo». Pero, en realidad, la perversión reside en su propio principio o punto de partida: él, unilateralmente, se ha adjudicado el punto de vista universal, de forma absoluta o excluyente, negando, por una parte, su propia condición de particularidad y, por otra, la legitimidad que tiene, para los propios individuos (aquellos a los que pretende salvar), la forma de vida que prevalecía hasta ese entonces. El revolucionario no esperaba que «la humanidad por salvar» rechazará la utopía revolucionaria, acusándola de imposición, de arbitrariedad; precisamente las mismas acusaciones que el revolucionario lanzaba sobre el orden anteriormente vigente. De manera que, al igual que el antiguo orden, el nuevo debe someter a los individuos al respeto de la ley y el orden. No es un orden liberador sino otra forma de opresión la que se ha efectuado. Desde el punto de vista desarrollado hasta aquí sobre la teoría hegeliana de la voluntad, el problema de la fundamentación revolucionaria sería que, por una lado, le adjudica irracionalidad a la forma de vida particular de las otras voluntades y, por el otro, le atribuye universalidad a su propia particularidad. Por supuesto, el revolucionario considera que su punto de vista no es particular; sin embargo, su consideración solo expresa su arbitrariedad: la particularidad se valora como capaz de expresar contenidos universales, pero de la misma forma, inmediatamente, le es negado ese derecho.

pueda concebir el contenido de la decisión como producto de la voluntad y solo desplaza la contradicción a su punto de inicio (Hegel, 1999a: §16).

Por otro lado, cabe pensar, a propósito de la experiencia de enajenación de la voluntad (consecuencia teórica de la concepción de la voluntad como finita), que esta conduciría a que la decisión de la voluntad sea concebida, a su vez, como ética o moralmente nula. En efecto, la propia posibilidad de juzgar ética o moralmente a las acciones de la voluntad quedaría anulada, porque la propia intención de la voluntad se perdería en la heteronomía establecida por los contenidos de la voluntad. En otros términos, la voluntad finita siempre podría apelar a la afirmación «eso no fue lo que yo quería hacer» para salvarse de la responsabilidad ética o de asumir el error técnico.¹⁸

La inadecuación entre propósito y resultado de la acción no es más que la expresión de la contradicción entre forma y contenido que define al arbitrio y que es parte de la «naturalidad» que arrastra la voluntad finita. Hegel subraya que la plena adecuación entre forma y contenido de la voluntad no es una consecuencia espontánea, que brota sin más de la posición original finita de la voluntad. Por el contrario, para quien quiere conseguir su fin propuesto, es necesario, primero, saber cómo alcanzarlo, qué pasos son necesarios para ello.

El saber sobre cómo hacer algo o cómo actuar adecuadamente, por un lado, no está puesto en la pura formalidad de la conciencia de sí; por otro lado, ese conocimiento, no es algo particular. En efecto, el conocimiento no es nunca algo particular excluyente; por el contrario, ese conocimiento involucra aprender la lógica del propio fin y del material que determina el fin para

¹⁸ La dialéctica entre el propósito original del actor y la multiplicidad de consecuencias que desata la acción cometida es parte del desarrollo hegeliano de la moralidad; particularmente se trata de ellas en el primer movimiento o esfera de dicha sección: «El propósito y la responsabilidad» (Hegel, 1999a: §§115-118). En él, Hegel explica en qué consiste la diferencia de punto de vista entre el derecho (que juzga las relaciones sociales desde el punto de vista de su impacto exterior o fenoménico) y la moralidad (en la que se considera la acción en tanto que organizada intencionalmente). Ahí, entre otras cosas, observa Hegel que, en el mundo moderno (a diferencia de la experiencia del héroe trágico), el actor tiene el derecho de reconocer en las consecuencias de su acción solo aquellas que corresponden a su intención («el alma» de la acción), es decir, a lo que su subjetividad puso en la exteriorización de sí misma. Sin embargo, si bien la acción desata un sin número de consecuencias imprevistas por el propósito del autor —muchas de ellas externas no solo a la intención sino a la acción en sí misma—, «las consecuencias, en cuanto propia configuración inmanente de la acción, manifiestan su naturaleza y no puede por lo tanto negarlas o despreciarlas» (Hegel, 1999a: §118). En otras palabras, hay una serie de consecuencias de la acción que independientemente de si el sujeto las considero o no, exponen condiciones y relaciones inherentes al deseo o intención del sujeto.

convertirlos de forma adecuada en lo que se desea obtener de ellos. Solo así la forma y el contenido serán mutuamente adecuados. Esto lo deja claro Ganz (discípulo de Hegel) en una de sus notas al texto de la Filosofía del Derecho

Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consuma una obra, se puede decir: así tenía que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado. (Hegel, 1999a: §15)¹⁹

Lo que Hegel plantea por intermedio de Ganz en este fragmento es el problema de la relación entre forma y contenido desde el punto de vista del problema de la técnica, entendida en relación con la producción de objetos. La pregunta es cómo entender la superación de la particularidad (no de la particularización) de la voluntad desde el punto de vista ético. En otras palabras, ¿qué significa, para una concepción ética sostenida en la libertad de la voluntad, que se actúe como «tenía que ser»? Responder a esta pregunta pasa por considerar cómo Hegel entiende que la contradicción que experimenta la voluntad finita se expresa en los juicios abstractos sobre los impulsos.

Hegel muestra que determinar si los impulsos o instintos son buenos o malos, desde la representación finita de la voluntad, resulta banal. Ambas afirmaciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo. Se puede considerar buenos a los instintos o impulsos en tanto que son determinaciones necesarias para que se realice la voluntad, así como se los puede considerar malos, en la medida en que conducen la voluntad a la experiencia de la contingencia y a la enajenación de su libertad (Hegel, 1999a: §18). Así pues, si el hombre es por naturaleza bueno o malo es un problema en lo absoluto fructífero para Hegel, salvo que por «naturaleza» deje de entenderse la situación que define la libertad de la voluntad como un principio exclusivamente subjetivo o interior, para concebirla en términos de una razón universal y necesaria.

En términos de la *Filosofía del Derecho*, la concepción de la voluntad como razón universal y necesaria conduce a la demostración de la conexión interna entre libertad de la voluntad y sistema de instituciones sociales y políticas. Al interior de esa conexión, Hegel sostiene que la

¹⁹ Esta anotación corresponde al comentario de Ganz al párrafo mencionado.

naturalidad de la voluntad finita es educada y formada para poder superar la extrañeza que determina la relación que establece esta con el momento de su particularización.

2.3. Lo universal como forma institucionalmente organizada de vida

La concepción de la voluntad como finita hace imposible pensar su autonomía más que como punto de partida. Como se ha visto, el origen de este problema está en la definición de la libertad como la capacidad formal de la voluntad para elegir el contenido o el objeto de sus acciones. Por ser una capacidad racional, esta es universal, pero, al mismo tiempo, vacía. En consecuencia, cuando se realiza el pasaje teórico de la voluntad formal a la particularización, con el objeto de reflejar su universalidad en el contenido de su acción, ocurre, por un lado, que la universalidad de la voluntad se torna en la particularidad del producto; y, por el otro, que la libertad formal deviene en experiencia de condicionamiento y enajenación.

El resultado de las acciones de la voluntad finita tiene la forma de la particularidad, porque lo que gobernó la actividad de la voluntad no fue la vacía forma de la pura reflexividad sino la forma de la particularidad que caracteriza la espontaneidad del impulso. Esta particularidad de lo espontáneo es lo que se representa cuando se dice que alguien «actuó impulsivamente». En la medida en que la voluntad no comprenda la racionalidad inmanente al contenido, su producción será inadecuada a la propia necesidad del impulso; o, en todo caso, esa adecuación estará entregada a una multiplicidad de contingencias que la voluntad, en su posición de arbitrio, no estará en condiciones de controlar. Si consigue o no satisfacción por medio de sus acciones, es una cuestión abierta a la contingencia, es decir, está fuera del control de la voluntad.

Como ya se dijo en la sección anterior, la voluntad finita puede intentar subordinar la espontaneidad de los impulsos bajo una organización de su (aparente) conveniencia, pero, dada la formalidad de la libertad de la voluntad, dicha organización estará determinada por la propia particularidad y contingencia de los impulsos (por ejemplo, por los impulsos o instintos que son más intensos, urgentes o placenteros). Así pues, en la medida en que es determinada por la naturalidad de la multiplicidad de sus contenidos, la voluntad finita, en su particularización, se

encuentra en una situación de descentramiento. Por lo mismo, la concepción finita de la voluntad solo puede determinar un sujeto o agente formal y no efectivo.

Pero la idea de Hegel es que la voluntad tiene que realizarse como sujeto (autónomo) por medio de su acción (a posteriori). Para lograr esto, los contenidos de la acción de la voluntad tienen que dejar de ser un límite infranqueable para sí y constituirse en contenidos organizados por la propia racionalidad de la voluntad. Esto significa que para superar las contradicciones de la voluntad finita es necesario concebir a los contenidos de la voluntad no solo como universales sino como un «sistema racional de determinaciones de la voluntad»:

En la exigencia de purificación de los instintos está presente la representación universal de que se les debe liberar de la forma de la inmediata determinación natural y de lo subjetivo y contingente del contenido, para retrotraerlos a la esencia sustancial. Lo verdadero de esta indeterminada exigencia es que los instintos aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; aprehenderlos de esa manera es el contenido de la ciencia del derecho. (Hegel, 1999a: §19).

Concebir a los instintos como sistema racional significa que el sujeto pueda tomar control de ellos desde su propia lógica inmanente, superando así la apariencia espontánea de los mismos. Ese paso señalado por Hegel es clave para concebir a la voluntad como sujeto autocentrado y, al mismo tiempo, determinado. En este sentido, Hegel advierte que, al aprehender la racionalidad inmanente de los impulsos, la voluntad aprehende su propia racionalidad.

Para hacer teóricamente posible la identidad entre autoconsciencia y contenidos de la voluntad es necesario pensar esta identidad como principio y no como un mero resultado o producto. Esta unidad o adecuación de la forma (la autoconsciencia) y el contenido, que como principio se autodespliega para ponerse como resultado o mundo racionalmente organizado (siendo autoconsciente de sí en el conjunto del movimiento), es el concepto de *Idea* del sistema hegeliano:

[...] la actividad finalística de la voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad, por el lado objetivo exterior de modo que éste venga a ser un mundo determinado por la voluntad, y esto de tal manera que ella esté cabe sí en el mundo, esté concluida consigo, y el concepto, por tanto, esté cumplido como idea. (Hegel, 1999b: §484)

Hegel propone, por medio del concepto de Idea²⁰, que la adecuación o unidad de la forma y el contenido de la voluntad no pueden concebirse como una particularidad frente a otras o como un horizonte regulador de la acción (como si es planteado por Kant [1988]). En efecto, la voluntad, entendida a partir del concepto de Idea, no es esta o aquella voluntad, sino que es un agente, y un principio, universal. Pero para ser realmente una universalidad concretada y autoconsciente (para ser realmente Idea), la unidad de la voluntad debe expresarse no como una aproximación o una tentativa, sino como obra que en tanto universal es la organización racional del mundo en tanto producto históricamente desplegado. En este sentido, la Idea se encarna como *razón en la historia o espíritu objetivo* (Hegel, 1980, 1999b).

Ahora bien, en el caso concreto de la *Filosofía del Derecho* («ciencia del derecho»), a la luz del concepto de la Idea, la voluntad queda entendida como institucionalidad social y política (y ética), es decir, como Estado. En este sentido, se puede leer la necesidad que expone Hegel de superar la naturalidad de la voluntad finita como la exigencia de que la voluntad salga de la barbarie, que se civilice, por medio de su formación (*die Bildung*) social y ética en un Estado:

[...] el sujeto que aparecerá enseguida [...] como sujeto de derechos primero, y como sujeto moral y político después, es un ser humano que en cuanto educado, civilizado o politizado (*bourgeoise* y *citoyen*) se ha desnaturalizado, podríamos decir. Y no por haber sido educado en las aulas, sino porque él mismo se ha formado atesorando el roce purificador con la naturaleza y, sobre todo, con los otros en que consiste la práctica cotidiana. (Valls Plana, 2003: 67).

Al formarse en las normas y contenidos sociales, la voluntad aprende a tomar sus contenidos (y, por lo tanto, a sí misma) como sistema. En otras palabras, la expiación de la espontaneidad de los instintos e impulsos no es otra cosa que el proceso por medio del cual los individuos son educados en sociedad. De esta forma, pueden contralar y dirigir sus impulsos adecuadamente para convivir y actuar en la vida social, poniéndolos bajo la forma de un proyecto de vida.

Por lo demás, ese proceso de formación de la voluntad es una praxis y no un acto contemplativo. Es en ese proceso de formación, la voluntad natural deviene en sujeto realmente auto-centrado,

²⁰ «La idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que este se da en forma de existencia exterior, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, en su [fuerza o] poder, se mantiene así en la idea [las cursivas son del autor]» (Hegel, 1999b: §213).

en la medida en que ha internalizado, como tuyas, las estructuras y normas de la vida social; y «entonces y solo entonces se produce *a posteriori* su capitalización en forma de *a priori* adquirido [...]» (Valls Plana, 2003: 74).

Este trabajo civilizador o formador es el papel que Hegel le asigna, en primer lugar, a la cultura o *Bildung*, que no es otra cosa que el sistema de normas y conocimientos de la vida social y, en concreto, de la vida social moderna (Hegel, 1999a: §20). Hegel (1999a), en la *Filosofía del Derecho*, ubica la cultura en la sociedad civil moderna (en último término en el Estado moderno), porque esta es la única formación social que despliega objetivamente los momentos de la Idea (§182). De hecho, Hegel ve allí expuesta la relación entre la particularidad y la universalidad desde su situación de escisión más inmediata (la escisión entre individuos particulares e institucionalidad), aquella que permitiría alcanzar la objetivación de la universalidad concreta en el Estado.

Precisamente, en esa justificación del Estado como encarnación de la Idea, Hegel (1999a) señala que la formación del arbitrio particular en la cultura social, por sí misma, solo prepara a los sujetos para poder realizar su bienestar (§20). En otros términos, por medio del aprendizaje en sociedad, el arbitrio se vuelve capaz de tomar adecuadamente como medios los contenidos de su voluntad. No obstante, Hegel observa que esto no suprime completamente la particularidad de la voluntad. Aunque socialmente formados, los fines de la voluntad refieren a su bienestar y a su interés particular (aunque estos estén vinculados a un círculo mayor de intereses). En este sentido, la formación en la cultura (siempre tomada por sí misma) es solo una «universalidad formal» (Hegel 1999a: §21).

La formación en la cultura social es formal, porque el contenido de la voluntad todavía es particular. En este sentido, la vida social que aparece como encarnación de la voluntad *en y por sí* está escindida (como sociedad civil) entre una multiplicidad de intereses particulares, que se representan opuestos o ajenos, y la unidad de las instituciones y normas que, desde el Estado, pretenden construir una comunidad política racional de esa multiplicidad. La vida social, expuesta como relaciones necesarias y contingentes entre actores particulares e independientes, es un espacio donde la convivencia está marcada por la experiencia negativa de la libertad. Allí

las relaciones con los otros pueden ser medio para el beneficio de un sujeto, pero también, sin poder controlarlo, pueden ser causantes de su perjuicio y enajenación.

Hegel (1999a) concibe, entonces, una voluntad que no solo se forma en los medios para su satisfacción particular, sino que se construye éticamente para que las otras voluntades sean expresión de su propia racionalidad y viceversa, de forma que en la vida social no se relacione «con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de dependencia con algo otro» (§23). Como se ha dicho, esta construcción ética, para Hegel, supone que el individuo se identifique con el Estado, entendido como razón universal y sujeto moral privilegiado. En esta identificación es que los instintos y pasiones de la voluntad, por medio de su formación, se constituirían verdaderamente en «el sistema de determinaciones de la voluntad». Así es como dice Hegel (1999a) que «la voluntad es universal porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular» (§24).

En contra de la usual idea liberal, que ve a las instituciones sociales y políticas como un mal necesario o como una fuerza que debe ser regulada por los ciudadanos, Hegel (1999a) considera que aquellas son la manifestación de la libertad de los hombres: «El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (§29). De este modo, para Hegel, «libertad» no tiene que ver meramente con lo permitido o no permitido para los agentes privados, sino con la idea de que el individuo particular en su relación con la vida social, fundada en el poder político, se civiliza y se construye éticamente, liberándose del dominio de sus impulsos y pasiones, para adueñarse de ellos y para poder experimentar su libertad positivamente en la vida de sus instituciones y espacios públicos.

Pero ¿qué sentido y qué valor puede tener para esos agentes particulares, preocupados por su propio bienestar, poner como fin suyo al Estado? Por otro lado, considerando que un agente privado busca realizar su fin, ¿qué lugar tendría su actividad en la obra universal de la institucionalidad del Estado que no sea reproducirla?

Volviendo sobre el concepto de Idea, a propósito de las preguntas planteadas, cabe explorar el papel de la actividad subjetiva dentro de él. Como se ha visto, Idea, en términos simples, es la

adecuación entre las categorías, conceptos y fines del sujeto, y la estructura u organización racional presente en el objeto, pero de tal forma que la objetividad (del objeto) no es algo meramente dado o externo a la actividad del sujeto, sino que, como dice Mariano Álvarez Gómez (2003), «está penetrada por la idea» (p. 129). Este planteamiento se puede interpretar de la siguiente forma: la cosa solo se manifiesta racional (gobernada por fines y leyes) gracias a la búsqueda de la voluntad o del sujeto por realizarse. Es esta la que le ha permitido a aquella mostrarse como orden que necesita ser comprendido e incorporado como momento de la propia racionalidad de sujeto.

En este sentido, Hegel señala, en la *Enciclopedia* (berlinesa), que la actividad subjetiva anula el objeto presupuesto (en tanto dado), pero al mismo tiempo, en la medida en que el propósito de la voluntad es realizarse, la materia a trabajar por la voluntad es clave, En esta medida, esta no es invento de la voluntad, sino que aparece, inicialmente, independiente y opuesta (resistente) a ella (Hegel 1999b: §233).

Por lo tanto, la «objetividad *exterior* previamente hallada» (Hegel, 1999b: §483) solo «[...] constituye el material exterior para la existencia de la voluntad» (Hegel, 1999b: §483). Con esto, Hegel quiere decir que esa realidad exterior simplemente dada (sea natural o social) no es, en esas condiciones, el objeto de la realización de la voluntad. Aquella solo deviene en tal por medio de la relación que establece con la actividad productiva de la voluntad.

En este sentido, la voluntad (y, por lo tanto, el hombre) no reproduce condiciones dadas, sino que se apropia de eso dado para crear o producir lo que se representa como su ideal. No obstante, ese ideal, para devenir Idea, debe pasar por un proceso de formación en lo universal. Como se ha dicho, el proceso de formación ocurre en la propia praxis del sujeto e implica que la relación que tiene el sujeto del mundo (y de sí mismo) se enriquece y transforma como consecuencia de su propia actividad creadora. Gracias a esta es que:

[...] surge un mundo nuevo de la mente, que de ningún modo nos lo proporciona la contemplación de las cosas tal como vienen dadas de modo inmediato, sino que es resultado de la reconstrucción que de ellas hacemos a base de forzarlas a que respondan las preguntas que les formulamos desde la subjetividad, como consecuencia de este

planteamiento, ese mundo nuevo que surge no se circunscribe al sujeto, sino que adquiere realidad efectiva y exterior. (Álvarez Gómez, 2003: 129)

Pues bien, ¿qué preguntas llevarían a la individualidad particular a identificarse con un fin universal encarnado en la vida de las instituciones y espacios públicos de un Estado?, ¿qué propone Hegel en el desarrollo del concepto de sociedad civil al respecto? O planteado de otra forma, si se toma como motivo la definición de espíritu como «el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo» (Hegel, 1997: 113), ¿cómo interpretar esta identidad del yo y del nosotros desde el análisis del despliegue de la individualidad en el concepto de sociedad civil de Hegel? ¿Qué implicancias tiene dicha identidad para el desarrollo de una concepción ética adecuada al mundo moderno?



Capítulo 3

La subjetividad de la sociedad civil y «el retorno de lo ético» a la «desventurada» vida social moderna: problema, relación y posibilidad

Por medio del desarrollo del concepto de voluntad, Hegel establece los lineamientos generales y fundamentales de una teoría de la praxis. De hecho, este es el tema o contenido principal de la «ciencia del derecho». El núcleo de esta fundamentación es la definición del Estado como la «realidad efectiva de la idea ética» (Hegel, 1999a: §256). En otras palabras, la *Filosofía del Derecho* de Hegel despliega un institucionalismo ético que pone al Estado como *Razón* y fin último de la actividad humana.

Para el institucionalismo ético de Hegel, el camino de realización de la libertad, efectuado en la experiencia concreta de los agentes particulares, conduce necesariamente a la identificación de estos con la voluntad y los fines del Estado. De este modo, todo lo que es y constituye al agente particular (su búsqueda de reconocimiento y bienestar particular o colectivo, sus preocupaciones y reflexiones morales más elevadas y universales, e incluso sus propios instintos [Hegel, 1999a: §19]) está adecuado al sistema de leyes e instituciones que conforman el Estado (Hegel, 1999a: §258, obs.).

La conexión entre la subjetividad independiente y la afirmación del Estado como *Razón* y fin último práctico es el problema central que plantea para el debate —y, en concreto, para esta investigación— el institucionalismo ético de Hegel. Frente a esta conexión es necesario preguntar por su significado, pero, más importante aún, es hacerlo por la justificación y el valor heurístico que, para el investigador de la vida práctica, tendría aquella conexión.

Se debe señalar aquí que el institucionalismo ético hegeliano afirma que la conexión entre subjetividad independiente y Estado no se resuelve de forma inmediata. Como toda exposición de su sistema, el camino que lleva a la subjetividad a identificarse con la voluntad del Estado es el resultado del despliegue de la necesidad interna de la *cosa misma*, que se expresa en el propio desarrollo de la conciencia de sí, y de la voluntad de la subjetividad que esta desata al buscar realizarse. En el marco del institucionalismo ético de Hegel, el encuentro de la autoconsciencia de la subjetividad con el Estado como su razón y fin último se convierte en la aparición de la esfera moderna de la sociedad civil entre las eticidades antiguas de la familia y del Estado.

En la *Filosofía del Derecho*, la esfera de la sociedad civil es el modo en que Hegel entiende que el mundo moderno objetiva institucionalmente el principio de la subjetividad. Así, el concepto de sociedad civil presenta el despliegue objetivo de dos dimensiones o polos de la libertad subjetiva o moderna: el derecho privado y la moralidad independiente. En la sociedad civil, el sujeto moral y de derecho es la subjetividad independiente, pero bajo la forma del «extremo independiente de la particularidad personal» (Hegel, 1999a: §260), que no es otro que el agente particular o privado. Así, Hegel entiende que lo primero que presenta la sociedad civil moderna a quien la observa es la condición de una eticidad que se ha convertido en un sistema de conexiones externas, pero necesarias, entre agentes privados que buscan alcanzar la satisfacción de sus necesidades y fines egoístas.

Tal como el mismo Hegel lo expone, los agentes particulares en la sociedad civil entienden más de razones estratégicas y de conveniencias privadas que de fines sagrados y universales. En este sentido, es necesario preguntarse, más concretamente, ¿qué significado y qué valor tiene asumir como fin último al Estado para los agentes particulares de la sociedad civil, más si se considera los términos marcadamente estratégicos en los que son formados estos agentes por la propia vida social moderna?

Esta investigación considera que es capital responder a la pregunta por el significado y el valor estratégico que encerraría el institucionalismo ético para la vida práctica moderna, con el fin de comprender y valorar, en toda su importancia, el institucionalismo ético de Hegel. La respuesta a esta pregunta está directamente vinculada al modo como el concepto de tránsito de la sociedad civil al Estado reedita, en términos de la vida objetiva, la dialéctica de la voluntad finita y su superación en la voluntad que es «en y por sí libre».

Recuérdese que la voluntad finita es aquella que establece una oposición absoluta entre la pura forma de su actividad volitiva (su capacidad de reflexionar y decidir) y el plano de la existencia (el ámbito de los contenidos posibles de sus decisiones). En otras palabras, la voluntad finita se define a sí misma (y a su libertad) mediante la oposición entre razón (*su razón*, puramente formal) y el mundo dado (en apariencia externo a esta y, por lo tanto, ajeno a toda razón). Así, la voluntad finita se asigna la capacidad o el poder de dar orden y sentido (finalidad) a la existencia,

ámbito que, por lo demás, queda —en dicha oposición— representado como vacío de orden y sentido. Así pues, para la voluntad finita el plano de la existencia, en el que se encuentran las otras voluntades, es una simple e inerte multiplicidad de cosas, tiradas o puestas para que la voluntad haga (si lo quiere así) uso de ellas.

Ya se han señalado las consecuencias efectivas que sufre la voluntad instalada en tal representación. Al actuar en el mundo, tomando una particularidad como su objeto, se determina, y termina experimentando la inversión de su representación de libertad en experiencia de enajenación, sometida a una necesidad exterior y contingente. En esta situación, la voluntad experimenta aislamiento y ve el curso de su despliegue como la expresión del destino (Hegel, 1999a: §15).

En el desarrollo del concepto de voluntad, Hegel coloca a la cultura (*die Bildung*) como el punto de inflexión de la dialéctica de la voluntad finita. Es la formación en el conocimiento de lo universal lo que permitirá a la voluntad superar las consecuencias sufridas por la representación de sí como mero arbitrio (Hegel, 1999a: §20). En la relación entre sociedad civil y Estado, es la sociedad civil la que asume el papel de espacio para la formación del agente particular.

La formación en la cultura del trabajo y del refinamiento tiene el claro valor estratégico de ser el medio gracias al cual el agente particular aprende a apropiarse de las cosas para satisfacer sus fines egoístas. No obstante, Hegel (1999a) entiende que el valor más alto de la *Bildung* es ético (§21), es decir, que por medio de la formación en la cultura social, la subjetividad inscrita en el agente particular se eleva a la conciencia y al deseo de lo universal concreto (el Estado).

La conexión entre la formación de los individuos y lo universal concreto —de tal forma que el contenido, el objeto y el fin de sus voluntades sean social y políticamente universales— podría interpretarse como una petición de sometimiento de la subjetividad a la voluntad hegemónica social, expresada en último término en la voluntad del Estado. Esta interpretación, que pone a Hegel como un conservador y «enemigo de la libertad» (Berlin, 2004) desde el punto de vista de la vida social, podría quedar formulada en la siguiente idea: los agente privados deben educarse para que ocupen «el lugar que les corresponde» en el engranaje social y político. Ante esta

posible interpretación, esta investigación sostiene que no solo el concepto de *Bildung* sino la idea hegeliana —como conjunto— de un tránsito dialéctico de la sociedad civil al Estado encierran una valoración positiva de la subjetividad y de su relación con una vida ética. Esta se revela plenamente al comprender las determinaciones específicas de la vida moderna, encerrada en planteamiento de Hegel de la dialéctica de la sociedad civil moderna.

3.1. El concepto de tránsito de la sociedad civil al Estado: su problemática

El recurso a una oposición entre sociedad civil y Estado es extraño a la tradición del pensamiento político europeo previo a Hegel. Como señala Riedel (1989), las concepciones políticas de la época de Hegel eran tributarias de la concepción clásica que identificaba *societas civilis* con comunidad política, es decir, con Estado (p. 202). Tanto si tales concepciones subsumían inmediatamente la asociación de individuos al Estado como si lo hacían inversamente, sociedad y Estado eran conceptos que se suponían inmediatamente idénticos (Riedel, 1989; Giusti, 1992).

Lo que lleva a Hegel a abandonar el esquema clásico de interpretación de la filosofía política es la constatación de que las tendencias dominantes inscriptas en los procesos de cambio que vivían las sociedades de Europa occidental —a principios del siglo XIX— cuestionaban cualquier explicación que apelara a la inmediata identificación entre sociedad y Estado. Estas claras tendencias apuntaban, en síntesis, a la institucionalización social y política de la libertad subjetiva como derecho universal (por medio de la generalización de la ciudadanía como derecho universal), y al desarrollo de una dinámica económica capaz de cohesionar al conjunto social en torno a mutuas dependencias y necesidades, y no a fines éticos sustanciales. En otras palabras, como señalan diversos autores,²¹ la separación y oposición inmediata entre sociedad civil y Estado es la forma como Hegel expuso e intento racionalizar la objetivación sociopolítica de la modernidad en Europa. Esta objetivación no solo contenía las transformaciones consecuentes a la Revolución francesa de 1789, sino las transformaciones derivadas de la expansión del capitalismo, de los desarrollos científicos y técnicos (y de su generalización social), y, en

²¹ Entre ellos Joachim Ritter (1980), Manfred Riedel (1989), Shlomo Avineri (1974), Giuliano Marini (1989) y el propio Karl Marx (1979), entre otros autores.

general, del proceso de secularización del mundo, que se empezó a manifestar en Europa, como una tendencia irreprimible, por lo menos desde el siglo XVI.

Así pues, la separación y oposición que propone Hegel entre las esferas sociedad civil y Estado responde, en último término, a la constatación de que con la época moderna se despliega un nuevo tipo de estructuras y procesos sociales que se manifiestan en un nuevo sujeto social (el burgués). Este se destaca, entre otras cosas, por no tener inmediatamente como su finalidad el bien de la comunidad política, e, incluso, actuar, consciente o inconscientemente en contra de ella con tal de obtener su propia satisfacción. Ahora bien, Hegel no solo constata esta realidad del proceso de expansión de la modernidad en Europa, sino que la aprovecha como motivo clave de su institucionalismo ético.

Hegel (1999a) desarrolla el concepto de sociedad civil como el contenedor del nuevo sujeto social surgido en la modernidad: «la persona concreta que es para sí misma un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil» (§182). Hegel entiende que la constitución primaria del actor de la sociedad moderna está definida por la particularidad de sus intereses, es decir, por un egoísmo constitutivo e inmediato. Por lo tanto, su actuar expresa la fuerza de sus necesidades e intereses bajo la forma de impulsos y pasiones. La relación de este agente con los otros y con el mundo social en el que actúa, siguiendo la lógica de su tendencia primaria, aparecerá bajo la forma de la necesidad exterior, de un medio necesario e ineludible para alcanzar su satisfacción. Esta articulación entre los distintos intereses particulares, en la que la satisfacción del interés de uno sirve como medio para la satisfacción del de los otros, conforma una red social de relaciones de dependencia entre agentes formalmente iguales y materialmente opuestos. Por medio de ella, el todo social puede sacar provecho de los esfuerzos egoístas: «En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos [...]» (Hegel, 1999a: §183).

En esta descripción de los elementos básicos que definen al concepto de sociedad civil, Hegel expone con acierto las características básicas de la vida social moderna, consecuencia de —entre

otros procesos— la organización de la vida social a partir de la reproducción de valor, tal como lo define Marx en *El Capital*. La idea de un sujeto social que es determinado en su inmediatez por sus fines particulares, pero que, al mismo tiempo, no puede satisfacer estos, si no es por medio de los otros agentes independientes —igualmente egoístas e interesados—, contiene uno de los elementos que Marx en los *Gründrisse* (2007) define como básicos para el desarrollo histórico del capital: la eliminación del modo antiguo de efectuar socialmente la propiedad.

Lo que Marx subraya es que una de las determinaciones históricas del surgimiento del capitalismo es la eliminación de un sentido de propiedad, socialmente eficaz y predominante en sociedades no- capitalistas, para la cual la propiedad de un bien (la tierra, las herramientas, el alimento, etc.) es una «extensión orgánica» del propietario (a la manera de su cuerpo, de su vida o incluso de su propia identidad), de tal forma que ese propietario es dueño, sin mediación de ningún sistema de intercambio mercantil, de las condiciones básicas para su reproducción material (para su reproducción biológica y social) (Marx, 2007: 433)²². Tal eliminación estuvo directamente relacionada (aunque no únicamente) con el surgimiento del nuevo sujeto social moderno. En efecto, lo que Marx nos dice en los *Gründrisse* es que a la base de la producción histórica del sujeto social moderno está el desanclaje de este respecto a toda forma de propiedad inmediata de los medios para su autosatisfacción (propiedad de la tierra, fuerza de trabajo y otros medios de producción). Al perder esta inmediatez, la obtención de las condiciones materiales para la satisfacción sujeto social se ubicó en una nueva vida social definida en su base por el intercambio de bienes que toman la forma de mercancías (Marx, 2007: 433).²³

Esta idea, expresada por Marx, la encontramos en la definición de sociedad civil que sostiene Hegel. Pero más aún, en ambos casos —en Marx y en Hegel—, la idea de la disolución de toda forma de control inmediato de los medios de producción expresa, también, la superación, por parte de los procesos sociales modernos, de toda relación inmediata entre los individuos particulares y alguna forma de comunidad ética o de comunidad de valores sustanciales. Así, la nueva vida social moderna aparece, al menos inmediatamente, como un «sistema de las

²² Junto con esto, Marx (2007) habla de las distintas variantes de esta estructura de propiedad no-mercantil capitalista, pero este no es un tema de interés para la presente investigación.

²³ En palabras de Marx (2007), con la organización social a partir de la reproducción del valor lo que se elimina o lo que se vuelve un fenómeno marginal es la situación propia de sociedades premodernas, en la cual el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo (p. 433).

necesidades», como una red de relaciones de interdependencia económica entre intereses privados.²⁴

A partir de lo dicho se entiende que, como subraya Riedel (1989), para Hegel sea ya inadmisibles identificar los conceptos de sociedad civil y Estado para describir la vida objetiva desplegada en la modernidad. La identificación clásica entre ambos conceptos suponía la separación del ámbito civil de la vida económica de la vida de la casa. En el primero se ubicaba al miembro de la sociedad en tanto que ciudadano, en tanto que sujeto con el derecho y el deber de participar de la vida de la *res publica*; en el segundo, el de la casa (el *oikos*), el miembro de la sociedad se convertía en sujeto de necesidades (Riedel, 1989). Por el contrario, con la época moderna, la tendencia predominante de la vida objetiva fue que las relaciones económicas se volvieran una determinación clave del vínculo social. De este modo, en dichas sociedades, la libertad del ciudadano, ahora como burgués, se relaciona inmediatamente con su derecho a ejercer sus intereses privados, más que con participar de la vida política (a la forma de un patricio romano o del ideal ilustrado del ciudadano bien educado y definido por su capacidad de ejercer su autonomía mediante el «uso público de la razón»).

En otras palabras, lo que Hegel cuestiona de la concepción clásica de la vida objetiva, que distingue entre el ámbito de la vida económica y el ámbito de la vida civil o pública, es que no sirve para explicar la transformación de lo público que se despliega con la modernidad; ni sirve, por lo tanto, para comprender las implicancias para la vida del Estado que involucra el hecho de que el vínculo social tenga en la vida económica una de sus determinaciones más primarias y potentes. Precisamente por ello, es que leyendo la teoría del Estado de Hegel, el corazón mismo de su institucionalismo ético, se entiende que el nuevo ciudadano de la sociedad civil de los tiempos modernos está muy lejos del ideal clásico de la ciudadanía y que, por lo tanto, no haya representación de armonía entre sociedad civil y Estado que sirva para fundar un orden constitucional adecuado a los tiempos modernos. En este sentido, una constatación clave que Hegel expresa en su teoría del Estado es, como señala Alegría (1994), “[...] la inevitable contradicción entre, por un lado, las pautas básicas de comportamiento de la sociedad y, por otro,

²⁴ Esta idea tan bien es expresada por Marx (2007) a lo largo de su discusión sobre las «formas que preceden a la producción capitalista» (pp. 433-477).

la finalidad intrínseca del Estado” (p. 8). Un proyecto político o de Estado que no tome en cuenta esta condición de la vida objetiva moderna —y que suponga alguna forma de relación armónica entre sociedad y Estado— estará condenado al fracaso.²⁵

Frente al ideal clásico del ciudadano, el agente de la sociedad civil que Hegel diseña tiene inmediatamente en su horizonte de acción sus fines particulares como lo único con real sentido. Este hecho lo convierte en un elemento tremendamente dinámico y creativo: frente a la necesidad que imponen sus necesidades no hay eticidad, tradición o moral que puedan imponérsele; solo la inevitable dependencia de los otros para la satisfacción de sus fines es lo que lo ancla a la vida social. El agente de la sociedad civil está impulsado por sus necesidades convertidas en pasiones: él es inmediatamente «mezcla de necesidad natural y de arbitrio» (aquí vemos como reingresa la dialéctica de la voluntad finita en la teoría del Estado de Hegel). Esta condición lo convierte en alguien capaz de crear todo aquello que sea necesario para satisfacer aquellas, sin importar nada más que estas. Como se ha dicho, Hegel entiende que esta rica producción es capitalizada por el sistema de instituciones de la vida objetiva para crear un sistema de bienestar social, pero al mismo tiempo, por el carácter egoísta e impulsivo de la actividad particular. Este hecho puede ser un factor de problemas graves para la vida objetiva misma.

Precisamente, el núcleo de la crítica de Hegel a la sociedad civil se encontraría en la dificultad sistémica de la sociedad moderna para sostener, por sí misma, el orden civil (el orden del derecho y la institucionalidad en la que se determina la sociedad) frente al despliegue de uno de sus principios constitutivos: el derecho universal al ejercicio del arbitrio por parte de los agentes particulares. Esta dificultad sistémica (internamente conectada con la institucionalización social de la libertad subjetiva) explicaría la «desorganización» que Hegel le atribuye (como una de sus características inmanentes) a la sociedad civil. Esta tendencia se encuentra en tensión con los componentes sustanciales que el propio Hegel (1999a) ubica al interior de su concepto de

²⁵ Precisamente, el socialismo real soviético o los regímenes fascistas se efectuaron suprimiendo toda forma real o aparente de sociedad civil.

sociedad civil: la familia y la organización corporativa de los intereses estamentales (§255, obs.).²⁶

Como se ha dicho, la crítica de Hegel a la sociedad civil, a la institucionalización del principio de la subjetividad, es la razón que explica la superación de la sociedad civil por el Estado. Este paso a una ética institucionalista por medio de la crítica a la subjetividad ha sido y es objeto de duros cuestionamientos y de serias acusaciones a Hegel y a la filosofía del espíritu objetivo. Concretamente, Jürgen Habermas (1991) sostiene que Hegel estaría, por medio de la filosofía del espíritu objetivo, legitimando lo que precisamente afirmaba superar: la entronización del arbitrio y el abuso en la esfera política, so pretexto de que quienes detentan el poder son la expresión de la autoconciencia sustancial de las subjetividades particulares (pp. 26-27). Esto, para Habermas, vincularía directamente la aplicación política del institucionalismo ético hegeliano a la concepción de Lenin de que el buró político del partido es la conciencia y la voluntad del proletariado (p. 32).²⁷ En este sentido, para Habermas, el socialismo real, y la negación del libre ejercicio social de la libertad subjetiva que este desplegó, serían la verdad del institucionalismo ético hegeliano.

Habermas cuestiona, entonces, la vía de Hegel para articular moral y política. Esta termina subsumiendo, so pretexto de su precariedad, la independencia de la voluntad subjetiva a los deberes y la razón de Estado, y, finalmente, al autodespliegue de la Idea como fin de la historia universal. Si lo que dice Habermas fuese cierto, el concepto hegeliano de superación de la sociedad civil en el Estado no sería expresión de una astucia de la razón en la historia sino de una farsa de la razón. Esta farsa se resumiría en el hecho de que «[...] para la eticidad objetiva, que el individuo exista o no, tiene el mismo valor» (Habermas, 1991: 24). Contra la crítica planteada por Habermas, esta investigación sostiene que es posible y necesaria otra interpretación del paso que Hegel realiza desde la crítica al derecho de la libertad subjetiva hacia la fundamentación de su

²⁶ Manfred Riedel (1989) añade la institución de policía (que Hegel no menciona en el párrafo citado) como otro de los «componentes sustanciales» que tienen un papel importante en la dialéctica de la sociedad civil (p. 211).

²⁷ «Lenin se muestra como un buen hegeliano que, frente a la concepción clásica de Rosa Luxemburgo, deroga el control moral general de la conciencia madura de clase por la dirección política del partido. En esta conducción, la voluntad y la conciencia del proletariado alcanzan la verdad tal como la opinión pública lo hacía en la autoridad del monarca» (Habermas, 1991: 32).

ética institucionalista, una que muestre que esta contiene una constatación teórica y práctica valiosa sobre la vida objetiva moderna.

Sobre lo anterior hay que empezar diciendo que es muy importante tener cuidado con el sentido que se le da a la afirmación de que Hegel ve como problema el igualitario e independiente ejercicio de la agencia particular. Esta no debe ser entendida como el rechazo —propio de voluntades pacatas, despóticas o totalitarias— al reconocimiento del libre ejercicio de la libertad particular como un derecho universal. Por el contrario, esta investigación sostiene que la condición de problema que tiene ese reconocimiento —para Hegel— se funda en la siguiente constatación: las fuerzas desatadas por la institucionalización del ejercicio del arbitrio (dada su condición) tienden a desbordar y, con ello, a afectar la propia institucionalidad que permite la convivencia y el ejercicio efectivo de la libertad de cada uno. Al mismo tiempo se sostiene aquí que aquella constatación contiene una segunda igualmente importante: los agentes particulares, los agentes en la vida social, no están inmediatamente dispuestos a abandonar las dimensiones excluyentes de sus fines o intereses; y, además, no están en condiciones por sí mismos, ni siquiera mediante la formación en la vida social, de superar plenamente aquellos contenidos excluyentes. En este sentido, se entiende que la eticidad de la sociedad civil sea llamada por Hegel (1999a) «limitada y finita» (§256).

A partir de lo dicho se puede afirmar que lo que Hegel advierte sobre la sociedad civil moderna es que sus tendencias primarias contienen un impulso autodestructivo, inmediatamente inconsciente por su calidad de impulso. Así pues, esta investigación sostiene que la idea de superación de la sociedad civil en el Estado —tal como la diseña Hegel en las obras correspondientes a la filosofía del espíritu objetivo— queda significada como la necesidad inmanente a la vida social moderna de una instancia (el Estado) que tenga como su fin consciente la protección y reproducción de las condiciones fundamentales que permiten la existencia de aquella en tanto Estado de derecho (en tanto eticidad). Por ende, dicha instancia debe conservarla y protegerla —de sus propias tendencias ciegas— como el ámbito necesario para el ejercicio de la libertad particular. En otras palabras, lo que se postula aquí es que el papel fundamental que Hegel le asigna al Estado es añadir en la sociedad civil —o mejor, formarla a esta en— la conciencia de que existe una conexión interna entre la realización del interés de cada individuo

de la sociedad y la conservación del sistema de instituciones que constituyen el orden social y político. De esta manera, se podría entender que el Estado sea «el poder de lo racional en la necesidad» (Hegel, 1999a:§263). Esta es la interpretación que se propone aquí, sin caer en aquellas del institucionalismo ético hegeliano que la utilizan para justificar la anulación de la autonomía de la sociedad y los individuos frente al Estado.

Entonces, desde el punto de vista de esta investigación, lo que Habermas no pondera debidamente, cuando acusa al institucionalismo ético hegeliano de justificar el totalitarismo, es la importancia de la constatación —que se encuentra a la base de dicho institucionalismo— de que una sociedad que ha institucionalizado el principio de la libertad subjetiva es incapaz —por la naturaleza de sus tendencias primarias— de autogestionarse como un Estado de derecho, sin generar episodios en donde su propia integridad como tal orden se vea amenazada por su propia dinámica. Más bien, sostenemos que la idea contraria a esta concepción crítica de la sociedad civil, que se expresaría en la representación de una vida social que se autorregula y resuelve por sí misma (sin Estado) sus conflictos, sin perjudicar las bases que la hacen ser un orden civil, es expresión de un utopismo no solo vano sino peligroso (sea expresión de la utopía liberal de la autorregulación del mercado, de la sociedad comunista o de alguna forma de anarquismo), pues subvalora u obvia las consecuencias que puede traer el despliegue de la libertad subjetiva para el conjunto de la vida social.

En la crítica de Hegel a las utopías modernas sobre el autogobierno de la sociedad o de los individuos particulares, se encuentra —como ya debe ser obvio— un motivo común a la antropología hobbesiana: la disposición más primaria de los individuos particulares es la de actuar de forma egoísta y, por lo tanto, la de ocasionar conflictos con los otros individuos, creando así condiciones de convivencia insostenibles de suyo. La relación entre la sociedad civil (*die Bürgerliche Gesellschaft*) y el ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*, es destacada ya por el joven Marx. En «La cuestión judía», Marx (1978) establece dicha conexión para discutir el problema de la ciudadanía en la sociedad moderna (p. 188), partiendo del análisis de Hegel de la relación entre sociedad civil y Estado,. No obstante esta conexión, no sería correcto sostener que la sociedad civil moderna es concebida por Hegel a la manera de un «estado de naturaleza».

En efecto, el idealismo político de Hegel define explícitamente que la sociedad civil es una esfera institucional que posee sustancia ética que forma y, por lo tanto, determina la subjetividad de los sujetos sociales. Precisamente, el tema que presenta Hegel en el desarrollo del concepto de sociedad civil es el de la dialéctica entre las dos tendencias estructurales de la sociedad civil moderna, actualizadas al mismo tiempo por el despliegue del concepto de sociedad civil. Por un lado, está la tendencia que se dirige a la reproducción y cohesión del todo social, mediante la formación de los agentes privados en las instituciones, prácticas y conocimientos que le dan contenido a dicha totalidad; y, por el otro, aquella, inscrita en la propia eticidad de la sociedad civil, que se dirige a producir una dinámica que amenaza la integridad y la reproducción del todo social como orden civil.

3.2. La dialéctica de la sociedad civil

Como se señaló en la introducción a este capítulo, el propósito último de la esfera de la sociedad civil para Hegel es la formación de los agentes particulares en las normas y conocimientos adecuados para la convivencia en sociedad y, en último término, para asumir sus respectivos lugares como ciudadanos del Estado. En este sentido, la sociedad civil es entendida por Hegel solo inmediatamente como la red de relaciones necesarias que articula externamente una multiplicidad de intereses egoístas. La sociedad es civil, ante todo, porque posee una sustancia propia que no puede ser reducida a la voluntad de los agentes particulares. Esta condición es lo que la hace poseer una eticidad. En efecto, la sociedad civil es eticidad, y no mera naturaleza, puesto que posee un orden de instituciones y un contenido normativo en el que se forman los individuos. «La sociedad no sería “civil” si no estuviera ordenada y conjuntada jurídica, ética y políticamente» (Riedel 1989: 217).

Pero la idea de Hegel de que la sociedad civil posee sustancia, es decir, de que no es éticamente vacía o inerte (y que, por lo tanto, no es una mera forma externa que ata mónadas), se expresa, primeramente, en las necesidades que le dan contenido a las voluntades de los agentes de la sociedad civil. En efecto, Hegel, en el desarrollo del concepto de sociedad civil, deja en claro que

las necesidades que determinan a las voluntades particulares concretas no son meramente naturales o puramente inmanentes a la particularidad, sino que están socialmente determinadas.

Hegel comprende que las necesidades que afectan y que dan contenido a los agentes particulares se forman en las relaciones con los otros. En los contenidos de la voluntad particular, Hegel observa la impronta de la acción recíproca de las necesidades y del trabajo de los individuos, y de las normas que regulan y dan concreción a las relaciones entre los individuos.²⁸ Las necesidades que provienen de una fuente natural (la necesidad de alimento producto del hambre, la necesidad de abrigo producto del frío, etc.), ya desde la vida familiar se ubican en la formación del sujeto dentro del marco de exigencias y normas sociales. Estas se expresan, por ejemplo, en las formas socialmente adecuadas de vestir, en las maneras de comer o en las clases de comidas que se come; pero no solo esto sino, también, en las exigencias y pautas referidas al tipo de recursos cognitivos, recursos comunicacionales, etc., que los procedimientos sociales demandan que debe poseer el agente social: «[...] en esa medida todo lo particular deviene social» (Hegel, 1999a: §192).²⁹

Como se ha señalado en el párrafo anterior, Hegel entiende que el proceso que hace que lo particular del hombre (su particularidad dada) devenga en social es un camino de formación que empieza a ocurrir en la familia. Esta idea sirve para constatar un hecho efectivo del desarrollo de la época moderna: la naciente esfera social moderna se produce como una trama de articulaciones o como un sistema de dependencias que se extiende al conjunto de individuos particulares, formándolos en su propia eticidad y reproduciéndose así desde la vida familiar que desarrollan estos (p. ej., en la educación que los niños reciben de sus padres). Así, si bien secundaria para el desarrollo del concepto de eticidad, una cuestión reveladora del poder que tiene la sociedad civil moderna para Hegel es que la vida familiar (y sus relaciones basadas en la inmediatez de los afectos) queda subordinada a los intereses de aquella (producir actores

²⁸ «Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un ser para otro, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción. La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí. Esta universalidad, en el sentido de reconocimiento, es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad y abstracción, en algo concreto, en cuanto social» (Hegel, 1999a: §192).

²⁹ El texto citado es el comentario de Ganz al párrafo mencionado.

sociales)³⁰ y, por medio de esta condición, a la sociedad civil. De acuerdo con el institucionalismo ético de Hegel, la familia se ve subordinada al interés del Estado (producir ciudadanos).³¹

Más allá del lugar que tiene la familia en el idealismo político de Hegel, una cuestión clave que él muestra es que la primera instancia de producción efectiva del vínculo social en la sociedad civil moderna es el complejo de relaciones económicas denominado por él como «sistema de las necesidades» (Hegel, 1999a: §§ 189-208) Este sistema de relaciones articula al conjunto de los actores sociales, en tanto que estos son, sin distinción, agentes privados. Y, como se ha visto en los párrafos anteriores, la eticidad de la sociedad civil muestra su poder para articular a los agentes particulares por medio del propio «sistema de necesidades», formando y dándole contenido a las determinaciones o contenidos más primarios de la subjetividad de aquellos: sus necesidades, instintos e impulsos.

Las implicancias de la idea de Hegel sobre las nuevas condiciones del vínculo social en la época modernas apuntan al hecho de que la sustancia social y, por lo tanto, el control social se instalan al interior de los sujetos sociales, determinándolos y regulándolos desde los componentes más inmediatos de su agencia real (sus deseos y necesidades). En otras palabras, lo que Hegel muestra en el desarrollo del concepto de sociedad civil es que el control social no es una mera fuerza exterior al agente particular, que la sociedad (y el Estado) ejecuta sobre él negativamente. Muy por el contrario, la realización de la satisfacción del agente privado es, al mismo tiempo, la afirmación de esta sustancia ética, que ha sido internalizada por este en su formación. En consecuencia, la tendencia primaria del hombre en la sociedad civil moderna a actuar de forma egoísta no debe ser entendida como la expresión de un impulso natural, sino fundamentalmente como la expresión de una determinación social y, por supuesto, epocal. Por ende, el sistema de

³⁰ «[...] la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos [los familiares], aleja sus miembros y los reconoce como personas independientes. Sustituye la naturaleza inorgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la dependencia de la contingencia. De este modo el individuo a devenido hijo de la sociedad civil, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos con ella» (Hegel, 1999a: §238).

³¹ Este proceso se inicia en la vida familiar. El fin que le asigna Hegel (1999a) a la familia es disciplinar y educar a los niños (§174) «para la personalidad libre» (§177), es decir, para ser agentes de la sociedad civil y, en último término, miembros del Estado.

relaciones económicas, que se ha convertido en la base material de la sociedad, no puede ser considerado éticamente vacío, pues desde este ya se reproduce la eticidad de la sociedad civil.

La condición específicamente moderna que le atribuye Hegel a la eticidad de la sociedad civil no termina de quedar esclarecida si no se hace una precisión. Para Hegel, la idea de internalización de la eticidad moderna en los individuos particulares no basta para esclarecer su especificidad. Se entiende del concepto de eticidad que si una alguna es realmente eficaz, es decir, tiene vida objetiva, es reproducida por la praxis de los hombres formados en ella y por las instituciones y normas que la determinan. Lo que Hegel señala como específicamente moderno de la eticidad de la sociedad civil es que se manifiesta por medio de actores y relaciones en las que su sustancia es activa, pues organiza y determina toda relación y todo agente del sistema. Sin embargo, lo hace de tal forma que ella no aparece para los agentes como lo que organiza y determina el devenir de su actividad particular. De esta manera, los agentes de la sociedad civil moderna son socialmente producidos para que su voluntad y su agencia tengan como horizonte inmediato fines particulares y decisiones exclusivamente suyas.

A esta condición de la eticidad de la sociedad civil moderna, Hegel (1999a) la denomina, en términos especulativos, «estado de la necesidad y el entendimiento» (§183). Dicha denominación hace referencia a la posición que ocupa la sociedad civil en el desarrollo de la ontología de Hegel como momento de la escisión de la idea (el principio ontológico absoluto y sujeto del autodespliegue de las esferas de la vida objetiva) en sus dos momentos primordiales: el principio de la particularidad y el principio de la universalidad:

La idea, en esta escisión, confiere a los momentos una existencia propia: a la particularidad, el derecho de desarrollarse en todos los aspectos, y a la universalidad, el derecho de mostrarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, como el poder que rige sobre ella y como su fin último. Es el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la realidad de la idea, que en esta apariencia exterior sólo es totalidad relativa y necesidad exterior. (Hegel, 1999a: §184)

En el desarrollo de la ciencia especulativa del derecho, la manifestación efectiva y autoconsciente de la idea es el Estado (Hegel 1999a: §257). En este sentido, lo que subraya el párrafo antes citado es que el papel que el institucionalismo ético de Hegel le asigna a la sociedad civil es ser un momento del autodespliegue del Estado.

Efectivamente, desde el punto de vista del Estado como «realidad efectiva de la Idea» (Hegel 1999a: §257), la esfera de la sociedad civil moderna tiene el significado de ser la que incorpora o instituye, en la constitución interna de la eticidad, el principio de la subjetividad (encarnado por el despliegue de los agentes particulares o privados). Por medio de esta incorporación, la «antigua» eticidad del Estado supera los padecimientos que le traía su autodespliegue bajo formas que establecían relaciones inmediatas con el principio de la subjetividad (§185). La estrategia de la razón para realizar su condición de principio ontológico absoluto en relación con la subjetividad independiente consiste en liberar a esta de toda subsunción inmediata a la sustancia del Estado y permitir que se despliegue plenamente en su independencia y que experimente desde ahí, incluso, su relación con la sustancia del Estado como una oposición. El único propósito de tal liberación es que la subjetividad, encarnada por los agentes privados descubra o se haga consciente, por medio de su propia experiencia, de que no puede realizarse plenamente sin reconocerse y ubicarse como un momento del autodespliegue del Estado (de la idea o razón):

El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a esta en aquel principio mismo. (Hegel, 1999a: §260)

El idealismo político de Hegel entiende como un gran paso del progreso de la libertad que la época moderna institucionalice el derecho a la libertad subjetiva con la constitución de la esfera «sociedad civil». No obstante, al mismo tiempo, advierte los peligros que aquella operación encierra para la propia eticidad y el progreso de la libertad.

Para Hegel, la eticidad de la sociedad civil tiene, entonces, una falla o una deficiencia estructural que la vuelve inestable y contradictoria. Dicha deficiencia —sostiene esta investigación— se encuentra en el momento inicial del desarrollo del concepto de sociedad civil, es decir en el despliegue del sistema de las necesidades, en el cual se delinearán los aspectos generales de la nueva lógica económica que impera en la época moderna.

El complejo de relaciones económicas vinculadas a la «economía de mercado» genera una dinámica que trasciende la satisfacción de las necesidades inmediatas de los individuos subsumiendo esta a la generación y acumulación de lo que Hegel (1999a y 1999b) denomina «riqueza» (§243 y §524, respectivamente) y se concreta en las conciencias de los agentes particulares como búsqueda de ganancia o de riqueza propia (1999a: §191 y §243). Esto significa que, desde el punto de vista de la dinámica del «mercado», las necesidades socialmente significativas y legítimas no son reconocidas y valoradas, en último término, por consumir valores de uso, sino por el hecho de que responden a la obtención de ganancia por parte de otros agentes. Dicha condición explica, además de las propias necesidades exigidas para la reproducción de los diversos subsistemas sociales, que el concepto hegeliano de sociedad civil tenga como una de sus características la inagotable creación social de necesidades y de sus medios de satisfacción (Hegel, 1999a: § 191 y § 201). En otros términos, quien ingresa a este sistema económico, si quiere ser realmente parte de él y obtener beneficios para sí, tiene que asumir inevitablemente el rol de consumidor.

En este sistema económico, que convierte las relaciones entre todos los agentes en relaciones entre productores y consumidores, ocurre un fenómeno que es indudablemente moderno y propio del sistema capitalista: los productos de la subjetividad de los agentes toman la forma de la propiedad (Ritter, 1989: 136). Ahora, sostenemos que no basta decir que los productos de la subjetividad humana en la sociedad civil moderna toman la forma de propiedad o de cosa. Lo que se observa en los párrafos correspondientes a la esfera de la necesidad y del trabajo (aunque sin profundizar en el análisis de este fenómeno) es que el reconocimiento de los productos de la actividad subjetiva y de la formación de la subjetividad —en la medida en que se ubican en un sistema en el que los actores buscan primordialmente obtener ganancias— pasa, en último término, por el hecho de que estas sean socialmente adecuadas para tomar la forma de mercancías.

Así pues, la propia fuerza de trabajo, el conocimiento, todas las creaciones del intelecto y, en general, todas las manifestaciones de la subjetividad que sean socialmente valoradas se

constituyen en mercancías.³² Esta situación explica entonces con más precisión los nuevos términos en los que se plantea la cohesión social para la vida social moderna. El valor social de la subjetividad del sujeto (o mejor, el valor de la exteriorización de la subjetividad del sujeto) en el mundo del trabajo moderno está puesto, primero, en la forma de la mercancía. Este hecho se expresa, por ejemplo, en el salario que un trabajador gana; el pago que recibe un artista por la venta de sus obras o de sus espectáculos; y, claro, por la demanda de mercancías como estas.

Por un lado, para Hegel (1999a), la eticidad de la sociedad civil despliega, en este sistema económico, su carácter positivo, su poder liberador como cultura, que permite el refinamiento del hombre, de sus conocimientos y medios de vida (§191). Se entiende que la experiencia del refinamiento a la que hace referencia Hegel es la experiencia del roce social (Vals Plana, 2000). Gracias al roce que da la experiencia social, la persona concreta aprende a mediar sus necesidades e impulsos para darles un lugar adecuado en la convivencia en sociedad.

Así, el refinamiento o roce social no debe ser entendido, meramente, como un aprendizaje de lo fatuo, vano o externo. El sentido profundo que, observa Hegel, tiene la experiencia de la formación del individuo particular en sociedad es liberarlo de la situación de sometimiento a las necesidades naturales, para, como se señaló antes, permitirle actuar de acuerdo con su propia opinión e interés, y no de acuerdo con el ir y venir de impulsos, que es incapaz de controlar. Este proceso, en último término, prepara al sujeto para asumir un lugar en la vida en sociedad y en el Estado:

Puesto que en las necesidades sociales, en cuanto unión de las necesidades inmediatas o naturales y las necesidades espirituales de la representación, es esta última la preponderante, hay en el momento social un aspecto de liberación. Se oculta la rígida necesidad [*Notwendigkeit*] natural de la necesidad [*Bedürfnis*] y el hombre se comporta en referencia a una opinión suya, que es en realidad universal, y a una necesidad [*Notwendigkeit*] instituida por él; ya no está en referencia a una contingencia exterior, sino interior, el arbitrio. (Hegel, 1999a: §194)

³² «La cosificación de todas las relaciones de persona a persona es la otra cara de la propiedad. En el terreno de la sociedad civil, no se limita a la relación con cosas naturales exteriores. Implica también que todas las capacidades y habilidades de la persona se despersonalicen y adopten en cada estadio la forma “de la cosa” para funcionar socialmente como “propiedad”. En el terreno de la sociedad civil esto vale sin limitación. Del mismo modo que las cosas exteriores, todas las “aptitudes, ciencias, artes, lo religioso mismo (prédicas, misas, etc.), invenciones”, “conocimientos, capacidades” quedan sometidos a la cosificación y equiparados con “objetos de contrato” y “cosas reconocidas” en el modo de la compra-venta» (Ritter, 1989: 136-137).

Como se señaló con anterioridad, en la sociedad civil reingresa la dialéctica de la voluntad finita y la problemática del arbitrio. Por medio del roce social, la persona concreta pasa de la situación de estar sometida al vaivén de los instintos e impulsos a otra en la que les da a estos un orden pautado por su arbitrio, pero que en último término «es en realidad universal», es decir, manifiesta su formación en la eticidad de la sociedad civil. Ejercer la voluntad particular con eficacia, entonces, implica la mediación del aprendizaje social.

Este es el valor último que le asigna el idealismo político de Hegel a la sociedad civil: ser y producir cultura (*Bildung*), en tanto que mediación en el progreso objetivo de la libertad. Que la sociedad civil es el espacio en el cual se despliega y produce la cultura significa que aquella — desde la lectura especulativa de la ontología de Hegel— es donde la persona concreta se constituye en sujeto. Devenir en sujeto quiere decir dejar de ser un mero e inmediato contenedor de necesidades para constituirse en una voluntad que se contiene y regula a sí misma. De esta manera, el principio de su actividad se encuentra dentro de sí, y los impulsos y necesidades toman la forma de la decisión del sujeto y se organizan de acuerdo con esta.

La generalización de una misma cultura social del trabajo y del intercambio económico tiene un efecto social homogeneizador. Si realmente se llega a generalizar socialmente, la formación de los individuos en una misma cultura social termina por reducir los contrastes sociales³³ y adecuar los conocimientos y necesidades a los términos exigidos por el sistema como todo. Esta posibilidad no involucra la disolución absoluta de las diferencias sociales, pues estas reingresan resignificadas en los términos del nuevo vínculo social moderno.

Los agentes sociales, en tanto privados, se diferencian, por obra del arbitrio de cada quien, en los contenidos de sus deseos y decisiones. En este sentido, por medio del concepto de sociedad civil, Hegel nos muestra que en la misma diferenciación concreta entre los agentes particulares modernos está presente la sustancia social. Pero el papel de la sustancia social en el desarrollo de

³³ La reducción de los contrastes sociales (junto a la internalización de la coacción social, la psicologización y racionalización de las relaciones sociales) es una de las características principales que le atribuye Norbert Elias (1994) al proceso de formación de las sociedades modernas, en su tránsito de las sociedades estamentales feudales a una formación social que disuelve toda forma de jerarquía social basada en la sangre o en el nacimiento.

las diferencias entre particulares es resultado expreso de la formación de cada quien en una rama o área específica del mundo del trabajo.

En efecto, Hegel subraya que, en una sociedad que reproduce una cultura común y general, las diferencias que surgen (si bien no dejan de estar vinculadas a cierta condición natural como, por ejemplo, la riqueza o la posición social obtenida por la pertenencia a la familia en la que se nace) están determinadas por la especialización del conocimiento y del trabajo que cada individuo tiene, si se supone un contexto en que las brechas sociales no son muy marcadas. En este sentido, la división social del trabajo determina la existencia concreta de los sujetos. Esta característica del modo social de producir diferencias en la modernidad conduce a la formación de espacios o esferas sociales donde se establecen relaciones y vínculos mucho más concretos entre los individuos particulares, al interior del complejo de relaciones impersonales que caracteriza a la vida económica moderna. Al tomar una posición en la división social del trabajo, y con ello en la división social del conocimiento, un individuo toma lugar en una esfera de relaciones más concreta, en un sector social —o como lo llama Hegel— en un estamento social (*Stand*):

Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción e intercambios recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se diferencian en grupos generales. El conjunto total adopta la forma de sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a las diferencias de clase [*Stand*]. (Hegel, 1999a: §201)

Lo que se pone de manifiesto en el estamento son los intereses que predominan y que manifiestan la unidad de tal esfera, en la que el individuo se forma también; mejor aún, el individuo particular muestra que su formación es adecuada y eficaz en la medida que se ha hecho parte de un estamento. «El individuo sólo se da realidad efectiva si entra en la existencia y por lo tanto en la particularidad determinada» (Hegel, 1999a: §207).

La pertenencia a un estamento moderno se constituye para Hegel en la primera esfera social donde los individuos particulares experimentan reconocimiento social positivo. De esta forma, la sustancia de la sociedad civil determina a la particularidad del sujeto social y le permite tener, a pesar de la persistencia de su condición interesada u egoísta, la experiencia de un encuentro

concreto con los otros, en el que puedan converger los intereses particulares, los conocimientos y los hábitos más específicos de cada quien:

[...] cada uno se convierte por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí solo por mediación con lo universal por lo que además es reconocido tanto en su propio pensamiento como en el de los demás. (Hegel, 1999a: §207)

Para poder comprender el significado pleno que la formación o *Bildung* como atributo del concepto de sociedad civil de Hegel, es necesario ubicar este en el conjunto de la dialéctica que, sostiene Hegel, caracteriza a la sociedad civil moderna. Una vez hecho esto se podrá evaluar la importancia que le otorga Hegel al retorno por medio de esta formación de relaciones éticas positivas entre los agentes particulares.

Pues bien, Hegel observa que el sistema de las necesidades produce una dinámica que puede empujar al individuo particular hacia una relación en la que este se descentra o se enajena, al quedar atrapado por una forma de *mala infinitud*. Esta condición es consecuencia de la dinámica económica que se ha instaurado en la sociedad civil moderna. Concretamente, Hegel (1999a) comprende que la producción inagotable de necesidades y medios para su satisfacción, que se despliega en el sistema de las necesidades y que «[...] es una multiplicación que continúa al infinito [...]» (§191), expone a la subjetividad a la fuerza de una razón que le es externa (y que le resulta incontrolable) y que, al mismo tiempo, determina los contenidos de su deseo.

Si el agente particular es atrapado por la diversa e infinitamente dinámica oferta de medios para la satisfacción de necesidades, que crean a su vez nuevas necesidades, su experiencia social deviene enajenada, puesto que su arbitrio queda sometido a los contenidos dados por el sistema y, por medio de estos contenidos, a los intereses de terceros que aprovechan tal situación para la obtención de ganancias.³⁴ En otras palabras, al interior de su análisis sobre la sociedad civil, Hegel advierte con preocupación las consecuencias éticas y políticas del fenómeno moderno del consumismo. Pero, en términos más generales y fundamentales, lo que Hegel advierte es que, por sus características intrínsecas, el «sistema de las necesidades» convierte la vida social del agente

³⁴ «Por eso, la necesidad no es producida tanto por los que la poseen de un modo inmediato sino por quienes buscan una ganancia con ella» (Hegel, 1999a: §191). El texto es un comentario al párrafo, agregado por Ganz.

privado en una experiencia marcada por las contingencias, al mismo tiempo que tiende a exacerbar la inmediatez de la conciencia de sí, el egoísmo y la autorreferencialidad de dicho agente:

Por una parte, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de lo universal, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas. (Hegel, 1999a: §185)

La cita anterior, por su tono dramático y su énfasis en las consecuencias éticas que puede desencadenar la independencia de los individuos particulares, puede ser tomada como una crítica conservadora a la libertad moderna. Sin embargo, esta investigación sostiene que, si se sigue el análisis que se viene desarrollando sobre la idea de Hegel de la dialéctica de la sociedad civil moderna, el párrafo citado se mostrará como una advertencia bastante realista sobre las consecuencias que puede desencadenar la dinámica económica moderna, si es que esta no se regula y se dirige ética, jurídica y políticamente.

Por medio de la cita en cuestión, Hegel subraya que la situación de la individualidad particular en la sociedad civil está definida por la contingencia. Esta afecta a la particularidad tanto en sus decisiones (su arbitrio) como en lo que respecta a su posición en relación con la dinámica social que produce los medios y las condiciones para satisfacer lo que ella misma se representa como sus necesidades. Tal exposición del agente privado a la contingencia, como se dijo, se encuentra al interior mismo de su relación con las necesidades y medios de satisfacción socialmente producidos, pero esta dependencia, finalmente, lo que revela es la situación claramente limitada (la finitud) en la que se encuentra cualquier intento del agente privado por ejercer control sobre la dinámica del «mercado» y sus consecuencias.

Estar expuesto a la contingencia tiene el significado explícito de estar expuesto al riesgo. Hegel capta que esta es una característica inherente a la dinámica económica moderna. Este es un sistema que aprovecha el riesgo o la contingencia como fuente de oportunidades para producir mayor riqueza. Pero al mismo tiempo, en una situación de dependencia mutua entre los agentes

privados como la que crea este sistema, acciones o fuerzas insospechadas (ciclos económicos, actividad económica «especulativa»,³⁵ etc.) pueden generar consecuencias negativas para los intereses de cualquier agente privado, para amplios sectores sociales o, incluso, para el conjunto de los que participan en el sistema. Para quien vive en una «economía de mercado», la experiencia de que la dinámica del sistema económico le es, fundamentalmente, ajena, es bastante bien conocida.

Debe quedar claro que Hegel entiende que las consecuencias negativas de acciones de individuos o de coyunturas producidas en la dinámica económica del mercado sobre el conjunto de las condiciones que permiten la vida civil no tienen por qué ser el producto de una «voluntad del mal». Hegel observa que la finitud de la voluntad que caracteriza a la individualidad particular, precisamente por la finitud o inmediatez de su comprensión sobre la trama de determinaciones que despliegan sus propósitos, puede desencadenar consecuencias que son contingentes a su fin,³⁶ pero que son actualizadas para la realización del mismo. De esta manera, las acciones de los agentes privados, en tanto voluntades finitas dentro del sistema de dependencias multilaterales que produce la vida en la sociedad civil moderna, pueden desencadenar consecuencias no deseadas y absolutamente perjudiciales, no solo para sí mismos sino para terceros:

Además del delito, que el poder general debe evitar o llevar a un tratamiento judicial, es decir además de la contingencia como voluntad del mal existen acciones legales y usos privados de la propiedad que son permitidos y que ponen también al arbitrio personal en relación exterior con otros individuos y con instituciones públicas de fin común. Por este aspecto general las acciones privadas se convierten en una contingencia que se escapa a mi poder y puede ocasionar daños o injusticias a otros. (Hegel, 1999a: §232)

Si entendemos bien la idea de Hegel sobre el daño o la afectación al derecho de otra persona, esta no puede explicarse diciendo que es un mero daño al otro. En un Estado de derecho, en un orden civil, afectar el derecho del otro es afectar lo universal, es decir, significa afectar las condiciones que le dan existencia y reconocimiento a la libertad del propio ejecutor de la acción. Pero esta investigación sostiene que la afectación al derecho no solo debe ser entendida como un

³⁵ Se entiende en este caso por «especulativa» la actividad que se guía por suposiciones y, por lo tanto, sin tener claro conocimiento sobre lo que va a ocurrir en el futuro. Un ejemplo de «actividad especulativa» son los mercados modernos de valores.

³⁶ Tanto en la *Enciclopedia* de su época berlinesa como en la *Filosofía del derecho*, Hegel analiza la relación entre «el propósito y la responsabilidad», al inicio de la esfera de la moralidad.

daño producido a las condiciones formales que protegen a la persona; una acción, como las que ocurren en el juego de intereses económicos en las relaciones de mercado, puede perfectamente afectar las condiciones reales, materiales, que permitían a una persona o un sector social satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, una consecuencia de la situación de contingencia que domina el «sistema de las necesidades» es la producción social de pobreza.

Hegel hace del tema de la creación social de la pobreza uno inherente al despliegue de eticidad de la sociedad civil. El idealismo político de Hegel entiende que la pobreza social es irreductible a una simple consecuencia de acciones arbitrarias o fortuitas; más bien, la concibe como una consecuencia del sistema social moderno, que instaura, por medio de la «economía de mercado» la contingencia en la experiencia social moderna. Esta afirmación se constata al analizar la conexión que establece Hegel entre la experiencia social de la contingencia y las consecuencias derivadas de la especialización «profesional» en un sistema así (Hegel, 1999a: §243).

En la medida en que se vuelve más complejo en sus relaciones, en la producción de necesidades y medios de satisfacción, el sistema demanda mayor especialización (Hegel 1999a: §198); por lo tanto, mayor es la limitación del conocimiento y del control que tiene el individuo sobre el conjunto de la dinámica económica. Así, se puede afirmar que en la sociedad civil moderna ocurre que a mayor especialización, mayor contingencia, ya que «[...] se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello de la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil» (Hegel, 1999a: §243).³⁷ Que la producción de pobreza como fenómeno social esté conectada a la propia especialización, por lo demás un elemento positivo y fundamental de la formación social del sujeto (y, por ende, de la eticidad de la sociedad civil), permite confirmar que aquella, como

³⁷ El párrafo completo dice: «Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello de la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil».

señala Shlomo Avineri (1974), sea para Hegel resultado del funcionamiento normal, y no del mal funcionamiento, de «los poderes del mercado» (p. 149).³⁸

La pobreza que produce la sociedad moderna involucra una experiencia mucho más dura si se le compara con la situación de pobreza de poblaciones de otras formaciones sociales. La especificidad de la pobreza en la sociedad civil se encuentra en el principio que le da especificidad, valga la redundancia, y que está puesto por Hegel en sus fundamentos conceptuales (y, vale decir, también históricos): la aparición de la persona concreta por sí misma o independiente. La experiencia de la pobreza en la modernidad de la sociedad civil es más radical que cualquier otra, porque el sujeto social ha sido producido por medio de la operación del desarraigo o el desanclaje respecto a relaciones inmediatas de propiedad y de membresía en redes sociales (clanes, familias extensas y comunidades premodernas en general) para insertarlo en el sistema de relaciones dominadas por el intercambio de mercancías (el «sistema de las necesidades») (Hegel, 1999a: §241).

De esta forma, la producción de pobreza manifiesta una dialéctica de la sociedad civil (Hegel, 1999a: §246) que carece de solución plena. Esta dialéctica enfrenta dos tendencias de la eticidad de la sociedad civil: por un lado, su infinita capacidad para producir necesidades y medios de satisfacción; y, por el otro, su incapacidad para superar completamente la pobreza y, sobre todo, sus causas.³⁹ En efecto, para Hegel «se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe⁴⁰» (Hegel, 1999a: §245).

Para evitar la pobreza, lo que hacen fundamentalmente las instituciones públicas («el poder de policía») de la sociedad civil, pensadas por Hegel para regular su dinámica, es controlar que la producción de esta no se desboque, es decir, que se produzca el mínimo posible de pobreza, pero

³⁸ «Not the malfunction of civil society causes poverty, but precisely its opposite, the smooth functioning of the powers of the market» (Avineri, 1974: 149).

³⁹ «Civil society thus succeeds in internalizing its norms about consumption into the consciousness of its members even while it is unable to satisfy these norms. This is exacerbated because civil society continuously overproduces goods which the masses cannot buy because of their lack of purchasing power. Thus poverty becomes a dialectical concept; it is the expression of the tension between the needs created by civil society and its inability to satisfy them» (Avineri, 1974: 149).

⁴⁰ «Aquí Plebe» (Der Pöbel) tiene el sentido de populacho o lumpen.

la seguridad que ofrece tal regulación «[...] es necesariamente incompleta [...]» (Hegel, 1999a: §237). Algo significativo del análisis de Hegel sobre la pobreza y sus consecuencias es que, ni siquiera al desarrollar el concepto de Estado, plantea como el Estado podría suprimir la producción social de pobreza. Lo que se quiere decir aquí es que Hegel observa que la producción de pobreza es un mal crónico de la sociedad civil moderna.⁴¹ En otras palabras, la dialéctica social que opone producción de riqueza y cultura social a producción de pobreza y marginalidad social queda abierta: se puede controlar pero no suprimir.

3.3. La subjetividad y el significado de la *Bildung*: el retorno estratégico de lo ético

Toda vez que caer en la pobreza es una posibilidad real, incluso para quienes tienen posiciones más seguras dentro del sistema de las necesidades (dado el potencial disolvente que encierra la dinámica del riesgo y la contingencia del sistema de necesidades), se puede afirmar que entre los actores privados de la sociedad civil aparecerá una tendencia a enfatizar su autorreferencialidad y egoísmo. La idea que está detrás de una actitud que pone mayor énfasis en su autosatisfacción exclusiva (y excluyente) es la de aprovechar con mayor agresividad las oportunidades y ventajas (potenciales y reales) que ofrece «el mercado» para asegurar o incrementar el beneficio propio.

Precisamente, esta investigación sostiene que lo que explica y da sentido a la idea de Hegel de una superación de la sociedad civil por el Estado es la conciencia de los peligros reales que encierra, no solo para el actor particular sino para el conjunto del orden del derecho y la vida civil, el dejar a su suerte (a su «autorregulación») la dinámica de lo contingente desplegada por la sociedad civil. Estos peligros se expresan en su forma más concreta en las consecuencias de la radicalización y generalización social de una forma de agencia particular instalada en la atomización de sus fines como estrategia de posicionamiento social.

Toda vez que quien asume como su estrategia de posicionamiento social la radicalización de su situación atomizada apuesta por instrumentalizar toda relación con otro actor y termina actuando por su cuenta, sin redes ni relaciones sociales que lo soporten en caso de que sufra los impactos

⁴¹ «Hegel gloomily remarks that it remains inherent and endemic to modern society [...] Yet no solution is offered by Hegel himself» (Avineri, 1974: 153).

negativos de las contingencias sociales. En otras palabras, quien se sumerge en la autorreferencialidad asume actuar solo en un sistema que produce una dinámica vertiginosa que no puede ser controlada por un actor particular y se expone aún más radicalmente a las contingencias sociales y a sus consecuencias negativas.

Para ponderar la importancia que tiene, para Hegel, el problema social moderno de la atomización de los individuos y el consecuente debilitamiento de los vínculos éticos, basta considerar la observación al §253 de la *Filosofía del Derecho*. En ella, Hegel señala que la explicación sobre las causas de la producción de social de pobreza⁴², además de considerar el problema de la búsqueda y acumulación descontrolada de riqueza que ocurre en el sistema de la sociedad civil —entre otras razones—, debe tener en cuenta «la razón ética que se desprende de lo expuesto anteriormente». Esta «razón ética» subraya que quien enfrenta solo o aislado la dinámica económica del sistema de las necesidades «[...] es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el que su subsistencia y su goce son permanentes» (Hegel, 1999a: §253, obs.). De esta forma, Hegel plantea el reingreso del valor positivo de los lazos éticos en la vida social moderna, al mostrar que estos (los lazos éticos) poseen un profundo valor estratégico para el agente particular y para la sociedad civil en su conjunto. El reingreso estratégico de lo ético en la ciencia del derecho muestra su significado y actualidad en el desarrollo del papel de esfera de formación o *Bildung*, que Hegel le asigna a la sociedad civil.

Una función importante que le asigna Hegel a la formación de la personalidad concreta en una rama laboral o en un oficio es que esta obtenga los conocimientos adecuados para lograr su propia satisfacción. Sin embargo, esta función no contiene lo que Hegel entiende como «la verdad» de la formación o *Bildung*. Recuérdese que, en el desarrollo del concepto de voluntad, Hegel (1999a) subraya que la verdad del concepto de formación es la «universalidad que se determina a sí misma» y la voluntad que tiene «como su contenido, objeto y fin a la universalidad» (§21).

Pero ¿qué quiere decir para el agente particular y egoísta tener como contenido, objetivo y fin suyo lo universal? En la respuesta a esta pregunta es que se destaca el verdadero valor de la

⁴² Der Pöbel.

Bildung para Hegel. La acción conjunta de los peligros que encierra la vida social para el individuo aislado y de la experiencia de reconocimiento con otros, producto de su formación profesional y de «clase», muestra a la particularidad concreta el valor práctico (para su propio interés) de tener lazos éticos firmes con los otros. Más concretamente, para Hegel, lo que permitirá superar al individuo su situación de precariedad es actuar con la conciencia del valor que posee; generar y cultivar lazos firmes de cooperación mutua entre los distintos individuos; y, por sobre todo, esforzarse voluntariamente por darle una forma colectiva e, incluso, socialmente universal al interés propio, subordinando lo excluyente de este y permitiendo el encuentro con los otros desde una igualdad concreta (la igualdad en el reconocimiento de fines comunes).⁴³

Incluso la apuesta de un individuo por ser honestamente altruista y solidario con quienes han sido afectados negativamente por alguna contingencia descubre su valor estratégico aquí. Para el individuo particular, apostar por actuar de tal forma que su búsqueda de bienestar incorpore la preocupación por colaborar en el bienestar de los otros, procurando la producción de vínculos estables de cooperación basados en un esfuerzo común por producir un interés o proyecto común, mostrará todo lo importante que es en el momento que al propio individuo lo afecte alguna desgracia inesperada, producto de esa vida social marcada por lo contingente. Esta idea cobra mayor valor aún si consecuencias de contingencias sociales como la pobreza no encuentran en la propia intervención del Estado una solución del todo segura.

Esta interpretación del concepto de formación hegeliano encuentra su sustento en la idea de Hegel de que del despliegue del sistema de las necesidades surgen esferas sociales donde el individuo se encuentra en relaciones mucho más determinadas, y sobre todo éticamente positivas, que las establecidas a partir de la mera necesidad instrumental que da inicio al desarrollo del concepto del sistema de las necesidades. Tanto en los estamentos como en las corporaciones, cada individuo se vincula con otros individuos por su ubicación en alguna rama de la actividad social, por sus intereses comunes o de sector social. En particular, es en el concepto de corporación en el cual se encuentran las razones que sustentan nuestra interpretación del concepto de formación.

⁴³ Condición que no niega el valor de la garantía constitucional de la igualdad formal entre los individuos, pero que la trasciende, al darle a esta una positividad que el derecho por sí mismo no le puede dar.

El concepto de corporación alude a colectivos sociales en los cuales los individuos que pertenecen a sectores específicos de la vida económica moderna encuentran relaciones y vínculos muy concretos, relacionados con una formación y con una posición social compartida. Al volverse miembro de una corporación, dice Hegel, el individuo encuentra reconocimiento concreto a sus esfuerzos y habilidades, encuentra respaldo colectivo cuando es afectado por las contingencias (como cuando se cae en la situación de pobreza) (Hegel, 1999a: §253). Más aún, en la corporación, a las habilidades del individuo «[...] se las asegura y se las eleva al mismo tiempo al nivel de una actividad consciente para un fin común» (§254).

Así, Hegel reintroduce en la vida social moderna el sentido ético positivo de la vida colectiva o pública, pero en una forma adecuada al modo de ser de los agentes sociales y de la dinámica económica moderna. Esta forma adecuada es la que muestra, primero que nada, la conveniencia y el provecho que guarda para los individuos el optar por incorporar, a su búsqueda de bienestar, el de los otros. Hegel es muy consciente de que, en los tiempos modernos, los hombres son renuentes a aceptar algo por mera fuerza o tradición, o porque ese algo es considerado alguna clase de fin sacro o inviolable:

Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito pensar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que ello sea mi interés. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también mi fin. He de satisfacer mi fin por el cual trabajo, aunque este tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto [...] Este es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo [...]. (Hegel, 1980: 81)

Por supuesto, lo que Hegel expresa en el concepto de corporación no se limita a la idea de que el individuo vea a este colectivo social únicamente como instrumento. Sin perder el sentido estratégico que tiene el estamento y la corporación para los individuos, la vida como miembro de estas esferas sociales conlleva hacerse de un sentimiento de pertenencia y de una disposición ética (Hegel, 1999a: §207 y §253). El desarrollo de sentimientos y disposiciones de esta naturaleza solo son posibles si el individuo se encuentra en una relación la confianza necesaria, producto de una experiencia consistente y prolongada de reconocimiento mutuo y de cooperación organizada por un fin común.

No obstante, si se pondera en toda su radicalidad la idea de Hegel de que, en los tiempos modernos, los hombres deben encontrar su interés en lo que hacen, puede afirmarse que un individuo bien podría abandonar una asociación corporativa (para vincularse a otra, por ejemplo) si esta deja de permitir la realización del individuo o si se convierte en perjudicial para este.⁴⁴ Esto último debe servir para recordar que, en toda asociación de individuos particulares —y la sociedad civil es el «teatro de las particularidades» (Marini, 1989)—, los esfuerzos por producir proyectos colectivos, los esfuerzos por impulsar alguna clase de interés común, no pueden parar nunca, deben ser permanentes. No tomar en serio esto es causal directa de fracaso.

Alcanzado este punto en el desarrollo del capítulo, se puede afirmar que lo que Hegel propone como el proceso de formación de la particularidad independiente en la vida social supone la idea de que la nueva vida civil moderna, para superar su propia inestabilidad, necesita recuperar el sentido de la vida colectiva o pública inscripto en la eticidad antigua clásica. Así, en cierto modo, la *Gemeinschaft* reingresa en la *Bürgerliche Gesellschaft*. Pero el reingreso de los lazos éticos tradicionales en la eticidad moderna implica una mediación que los transforma inevitablemente. De este modo, se vuelvan adecuados a los nuevos términos que plantea la vida social moderna.

En efecto, el institucionalismo ético de Hegel muestra que el valor efectivo (ético y estratégico) para la vida objetiva de los lazos éticos tradicionales se despliega, en toda su plenitud y eficacia, al interior de la dinámica social moderna. En esta, aquellos se encuentran desprendidos o liberados de la inmediatez que los ataba a concepciones armonizantes o inmediatas de la praxis o la acción humana, convertidos ahora en lazos éticos entre individuos particulares. Estos lazos expresan la voluntad de individuos que se han vuelto conscientes de lo necesario que es, para sí mismos, producir y conservar una vida pública basada en vínculos fuertes y extensos de cooperación y solidaridad. Estos solo podrán ser sostenidos por el permanente, pero nada fácil, trabajo de elaborar e impulsar intereses sociales-colectivos.

En este sentido, la concepción de la sociedad civil como *espacio de formación* permite al idealismo político de Hegel mostrar un camino de mediación entre el principio moderno de la

⁴⁴ Con respecto a la posibilidad de que la corporación no actúe como se espera, hay que recordar que Hegel (1999a) señala expresamente que el Estado, por medio de la policía, vigila también que las corporaciones no se desvíen de lo que deben ser (§255) Comentario de Ganz al texto de Hegel

subjetividad, encarnado en el agente particular de la sociedad civil, y la sustancialidad de los lazos éticos tradicionales. Por medio de esta mediación dialéctica, los lazos éticos tradicionales (histórica y teóricamente vinculados a conceptos como comunidad o familia) dejan de ser una mera sustancia que se impone inmediatamente sobre los hombres, para exponer todo su valor estratégico en una orden social definido por el predominio del riesgo y por la oposición entre intereses particulares. Esta investigación entiende que es desde esta lectura que se deben comprender los conceptos de estamento y de corporación.

Dichos conceptos son propios de las sociedades europeas de fines del feudalismo. Sin embargo, al interior de la teoría social de Hegel sirven para mostrar la necesidad que tiene la vida social moderna de una vida pública que produzca una vida ética positiva de carácter moderno, creando espacios o colectividades que generen intereses comunes y relaciones de mutualidad y cooperación entre los individuos. Por lo tanto, ambos conceptos no deben ser interpretados como una introducción forzada de concepciones éticas y políticas antiguas en la moderna sociedad del trabajo y la libertad,⁴⁵ al modo de «barreras que la tradición política pone» a la constitución del concepto de sociedad civil de Hegel como «la moderna sociedad económica» (Riedel, 1989: 221). Por el contrario, esta investigación sostiene que la apelación, por parte de Hegel, a conceptos como *estamento* o *corporación* señalan críticamente el modo como el despliegue de la moderna sociedad económica debe reincorporar una vida pública basada en lazos éticos positivos, de forma que no sufra las consecuencias de haberlos abandonado por completo. La insistencia de esta investigación en subrayar el sentido estratégico y la advertencia realista que encierra el papel asignado por Hegel a los estamentos y las corporaciones, en suma a la formación o *Bildung*, son respaldadas por las consecuencias problemáticas que ha desatado la gran expansión de la economía de mercado y la lógica del consumismo para los tiempos contemporáneos.

Durante el periodo comprendido entre las décadas de 1950 y 1970 («la edad de oro del capitalismo» como la denominara Erick Hobsbawm [2007]), las economías de mercado, en particular las vinculadas a los países conocidos como ricos o desarrollados, vivieron una

⁴⁵ En el análisis que hace Karl-Heinz Ilting de la estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1989) se enfatiza como en el concepto y desarrollo de la esfera de la eticidad «[...] queda establecida la primacía de la filosofía política de la antigüedad respecto de la teoría del Estado moderno» (Ilting 1989: 79).

expansión y una bonanza que, junto a otros factores, permitió efectuar la generalización social del acceso a los beneficios materiales del mercado. Durante este periodo se produjo una radical transformación de la vida social y cultural de los países ricos (y no solo de estos). Entre estos cambios encontramos la casi absoluta desaparición de las formas de asociación y de relación vinculadas a formas sociales tradicionales (familias extensas, sociedades campesinas, etc.), al mismo tiempo que el predominó de la lógica del mercado instaló en las sociedades y los sujetos la asociación entre libertad y consumo. Por medio de esta asociación, en los marcos del *Well-fair state* se consolidó la hegemonía del imaginario individualista y consumista (Hobsbawm, 2007), convirtiendo el goce de la ciudadanía en, fundamentalmente, un problema de maximización individual de derechos (Bermudo, 2006).

Así pues, durante la edad de oro del capitalismo se desarrolló un proceso de hundimiento o serio debilitamiento de los lazos o vínculos sociales y éticos tradicionales, que cedieron paso concepciones éticas más adecuadas a la vida en «el sistema de las necesidades». Las consecuencias de este acelerado proceso de desintegración de las formas tradicionales de cooperación y solidaridad social para los tiempos contemporáneos son múltiples y de distinto tipo. Aquí interesa destacar dos. Por un lado, el reingreso de la *Gemainschaft* en la vida social y política contemporánea, bajo la forma de *reinención social y política de las identidades*, en especial de *identidades étnicas*. Como es sabido, este fenómeno tiene su expresión más peligrosa en la forma de movimientos extremistas. Por el otro, los serios problemas que la propia reproducción de las economías de mercado ha sufrido en las últimas décadas, consecuencia del predominio de intereses radicalmente egoístas. Estos intereses no tienen mayor reparo en incentivar situaciones de riesgo e incertidumbre, vinculadas especialmente a la dimensión especulativa de la economía, para obtener beneficios sumamente grandes a costas de graves consecuencias negativas para las sociedades y los Estados.

La conexión entre el «retorno» contemporáneo de las comunidades éticas, basadas en identidades étnicas o nacionalismo extremistas, y la expansión relativamente reciente de la economía de mercado es señalada por distintos autores. Entre ellos se puede mencionar a Erick Hobsbawm (2007), Michel Wieviorka (2003) y Slavoj Žižek (1998). La explicación de esta conexión tiene como su punto central la precariedad que instaló en las sociedades actuales el predominio de la

lógica del mercado: el aislamiento social, la marginación y, en suma, la fragilidad frente al despliegue del mercado de importantes sectores de las sociedades ricas y también de las sociedades denominadas subdesarrolladas. Entre estos sectores sociales se pueden encontrar (aunque no únicamente) población de origen inmigrante (proveniente de las ex colonias europeas) y también aquella conformada por trabajadores o clases medias venidas a menos, producto de los propios avatares de la economía mundial, que formaron parte de un sector social que Hobsbawm (2007) denomina «los subclase».

Por su parte, la actual economía mundial, expresión del desborde que sufrió el Estado por esa dinámica económica delineada en el sistema de las necesidades, sufre por las contingencias creadas por un desarrollo que ella misma produce y que impulsa a los actores particulares formados por ella. La última crisis financiera, que ha devenido en una crisis económica global y que según distintos analistas todavía no ha amainado, es expresión de una forma de desplegar de la lógica del mercado y de sus actores, y no de un acto fortuito. Más allá de tratar en toda su complejidad este tema, es importante destacar que desde la década de 1970 no solo se debilita seriamente la asociación entre gran capital y economías nacionales, sino que se ha desarrollado una dinámica basada casi únicamente en el afán de lucro, sin mayor consciencia de las consecuencias que este podía desencadenar no solo en economías locales sino en el conjunto de la economía mundial. Este predominio de un afán de lucro sin consciencia de las consecuencias negativas que puede desencadenar para los otros actores y, finalmente, para el conjunto del sistema es consecuencia, a entender de Hobsbawm, del serio debilitamiento o hundimiento de una razón extramercantil, y no meramente instrumental sino ética:

Y es que el sistema capitalista, pese a cimentarse en las operaciones del mercado, se basaba también en una serie de tendencias que no estaban intrínsecamente relacionadas con el afán de beneficio personal que, según Adam Smith, alimentaba su motor. Se basaba en «el hábito del trabajo», [...] en la disposición del ser humano a posponer durante mucho tiempo la gratificación inmediata [...]; en la satisfacción por los logros propios; en la confianza mutua; y en otras actitudes que no estaban implícitas en la optimización de los beneficios de nadie. La familia se convirtió en parte integrante del capitalismo primitivo porque le proporcionaba algunas de estas motivaciones, al igual que «el hábito del trabajo», los hábitos de obediencia y lealtad, incluyendo la lealtad de los ejecutivos a la propia empresa, y otras formas de comportamiento que no encajaban fácilmente en una teoría racional de la elección basada en la optimización. El capitalismo podía funcionar en su ausencia, pero, cuando lo hacía, se convertía en algo extraño y problemático, incluso para los propios hombres de negocios [...] En otras palabras, el capitalismo había triunfado porque no era solo capitalista. (Hobsbawm, 2007: 343-344).

El capitalismo (la economía de mercado) se valió, históricamente, de relaciones sustanciales provenientes de esferas (como la familia) preexistentes o no originadas en él. Pero cuando los poderes del mercado prescindieron de aquellas relaciones y esferas, el capitalismo empezó a sufrir los impactos negativos de esta pérdida, afectándose la propia estabilidad de su reproducción. Este análisis histórico sobre la situación del capitalismo reciente se adecua perfectamente a la crítica ética de Hegel a la forma de vida que despliega por sí mismo «el sistema de las necesidades».

Si volvemos sobre el concepto de estamento en la *Filosofía del Derecho*, a la luz de la conexión histórica entre vínculos sustanciales y capitalismo, se destaca el *significado* de la dialéctica entre dos formas estamentales concretas: una asociada a la propiedad inmediata de la tierra y a la familia tradicional; y la otra, a la libertad subjetiva y a las relaciones de mercado.

La organización estamental de la sociedad, que Hegel propone, diferencia tres estamentos: el *estamento sustancial*, al que pertenecen quienes viven ligados a las formas tradicionales de propiedad o del trabajo de la tierra agrícola; el *industrial*, propiamente vinculado a quienes viven del «sistema de las necesidades»; y el *sustancial*, que incluye a todos aquellos que han optado por ser funcionarios del Estado. Dentro de esta tripartición de la vida estamental, la referencia a un estamento que vive de la propiedad inmediata de la tierra, como familia, y que no tiene como su fin el lucro, hace pensar en una referencia a la sociedad rural europea (y alemana) todavía existente en el siglo XIX. Esta sociedad tenía como actores principales a los terratenientes (los *Jünkers* alemanes, por ejemplo), a los campesinos propietarios y a los campesinos dependientes del terrateniente.

La inclusión en el concepto de la sociedad civil moderna de la sociedad rural tradicional, por parte de Hegel, pareciese no tener otro sentido que darle a aquella una especie de estabilidad *antiquisante* y, por lo tanto, artificial. Sin embargo, por medio de la presencia del estamento sustancial, que «conserva la disposición sustancial de una eticidad inmediata, basada en las relaciones familiares y en la confianza», se ponen frente a frente, sin mediación aparente, la eticidad moderna y la tradicional. La primera, presente en el estamento industrial, muestra como

ha sido capaz de controlar aquello que destruye a la vieja vida sustancial: la libertad subjetiva y el poder creativo que encierran las pasiones y los impulsos, liberados del corsé de las costumbres y de las jerarquías dadas. Pero la segunda, le muestra a la primera aquello que ha abandonado, pero sin lo cual puede autodestruirse: los lazos sociales basados en la confianza mutua, la cooperación y la lealtad.

Por lo analizado antes, se debe entender que la idea de esta dialéctica no es que los agentes privados se sometan a una serie de valores tradicionales. El objetivo es que se hagan conscientes de que es necesario recuperar para su propia realización el valor de los vínculos sustanciales en la vida social moderna, de manera que los individuos particulares, y no solo las instituciones, sean conservadores de la vida ética social.

Entonces, la idea de Hegel de una vida social éticamente formadora contiene la consciencia de que el control de la vertiginosa dinámica de la sociedad civil y de las potenciales consecuencias negativas que encierra parte de los propios actores particulares, en tanto vinculados entre sí por intereses comunes en asociaciones y colectivos sociales. Es esta idea la que permite exponer el significado y el valor heurístico que posee la idea de tránsito dialéctico de la sociedad civil al Estado. En efecto, en el paso de la sociedad civil al Estado se encuentra, como elemento clave de su significación, el tránsito del agente particular de una posición excluyente y autorreferencial a una posición que toma consciencia, como resultado de su propia experiencia, de la conexión interna entre su bienestar y el bienestar de los otros, de manera que aquel asume como fin de su actividad el impulsar un interés colectivo. Sin embargo, esta idea es insuficiente para explicar el significado que encierra la idea hegeliana del paso de la sociedad civil al Estado.

El concepto de superación de la sociedad civil por el Estado contiene la necesidad ontológica de su existencia. El Estado tiene que existir como esfera institucional diferenciada de la sociedad civil, que se constituye en Razón y finalidad de la sociedad civil. ¿Qué significado tiene este concepto de Estado? ¿Cuál es la conexión entre la experiencia de la subjetividad independiente que se despliega en la sociedad civil y la afirmación del Estado como finalidad de la vida social? ¿En qué consiste la justificación de esta conexión?

3.4. El Estado como «lo universal» y la subjetividad de la sociedad civil: posibilidad y sentido de una ética para los tiempos modernos

La filosofía del espíritu objetivo de Hegel diseña el concepto de Estado de tal forma que este se constituye en la razón a la cual, necesariamente, la sociedad civil debe atender si es que pretende superar sus propias contradicciones. Al desarrollar esta relación, Hegel se cuida especialmente de que el Estado sea invadido por el «mal» que aqueja a la sociedad civil: el despliegue de la subjetividad como multiplicidad de arbitrios excluyentes, que produce una vida determinada por las contingencias y las colisiones entre intereses particulares. Así pues, Hegel subraya que la justificación teórica y práctica del Estado no se encuentra en la asociación de individuos conducidos por la necesidad de una instancia de control externo de sus relaciones. Pensar así sería confundir al Estado con el principio de la sociedad civil (Hegel, 1999a: §258). Por el contrario, frente a las esferas de la familia y la sociedad civil, el Estado es el «verdadero fundamento» de ambas (Hegel, 1999a: §256).

Esta concepción del Estado plantea una idea organicista del desarrollo del Estado en la historia. Para aquella, el «progreso» de los Estados en la historia y el de la formación de sus Constituciones se produce como consecuencia de lentos y paulatinos cambios, y no por decisiones puntuales y fortuitas de individuos. Por lo mismo, la función de ningún funcionario de Estado es cambiar la Constitución. Incluso, el parlamento solo tiene la potestad de perfeccionar las leyes ya existentes. «Este poder es una parte de la Constitución misma y la presupone, por lo cual ella queda en y por sí misma fuera de su determinación directa [...]» (Hegel, 1999a: §298).

Por otro lado, la concepción de Hegel de un Estado liberado del despliegue del arbitrio y de la subjetividad independiente se formula como una doctrina política que vuelve políticamente inocua a la sociedad civil. La vida política de los Estados modernos (de aquellos que han incorporado a su Constitución el principio de la libertad subjetiva) ha sido y es expresión de las dinámicas de sus sociedades e, incluso, del juego internacional o global del poder. Las pugnas por convertir proyectos de clase o de colectivos sociales, siempre relacionados con intereses económicos (aunque no solo con estos), en la razón que define el actuar del Estado son uno de los elementos históricos que caracterizan a la vida de los Estados modernos. Precisamente, Hegel

diseña un concepto de Estado que evita expresamente ser la expresión política de luchas sociales por la hegemonía:

[...] pero si el Estado se halla fundado en la libertad, las muchas voluntades de los individuos quieren tener también participación en las resoluciones. Pero los muchos son todos, y parece vano recurso y enorme inconsecuencia dejar participar solo a unos pocos en la resolución, pues todos quieren asistir con su voluntad a aquello que debe ser ley para ellos. Los pocos deben representar a los muchos, pero, frecuentemente, no hacen sino oprimirlos. No menos inconsecuencia es el dominio de la mayoría sobre la minoría. (Hegel, 1980: 693)

Hegel comprender muy bien que la sociedad civil produce incesantemente mociones políticas. Estas expresan la pluralidad de intereses que despliega la sociedad moderna y la disposición de la subjetividad independiente a tomar como suya toda relación, todo objeto que le sea significativo. Sin embargo, en la filosofía del espíritu objetivo, las colisiones y oposiciones entre los particulares sociales están circunscritas, fundamentalmente, al círculo de relaciones económicas, en el sentido de pugna por el bienestar y la satisfacción de necesidades. Estas no toman la forma de pugnas entre proyectos de hegemonía social y política. En el idealismo político de Hegel no hay cabida para una sociedad civil que sea un espacio de pugna por el control social y político.

Si los intereses particulares de la sociedad civil llegasen a determinar el Estado, ¿cómo justificar al Estado como la conciencia de lo universal y como el fundamento de la sociedad civil? Por esta razón, Hegel niega a las fuerzas sociales el derecho a constituirse en actores políticos, canalizando el ímpetu político de la sociedad civil a través de formas inocuas.

En efecto, el interés social por lo político en la teoría del Estado de Hegel se ubica en el ejercicio de la opinión pública, que queda reducida literalmente a la condición de opinión (Hegel, 1999a: §§315-320); y en la vida parlamentaria de los individuos de la sociedad civil, que sirve más para que los funcionarios públicos eduquen a aquellos, de manera que la sociedad civil tenga una comprensión objetiva de la verdad de los asuntos públicos (1999a: §§314-315). La «expurgación» de lo arbitrario en el impulso político de la sociedad civil también se manifiesta en el concepto hegeliano del *estamento universal*. Este se conforma por todos aquellos individuos nacidos en la sociedad civil que han tomado la carrera pública y que a entender de

Hegel, como resultado de esta formación, tienen a la voluntad del Estado como su fin e interés (1999a: §205 y §303).

Así pues, la opinión pública no es considerada por Hegel con poder y legitimidad para cuestionar o llegar a determinar el curso de las decisiones del Estado. Junto a ello, la división de los poderes del Estado que define su constitución interna niega con Hegel la idea de un equilibrio entre los poderes ejecutivo y legislativo que supere la idea de potenciales abusos de poder y conflictos de interés al interior del propio Estado. Hegel sostiene que un principio fundamental del Estado es su unidad sustancial; admitir lo contrario es dejar abierta la posibilidad a la «desintegración del Estado» (§272).

Por último, la caracterización que hace la *Filosofía del Derecho* del gobernante o monarca (§§275-286) completa la operación por medio de la cual Hegel impide al concepto sociedad civil constituirse en la determinación del poder del Estado. Esto ocurre no solo porque Hegel establezca la sucesión por herencia de sangre como el modo más adecuado para que se acceda a la instancia suprema del gobierno (§§280-281), sino porque define que «el poder del príncipe» se encuentra por encima de toda responsabilidad ante la ley (§284) y, por supuesto, ante el juicio de la opinión pública.

Pero, incluso frente a un potencial desvarío de la subjetividad encarnada en el príncipe, situación que el concepto de monarca no discute, la respuesta de Hegel es apelar a la «voluntad interna de las leyes». «Esta voluntad interna es la última garantía que tienen el gobierno y el pueblo [...] no es solo costumbre, sino la conciencia de que las leyes y la constitución son lo fijo, y que el supremo deber de los individuos es someter a ellas sus voluntades particulares» (Hegel, 1980: 693-694). De esta forma, el concepto de lo político contenido en el concepto de Estado sostenido por la *Filosofía del Derecho* de Hegel sistemáticamente excluye a la subjetividad independiente, o, más bien, le exige tomar la posición de momento del desarrollo del concepto de Estado.

Este esfuerzo de Hegel por incorporar a su sistema el principio de la subjetividad, pero al mismo tiempo por «controlarlo», subordinando su independencia al autodespliegue del espíritu, Habermas (2001) lo utiliza para criticarlo, señalando, en el debate con Joachim Ritter (1980),

que Hegel legitima «[...] conceptualmente el revolucionamiento de la realidad bajo el descuento de la misma revolución» (p. 125). Frente a la idea de Ritter (1980) de que no hay otra filosofía de la revolución, en grado y profundidad, como la que Hegel desarrolla en la *Filosofía del Derecho* (p. 43),⁴⁶ Habermas contesta que, efectivamente, la filosofía de Hegel valora profundamente la revolución, pero sin los revolucionarios. En otras palabras, lo que dice Habermas es que Hegel valora el poder transformador que posee la subjetividad, pero dejando de lado a la subjetividad como principio independiente.

Más aún, para Habermas —si retomamos la mención que se hizo a él al inicio del capítulo—, la crítica de Hegel a la subjetividad independiente terminaría legitimando —sin quererlo— el ingreso de esta al Estado, pero bajo la forma de «la dirección política del partido». En otras palabras, legitimaría el ingreso de la arbitrariedad al Estado, precisamente por la forma como subordina la subjetividad independiente a la razón del Estado.

Frente a la crítica de Habermas, esta investigación ha ido dando elementos para fundamentar que la idea de Hegel de la formación de la subjetividad independiente en la conciencia de lo universal contiene un sentido de la relación entre subjetividad independiente y universalidad que no disuelve a la subjetividad, sino que valora éticamente su accionar como una respuesta a problemas efectivos de la vida práctica moderna. Desde esta valoración, la presente investigación interpreta el significado que toma la subjetividad al interior del concepto de tránsito de la sociedad civil al Estado.

El concepto de Estado, expuesto por la *Filosofía del Derecho* de Hegel, posee dos dimensiones: una referida al carácter propiamente institucional del Estado, con poder pleno de decisión política y con potestad sobre la sociedad; y la otra referida a la internalización del Estado como fin la praxis de los agentes particulares de la sociedad civil. Para valorar el significado que encierran ambas dimensiones, este trabajo sostiene que deben entenderse desde la problemática de lo contingente que acusa la sociedad civil, planteada en las secciones anteriores.

⁴⁶ «[...] there is no other philosophy that is a philosophy of revolution to such a degree and so profoundly, in its innermost drive, as that of Hegel» (Ritter, 1980: 43).

La primera dimensión del concepto de Estado expresa el momento de la afirmación del Estado como «voluntad sustancial» (Hegel, 1999a: §258) por medio de sus decisiones e intervenciones en la sociedad. El momento en que las contingencias que produce el despliegue del arbitrio en la sociedad civil producen consecuencias que amenazan la propia reproducción de la vida social es aquel en que el Estado, frente a la sociedad, aparece como la razón que a esta le ha hecho falta. En ese momento, la intervención del Estado le muestra a la sociedad civil cuál es la dirección que debe seguir si no quiere sucumbir ante sus propias fuerzas. Allí es que toma sentido la idea de Hegel (1999a) del Estado como «el poder superior» a la sociedad civil y la familia, y como «fin inmanente» de estas (§261). Este momento de intervención suprema del Estado en la sociedad civil produce lo que Alegría (1994) denomina «el anonadamiento de las organizaciones sociales» (p. 8). Evitar este momento de intervención externa, en el que el Estado aparece «como la mera fuerza de las cosas» (Alegría, 1994: 22) que suspende la autonomía de la sociedad, sería la razón fundamental para Alegría (1994) de que la sociedad civil despliegue todos sus esfuerzos para sostenerse por sí misma como una esfera civil (p. 22).

Si bien esta investigación está de acuerdo con que en el concepto de Hegel del tránsito de la sociedad civil al Estado está contenida una dimensión negativa, en la que la sociedad se esfuerza por ser civil y universal para evitar la intervención del Estado, considera que no se puede dejar de lado el hecho de que, para el Hegel de las lecciones berlinesas, el Estado es el fin de la actividad de la subjetividad independiente, encarnada por los agentes particulares de la sociedad civil. En este sentido, el presente trabajo interpreta y valora la segunda dimensión que posee el concepto de Estado de Hegel.

En la sección anterior, se ha sostenido que los conceptos *estamento* y *corporación* encierran el significado de ser ambos el momento en que el retorno de los lazos éticos a la vida social muestra su valor estratégico, su sentido práctico, a la subjetividad en su extrema particularización (el agente privado). Allí, enfatizamos que este sentido estratégico responde a la necesidad de los agentes privados de enfrentar las consecuencias de la vida en el sistema de las necesidades, por medio de esfuerzos de asociación y cooperación colectiva producidos en torno a un proyecto o fin común. Pero Hegel deja en claro que este tipo de esfuerzos no elimina la producción social de contingencias y las consecuencias negativas que puede producir el accionar

desde el arbitrio. En los colectivos sociales, así definidos, el individuo encuentra estabilidad, apoyo y reconocimiento, pero desde estas no puede tomar control de la dinámica del sistema de las necesidades. En este sentido, entendemos que Hegel subraya la condición «limitada y finita» de la corporación (Hegel, 1999a: §256).

La corporación es una esfera de relaciones concretas entre particulares que se formaron en un mismo oficio. Pero, más allá de esto, la corporación encierra el sentido del encuentro entre sujetos que comparten dentro del sistema de las necesidades intereses comunes; su asociación para enfrentar las contingencias de dicho sistema tiene más elementos de donde sostenerse. Sin embargo, por esta misma condición ella queda como un colectivo social, una forma colectiva de la particularidad, que se opone a los otros colectivos e individuos. Las acciones del arbitrio de los otros y la producción incesante de contingencias pueden afectar a la corporación; ella no está liberada de esta exposición. En efecto, las corporaciones están socialmente vinculadas entre sí desde el sistema de las necesidades; por lo mismo, sus propias acciones o las de los otros pueden desencadenar consecuencias negativas inesperadas o no calculadas para estos. Incluso, la propia corporación podría comportarse como un interés particular excluyente. Por eso, el Estado, por medio del «poder de policía», vigila a las corporaciones para que no «se rebajen a la miserable condición de gremios» (Hegel, 1999a: §255).

Si se tiene en consideración que la corporación también está expuesta a las contingencias, la idea del tránsito de la sociedad civil al Estado, sostenemos aquí, encierra el sentido de que el agente particular, como miembro de una corporación, se haga consciente de la necesidad de actuar de tal forma que los otros individuos (corporaciones y agentes particulares) no les sean meros extraños. El destino de un agente privado está ligado al destino de los otros, por más que estos no compartan inmediatamente intereses comunes, ni una forma de vida marcadamente semejante. No hay forma de que la subjetividad se libere de esta condición; está atrapada en una conexión necesaria con las otras subjetividades: el padecimiento de las otras finalmente, de una u otra forma, trae padecimiento para esta. Este es el peligro que enfrentan los agentes particulares en la sociedad civil.

Por ello, el esfuerzo por superar la extrañeza frente «al otro» cobra significado para el particular. Pero ello no debe tomarse meramente como el respeto que se le debe a la individualidad del otro, sino que debe volverse fin de su actividad, en el sentido de que debe expresarse en un esfuerzo sostenido por encontrar entre sí, entre los agentes particulares, puntos de encuentro comunes que permitan aproximarse a una forma de interés común. Trabajar por ello, y nutrir, desde el uso de la opinión pública, al conjunto de la sociedad termina siendo, entiende esta investigación, el sentido estratégico que tiene la exigencia de Hegel de que el agente de la sociedad civil tenga una vida universal. En ella, al mismo tiempo, debe encontrar su propio interés realizándose, sin duda, nuevamente, mediado por el arduo y permanente trabajo de construir y sostener una vida colectiva basada en elementos que constituyan un interés común. Aquí es donde se sostiene que se revela el significado de la subjetividad en el tránsito de la sociedad civil al Estado.

Tomar como fin lo universal (al Estado) encierra el siguiente significado: la subjetividad independiente que se hace consciente de la conexión necesaria que existe entre ella y los otros pasa a tomar una posición para la cual es necesario contribuir a producir una vida social concretamente universal. De esta manera, las contingencias que afectan a otros se vuelven problemas que deben ser resueltos para quienes no están directamente afectados.

En este esfuerzo social por construir una vida social éticamente positiva, el concepto de Estado vuelve a mostrar el valor que encierra: su capacidad de actuar desde la conciencia de las razones que subyacen y que permiten superar la inmediatez de las diferencias que despliega la vida social (condición que convierte a las diferencias en oposiciones y colisiones entre particulares). Se trata del valor más significativo que encuentra esta investigación en la idea de Hegel del Estado como la voluntad en y por sí universal. Por medio de sus decisiones políticas, el Estado puede constituirse en la razón que muestra un proyecto universal dentro del cual se incorporen y encuentren un lugar propio en el fin común y la multiplicidad de intereses sociales.

En conclusión, la idea de Hegel de que «[...] la determinación de los individuos es llevar una vida universal [en el Estado]» (1999a: §258), de manera que los individuos reconozcan al Estado «[...] con su saber y su voluntad como su propio espíritu esencial y [lo] tomen como fin último de su actividad» (§260), no es la formulación de una filosofía que justifica, «contra viento y

mareas», la vulneración de la libertad subjetiva en pro del autodespliegue del espíritu, ni es una petición conservadora y abstracta que añora la vieja «bella vida ética» de la polis griega. Muy por el contrario, esta filosofía encierra un sentido estratégico muy claro y realista, aun para los tiempos contemporáneos.

El concepto de un tránsito de la sociedad civil al Estado contiene la idea de que para que la sociedad civil funcione adecuadamente esta debe mediar sus impulsos primarios que la empujan a ser solamente «el teatro de las particularidades». Esta mediación se traduce en el esfuerzo de la subjetividad independiente por incorporar vínculos con la alteridad y superar la perspectiva que define a los otros como meros medios para la satisfacción egoísta, incorporando el valor de construir colectividad concreta e intereses comunes basado en reconocimiento de cada quien. La idea entonces es que la sociedad civil, si pretende enfrentar por sí misma las dificultades que ella misma se pone en el camino, tiene que dirigir sus esfuerzos a la construcción de proyectos colectivos e, incluso, un proyecto de vida social, que sea resultante de la mediación entre los intereses particulares excluyentes. Este esfuerzo se hace inteligible, y prácticamente con sentido, a partir de la conciencia de que las consecuencias negativas que produce vida económica moderna son un problema social «universal» y que, por lo tanto, respaldar a otro, incluso a un sector social distinto, tiene un valor muy alto, en la medida que eso permite fortalecer las condiciones que permite a los demás beneficiarse de la vida social.

Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de esta investigación, en la *Filosofía del Derecho* Hegel expone la idea de un tránsito necesario de la “desventurada” vida social moderna a una forma de vida que tiene como fin y sustancia ética al Estado (entendido este como el todo de instituciones civiles). Este tránsito, según lo desarrollado por Hegel, se cumple por medio del despliegue de la subjetividad independiente o *por sí* bajo la forma de persona concreta o agente privado en la sociedad civil. A la luz del análisis desarrollado, la presente investigación concluye que ese tránsito se explica y justifica por medio de la toma de conciencia, por parte de la subjetividad independiente o *por sí*, del valor estratégico que tiene, para esta, constituirse en agente impulsor de una vida social éticamente articulada, abandonando con ello su inicial posición excluyente, e inmediatamente privada.

Según lo sustentado por esta investigación, la esencia de esa vida social universal, en tanto éticamente articulada y conducida, es el sentido de “vida colectiva” que toma la sociedad civil para los individuos y las organizaciones sociales. El contenido ético de esa “vida colectiva” son las relaciones de reconocimiento, cooperación y solidaridad, en tanto que desplegadas por los agentes sociales en su búsqueda por superar la constante amenaza que encierra la producción social de contingencias, desplegadas por los propios agentes privados en su búsqueda personal de bienestar y realización.

En síntesis, el hallazgo principal de esta investigación es que la idea de Hegel de un “retorno de lo universal ético”, como fin y contenido de la agentes sociales, es posible gracias a la contribución decisiva que hace producto del propio trabajo de la subjetividad *por sí* por medio de su esfuerzo por constituir el mundo social, inicialmente ajeno para ella, como *su* mundo, es decir como un mundo idéntico a sí misma. En ese esfuerzo, la subjetividad experimenta, y por ello reconoce, la conexión interna que existe entre su voluntad y la racionalidad del mundo, dejando de concebirse a sí misma como *razón por sí*, para concebirse como *razón universal*, es decir como una razón que se realiza a sí misma en la relación y el encuentro con los otros individuos, y con las instituciones que sostienen el estado de derecho.

Entonces, el tránsito de la subjetividad por sí a la voluntad en y por sí universal empieza con el reconocimiento del individuo particular de que, para objetivarse como sujeto autónomo en la sociedad civil, tiene que dejar de actuar de acuerdo a fines que tienen la forma de lo particular excluyente, para concebir la realización de su libertad como una meta del conjunto de la sociedad, como la libertad en tanto esencia del sistema. Esto significa que la libertad y el bienestar de los otros, así como la libertad y el bienestar suyos, tienen que ser concebidos como una sola razón o fin, de tal manera que la voluntad de cada sujeto social se inscriba en un esfuerzo conjunto por reconocer las razones que subyacen y que articulan al conjunto social de intereses particulares. En esta concepción el conjunto de las esferas de la vida civil queda reconocido como sistema, o mejor, como forma de vida racional institucionalizada, por lo tanto imposible de ser pensada como partes separadas.

En este sentido, esta investigación halla que el valor de la idea de Hegel del Estado como razón universal está, por un lado, en el hecho de que este se constituye en la instancia que —cuando la sociedad civil se deja arrastrar sin freno por sus tendencias primarias— pone en la sociedad la conciencia de lo universal, señalando en qué dirección los individuos deben dirigir sus fuerzas para contribuir a que la vida civil se reproduzca como *su* mundo, de forma que no sucumba ante las consecuencias del actuar egoísta y arbitrario. Por otro lado, esta investigación concluye que la idea de Hegel del Estado como lo universal tiene que ser interpretada desde la propia *praxis* de los sujetos sociales, de manera que —como ya se ha señalado— dicha *praxis* se constituye en un esfuerzo conjunto por actuar de acuerdo a la razón universal que subyace y articula a los intereses particulares.

Así pues, por todo lo dicho se concluye que es un error interpretar la idea de Hegel de un necesario retorno de la sustancia ética a la vida social moderna como una imposición autoritaria del Estado o como la petición de Hegel de que la subjetividad se someta arbitrariamente a una voluntad ajena. El error de una interpretación como esta es que minusvalora lo que Hegel reconoció —acertadamente— como el gran problema de la sociedad civil moderna: la tendencia autodestructiva que despliega esta, consecuencia del sistema de relaciones socio-económicas que se generaliza con la época moderna, constituyéndose en una de las bases del nuevo vínculo social.

En efecto, a lo largo de su último capítulo, esta investigación ha demostrado que para ponderar adecuadamente la ética institucionalista de Hegel es imprescindible considerar la lectura crítica que la *Filosofía del Derecho* expone sobre el capitalismo, concebido por este como un “sistema de las necesidades”. Esta crítica se centra en la dialéctica que despliega la sociedad civil, por medio del sistema de las necesidades. Dicha dialéctica opone, por un lado, el impulso de una vida social concebida como un juego de arbitrios o intereses privados a, por el otro lado, la reproducción de la institucionalidad civil que contiene y hace posible el juego de los agentes privados.

Para Hegel, el sistema de las necesidades, contribuye indiscutiblemente a la vida institucional moderna, ya que, gracias a este, se instituye socialmente un sistema de interdependencias entre los agentes privados, por medio del cual el interés y el esfuerzo egoístas contribuyen al bienestar y la producción de riqueza del todo social. Sin embargo, por otro lado, Hegel advierte que para objetivar esa contribución, el sistema económico de la sociedad moderna impulsa peligrosamente los intereses egoístas y, con ello, impulsa, a su vez, una producción inagotable de contingencias; al punto que, si este sistema es dejado a su suerte, sin ningún tipo de organización o articulación ética, los agentes sociales quedarán expuestos a la experiencia de enajenación y precariedad, peligrando incluso la propia subsistencia del orden civil, y con este la posibilidad de una vida en libertad para los agentes de la sociedad.

Entre los peligros —señalados por Hegel— que encierra la dinámica del sistema de las necesidades para la vida civil, esta investigación destacó la producción social de pobreza y marginalidad. Como se ha mostrado, Hegel reconoce que el propio Estado no puede solucionar plenamente la tendencia de la sociedad civil a crear pobreza. Es ahí, al hablar del problema de la pobreza, que Hegel apela a organización de la sociedad civil en colectivos (las corporaciones), por medio de las cuales se responda a la situación de precariedad de sus miembros.

Por supuesto, no se pretende afirmar que Hegel sostenga que el Estado se desentiende del problema de la pobreza. Más bien, esta investigación interpreta que lo que realza Hegel, al valorar el papel de los colectivos sociales frente a la pobreza, es la necesidad de que los agentes

privados tomen conciencia de que deben contribuir a la vida civil como actores éticamente determinados, y no solo como actores económicos, si es que, por supuesto, pretenden conservar la vida civil.

Así pues, se concluye que la inherente precariedad de la sociedad civil es un componente clave de la justificación de la ética de Hegel, en la medida que el esfuerzo de todos y de cada uno por darle a sus intereses y necesidades la forma de lo universal se asienta en el reconocimiento de que como sujetos sociales se encuentran enfrentados por igual a una problemática socialmente universal.

Ahora bien, como esta investigación ha mostrado, en el desarrollo del concepto de sociedad civil de Hegel, la experiencia de los agentes privados en la sociedad civil no es solo una exposición a la precariedad y la contingencia, sino que al mismo tiempo es un proceso de formación en la cultura social y la vida civil. Por medio de esta formación (*Bildung*) la persona concreta o el agente privado se desarrolla como sujeto, aprendiendo a autocentrarse, educando su impulsividad. En otras palabras, por medio de la formación en la cultura social, la subjetividad desarrolla su racionalidad, descubriendo que esta no es inmediata a su *ser por sí*, sino que se despliega como mundo institucionalmente organizado.

En este sentido, esta investigación concluye que el tránsito de la subjetividad por sí (que concibe la vida social como una travesía privada) a la voluntad en y por sí universal (que concibe el mundo como razón universal, idéntica a sí misma) se cumple no solo por la acción de la negatividad en la experiencia de la subjetividad por sí, sino porque esta experiencia es formadora en tanto experiencia en un mundo racionalmente organizado, que permite entonces a la subjetividad encontrarse con las otras subjetividades en una relación de igualdad concreta, y no meramente formal.

Esta identificación del “yo con un nosotros social” se objetiva primero bajo la forma de los estamentos y las corporaciones, colectividades sociales que surgen del propio proceso de formación de agente particular. En ese proceso, el agente privado descubre, concretamente, su racionalidad desarrollada en la relación con la alteridad, en la medida que en tales esferas se

vincula a los otros no por meros lazos de necesidad, sino por intereses compartidos, una misma educación, y necesidades colectivas. Allí, entonces, el agente privado descubre el valor del reconocimiento del otro, y de las relaciones de solidaridad y cooperación, dejando de ser una mera persona concreta aislada.

De esta forma, la presente investigación concluye que los conceptos de estamento y corporación (y en conjunto, la concepción de la vida social como *Bildung*), lejos de expresar una imposición de instituciones antiguas a la sociedad civil moderna, exponen el valor para los tiempos modernos de la ética que Hegel desarrolla a lo largo de la *Filosofía del Derecho*.

Ahora bien, la necesidad de que la subjetividad se conciba como razón universal superando su identificación con los colectivos sociales se encuentra en la imposibilidad de las corporaciones de enfrentar por sí solas las contingencias que produce su propio despliegue en la sociedad civil. De esta forma es que esta investigación concluye que es como organización social colectiva, pero todavía *por sí* finita, que el agente social descubre la necesidad de concebirse como razón del todo social. Este es, finalmente, lo que esta investigación subraya como *quid* del valor de la ética institucionalista de Hegel para los tiempos contemporáneos: que el esfuerzo de concebirse y efectuarse universal, no es realizado por la subjetividad como mero individuo particular sino como colectividades organizadas, articuladas entre sí.

Entre las conclusiones de esta investigación, no se puede dejar de señalar que, en tanto resultado del esfuerzo y del trabajo de los agentes sociales, la razón universal es una razón *a posteriori*. La razón universal *a posteriori* devendrá *a priori*, es decir que se constituirá en estructura necesaria de la subjetividad, solamente por medio del esfuerzo constante de cada agente por sostenerla como forma de vida. Es decir que la razón universal deviene *a priori* por medio del hábito de actuar de acuerdo a ella.

En este sentido, como esfuerzo perpetuo y hábito, es que esta investigación interpreta la idea de Hegel de una vida social éticamente organizada e instituida como “proyecto”. La constitución de la vida social como vida ética y universal se entiende como proyecto en tanto que la producción social de contingencias y de enajenación es una tendencia inagotable de la sociedad civil

moderna, según Hegel la expone. Pensar que esforzarse por sostener la civilidad del mundo es necesario solo en un momento puntual, significa que no se ha comprendido la verdadera condición de la vida social moderna.



Bibliografía

Obras de Hegel

- 1999a [1821] *Principios de la Filosofía del derecho o derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: EDHASA
- 1999b [1830] *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial
- 1997 [1807] *Fenomenología del Espíritu*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica
- 1980 [1831] *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial
- 1979 [1803] *Sobre las Maneras de Tratar Científicamente el derecho Natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva de la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar

Obras de otros autores

ALEGRÍA VARONA, CIRO

- 2003 «Ardid de la Razón y Espíritu objetivo». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.89-103

- 1994 «Hegel, la tragedia y la posibilidad de una ética moderna». *Areté*, vol.VI, n.º 1, pp.7-23

ÁLVAREZ, MARIANO

- 2003 «El concepto de bien en Hegel». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.121-135

ANDERSON, PERRY

- 2007 *El Estado Absolutista*. Madrid: Siglo XXI

ANGEHRN, EMIL

- 1989 «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel» En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.349-375

ARANDA, FERNANDO

- 2003 «Hegel y La Doble Dimensión de la Libertad Civil y Estatal». En: *Estudios de Filosofía*, nº27, pp.41-74

AVINERI, SHLOMO

1974 *Hegel's Theory of the Modern State*. Londres: Cambridge University Press

BERLIN, ISAIAH

2004 *La traición de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica

BERMUDO, JOSÉ MANUEL

2006 *Pensar sin verdad, vivir sin moral*. Conferencia dictada en el marco del segundo congreso sobre derechos humanos, organizado por el Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú

BOBBIO, NORBERTO

1989 «Hegel y el iusnaturalismo». En: Gabriel Amengual (ed.), «*Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*». Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.377-406

BOURGUEOIS, BERNARD

1989 «El príncipe hegeliano». En: Gabriel Amengual (ed.), «*Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*». Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.289-317

CORDUA, CARLA

2003 «Sobre las necesidades humanas». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.105-119

1996 «Hegel y la participación política». En: *Ideas y Valores*, n°100, pp.19-36

ELIAS, NORBERT

1989 [1939] *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica

GARCÍA, ROMANO.

1999 «¿Hemos de renunciar a Hegel? Debate sobre la vigencia del proyecto hegeliano». En: *Isegoría* N°20, pp.159-188

GIDDENS ANTHONY

1999 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial

GIUSTI, MIGUEL

1994 «Raíces metafísicas de la lógica de Hegel» En: *Areté*, vol VI, N°1, pp.49-59

- 1992 «Economía, sociedad y política. Consideraciones filosóficas sobre el origen de una moderna confusión». En: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas», pp. 57-83
- 1991 «La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de «acción» en Hegel». En: *Areté*, vol. III, N°2, pp.207-232
- 1990 «El Terror de la Moral. Sobre los análisis hegelianos de la acción individual». En: *Areté*, Vol.2, pp.115-126

HABERMAS, JÜRGEN

2000 *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos

1999 «From Kant to Hegel and Back Again —The move Towards Detranscendentalization». En: *European Journal of Philosophy*, Vol.7 n°2, pp.129-157

1991 *Sobre la Relación entre Política y Moral*. Buenos Aires: Almagesto

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus

HEIMAN, G.

1971 «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine». En: Zbigniew Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Londres: Cambridge University Press, pp.111-135

HEINRICH, DIETER

1990 *Hegel en contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores

HOBBS, THOMAS.

2001 [1651] *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica

HOBBS, ERICK

2007 *Historia del Siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica

1991 *La era de la revolución (1789-1848)*. Barcelona: Editorial Crítica

1977 *Industria e Imperio. Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Barcelona: Ariel

HORSTMANN, ROLF—PETER

2003 «Kant y «el punto de vista de la eticidad». La crítica de Hegel a la filosofía kantiana». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: PUCP, pp.137-150

1999 «What is Hegel's Legacy and what should we do with it?». En: *European Journal of Philosophy* Vol.7, n°2, pp.275-287

ILTING, KARL—HEINZ

1989 «La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel». En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre «la Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.67-92

JAESHKE, WALTER

2003 «La historia del derecho como historia de la libertad». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.151-164

KANT, INMMANUEL

1992 [1790] *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores

1989 [1797] *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos

1988 [1781] *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara

1987 [1784] *Idea de la historia universal en un sentido cosmopolita*. Madrid: Tecnos

LOCKE, JOHN

2000 [1690] *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial

MARINI, GIULIANO.

1989 «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana». En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre «la Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.223-248

MARX, KARL

2007 [1953] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857 – 1858*. Madrid: Siglo XXI Editores

2002 [1867] *El Capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

1978 [1843] «La cuestión judía». En: Obras de Marx y Engels volumen 5. *Manuscritos de Paris. Anuarios franco-alemanes 1844*. Barcelona: Crítica

PELCZYNSKY, ZBIGNIEW.

1971 «Hegel's Political Philosophy: its relevance today». En: Zbigniew Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. London: Cambridge University Press,

1989 «La concepción hegeliana del Estado». En: Gabriel Amengual (ed.), En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre «la Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.249-288

PEPERZAK, ADRIAAN.

1989 «Los fundamentos de la ética según Hegel». En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre «la Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.93-119

PINKARD, TERRY

1999 «Virtues, morality, and sittlichkeit: From Maxims to Practices». En: *European Journal of Philosophy*. Vol.7 n°2, pp.217-239

RIEDEL, MANFRED.

1989 «El concepto de sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico». En Gabriel Amengual. *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.195-222

1971 «Nature and freedom in Hegel's Philosophy of Right». En: Zbigniew Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. London: Cambridge University Press, pp.136-150

RITTER, JOACHIM.

1989 «Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los «Principios de la Filosofía del Derecho» de Hegel». En Gabriel Amengual. *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.121-142

1989 «Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana». En: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre «la Filosofía del Derecho de Hegel»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.143-169

1984 *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. London: MIT Press

RODRÍGUEZ, BERTHA.

2000 «Hegel frente al dilema moderno entre la libertad negativa y la libertad absoluta». En: *Ágora*, Vol. 19, n°1, pp.59-80

ROUSSEAU, JEAN—JACQUES.

2000 [1762] *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza Editorial

SIEP, LUDWIG.

2003 «Espíritu Objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.263-280

1989 «Qué significa «superación de la moralidad en eticidad» en la Filosofía del Derecho». En: Gabriel Amengual (ed.), «*Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*». Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp.171-193

VALLS PLANA, RAMÓN

2003 «La Introducción al Espíritu Objetivo en la Enciclopedia de Hegel (§ 483—487)». En: Miguel Giusti (ed.), *El Retorno del Espíritu*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.59-75

WEBER, MAX

1984 [1921] *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo I. Madrid: Taurus

1974 [1921] *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica

WIEVIORKA, MICHEL

2003 «Diferencias culturales, racismo y democracia». Daniel Matto (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV, pp.17-32

ŽIŽEK, SLAVOJ

1998 «El multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional». Frederick Jameson y Slavoj Žižek (eds.), *Estudios culturales reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, pp.137-188

