

TRADICIÓN Y REVOLUCIÓN EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Por Julio Echeverría¹

Julioe16@gmail.com

Resumen

La figura de Hegel sigue siendo, ‘a pesar del paso del tiempo’, decisiva y central para la definición de lo que conocemos como modernidad, y sigue siendo referencia fundamental para caracterizar aquello que se conoce como ‘pensamiento occidental’, si a este lo asumimos como aquel que parte de las formulaciones desarrolladas en la clasicidad greco-romana. Hegel inaugura para el pensamiento la idea de revolución, y la plasma ‘a su manera’ en el mismo proceso histórico. La influencia de la revolución francesa será decisiva, al punto de volverla referencia central de su filosofía. De ser un fenómeno político pasa a ser un acontecimiento de fuerte espesor ontológico. El hecho político de la negación y abatimiento de la monarquía, operado por la revolución, es proyectado por Hegel como una nueva ontología del conflicto; la revolución es cambio e innovación permanente, instaaura una fuerza constituyente que no se detiene en el cambio de régimen, sino que se estabiliza y afirma como sistema. Hegel es pionero en formular la idea de sistema como operación de procesamiento del conflicto. La filosofía del derecho será una pieza clave en esta nueva caracterización del mundo y de la realidad.

En este ensayo se revisan algunos pasajes semánticos de esta operación que Hegel desarrolla en su fase formativa, anterior a la formulación de sus obras sistemáticas, la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la Lógica* y los *Fundamentos de filosofía del Derecho*, aparecidos en 1807, 1817 y 1820, respectivamente.

Palabras clave: filosofía, Hegel, Derecho Natural, eticidad, derecho

¹ Doctor en Sociología, Università degli studi di Trento, Italia

Tradição e revolução nas origens da filosofia do direito de Hegel.

Resumo

A figura de Hegel continua a ser, 'apesar da passagem do tempo', decisiva e central para a definição daquilo que conhecemos como modernidade, e continua a ser uma referência fundamental para caracterizar o que se conhece por 'pensamento ocidental', se assim assumirmos como aquela que parte das formulações desenvolvidas no classicismo greco-romano. Hegel inaugura a ideia de revolução para o pensamento e a molda 'à sua maneira' no mesmo processo histórico. A influência da Revolução Francesa será decisiva, a ponto de torná-la o ponto de referência central de sua filosofia. De fenômeno político, torna-se um acontecimento de forte espessura ontológica. O fato político da negação e demolição da monarquia operado pela revolução, é projetado por Hegel como uma nova ontologia do conflito; A revolução é mudança e inovação permanentes, estabelece uma força constituinte que não se detém na mudança de regime, mas se estabiliza e se afirma como sistema. Hegel é pioneiro na formulação da ideia do sistema como operação de processamento de conflitos. A filosofia do direito será peça chave nessa nova caracterização do mundo e da realidade. Neste ensaio são revisadas algumas passagens semânticas dessa operação que Hegel desenvolve em sua fase formativa, anterior à formulação de suas obras sistemáticas, a Fenomenologia do Espírito, a Ciência da Lógica e os Fundamentos da Filosofia do Direito, surgidas em 1807. , 1817 e 1820, respectivamente.

Palavras-chave: filosofia, Hegel, Direito Natural, ética, direito

Tradition and revolution in the origins of Hegel's philosophy of law.

Abstract

The figure of Hegel continues to be 'despite the passage of time', decisive and central to the definition of what we know as modernity, and continues to be a fundamental reference to characterize what is known as 'Western thought', if we assume this as the one that starts from the formulations developed in the Greco-Roman classicism. Hegel inaugurates the idea of

revolution for thought and shapes it 'in his own way' in the same historical process. The influence of the French Revolution will be decisive, to the point of making it the central reference point of his philosophy. From being a political phenomenon, it becomes an event of strong ontological thickness. The political fact of the denial and demolition of the monarchy operated by the revolution, is projected by Hegel as a new ontology of the conflict; The revolution is permanent change and innovation, it establishes a constituent force that does not stop at regime change, but rather stabilizes and affirms itself as a system. Hegel is a pioneer in formulating the idea of the system as a conflict processing operation. The philosophy of law will be a key piece in this new characterization of the world and of reality. In this essay some semantic passages of this operation that Hegel develops in his formative phase, prior to the formulation of his systematic works, the *Phenomenology of Spirit*, the *Science of Logic* and the *Fundamentals of Philosophy of Law*, appeared in 1807, are reviewed. , 1817 and 1820 respectively.

Keywords: philosophy, Hegel, Natural Law, ethics, law

El 'laboratorio' de Jena

Los textos de Hegel que se revisan en este ensayo pertenecen a su fase formativa e integran lo que se conoce como el 'laboratorio de Jena'. A este período se corresponden sus *Lecciones de Filosofía del Espíritu* de 1803-04 y de 1805-06 que completan o complementan formulaciones tratadas en otros ensayos anteriores: "La Constitución de Alemania" (1801,) "Fe y saber"(1802), "Las maneras de tratar científicamente el derecho natural" (1802), "El sistema de la Eticidad" (1802)². Este conjunto de textos refleja la actividad de Hegel en su estadía en Jena y en ellos se advierte la combinación de distintos conceptos y perspectivas paradigmáticas.

Jena es importante, como lo son todos los centros académicos que están insertos en procesos sociales y políticos altamente dinámicos, como los que acontecían en la Alemania de la época. En Jena se estaban poniendo a prueba las coordenadas fundamentales del pensamiento

² En adelante se citarán estos textos, anteponiendo las respectivas iniciales.

filosófico moderno, se debatían las distintas maneras de entender la transformación epocal que rompía con la tradición teológica y filosófica que desde la clasicidad había atravesado el medioevo europeo. Las figuras dominantes del debate, Kant, Fichte y Shelling, ensayaban formulaciones novedosas que serán materia de la crítica desarrollada por Hegel, pero el trasfondo del debate estará dado por las respuestas que, a través de estas figuras, Hegel formula a sus verdaderos interlocutores: Platón, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, etc.

Alemania estaba siendo ‘asaltada’ o ‘embestida’ por grandes procesos de cambio social que imprimían una dinámica acelerada de transformaciones, seguramente el más impactante sea la revolución francesa. Es recurrente la percepción que Hegel manifiesta en estos escritos sobre el impacto que este evento tuvo sobre el ‘atraso alemán’. Pero el impacto es también, si bien en una distinta dimensión, el producido por la revolución industrial inglesa. Hegel es el primero en combinar el espesor de los conceptos filosóficos con la materia empírica propia de la reflexión económica. La lectura de Smith y Ricardo será una pieza clave para caracterizar en profundidad las nuevas condiciones que impone el mundo moderno. Lo que acontece en Jena es una verdadera confluencia de perspectivas: clasicismo y modernidad, tradición y revolución.

Otra idea sugestiva cuando nos acercamos a estos textos y los miramos en el laboratorio hegeliano es la riqueza de detalles y de proyecciones presentes en sus conceptos que, dada la formulación en germen, posiblemente desaparecen o su fuerza semántica se transforma o debilita, al convertirse en formulaciones sistemáticas. Es recurrente en la discusión posthegeliana esta caracterización y algo de razón parecería existir en estas afirmaciones. Los textos hegelianos de Jena recogen, por momentos de forma alborotada y explosiva pero seguramente más rica, esta radical combinación y confrontación de posturas, paradigmas y conceptos.

Dicotomías y confluencia de perspectivas

En su período juvenil, Hegel se dedicó al estudio de la filosofía clásica antigua. De Grecia extrae el concepto de eticidad, que acompañará toda su reflexión filosófica; éste funciona

como un verdadero filtro analítico a través del cual examina la historia universal. El análisis del cristianismo que desarrolla en sus iniciales escritos teológicos (1785-1800) testimonia la decadencia del modelo político clásico porque con el cristianismo emerge el espíritu de la privacidad que irrumpe sobre el de la universalidad ética.

Este modelo dicotómico, que opone la eticidad clásica al espíritu del cristianismo, será modificado a partir de su reflexión sobre la revolución francesa; el impacto que esta ejerce en su pensamiento será trascendental, la revolución porta consigo la afirmación de los derechos de la individualidad frente al poder monárquico. La revolución señala el ingreso al mundo moderno. Para Hegel, la filosofía completa a la revolución, para ello se sirve de la política, que es aquella que da curso a la potencia constituyente del pensamiento. Sólo la filosofía política, y su configuración conceptual, podrá canalizar las nuevas fuerzas que se desprenden de la revolución.³

La revolución francesa, y lo que esta trae consigo, se convierte en Hegel en materia de reflexión. No se trata de un hecho externo que señala un momento del devenir histórico, se trata de una modificación ontológica que atañe a la misma configuración del humano; este se transforma gracias al evento revolucionario. Es más, la revolución misma es el resultado de esta transformación subjetiva, en ella se expresa la emergencia de una voluntad de significación del mundo que antes no había aparecido. Con la revolución emerge la abstracción del pensar: finalmente el pensar toma en consideración al pensar mismo, lo cual supone el reconocimiento de la escisión del mundo y la toma de conciencia de esa escisión como dimensión constitutiva de la vida subjetiva; la revolución la expresa y el individuo está plenamente implicado en ella. La abstracción aparece como condición compulsiva que el sujeto no puede evadir ni desconocer y de la cual debe dar cuenta. La tragedia del destino de

³ Es amplia la literatura existente sobre la relación entre Hegel y la revolución, basta aquí citar dos posiciones significativamente contrapuestas: la tesis mantenida por J. Ritter, «no existe ninguna otra filosofía que como la de Hegel sea, en sus más íntimos impulsos, filosofía de la revolución» (J. Ritter, 1970), y la sostenida por J. Habermas, «Hegel ha elevado la revolución a principio de su filosofía para no exponer la filosofía a la prueba de la revolución» (J. Habermas, 1973). Ambas posturas de alguna forma se acercan a caracterizar el objetivo buscado por Hegel; cómo introducir a la filosofía en el curso de la revolución, algo que posteriormente será rescatado por Marx en su undécima tesis sobre Feuerbach.

la escisión constitutiva del mundo ya fue descrita por los filósofos de la antigüedad; ahora, el moderno deberá activar esta forma: su tarea ya no será descubrirla, algo que caracterizó al filosofar clásico, su tarea ahora es la de vivir-se dentro de la escisión, hacer de ella la estructura de su propia constitución.

La filosofía para Hegel enfrenta tanto al positivismo como al romanticismo, la revolución atañe al pensar y tiene que ver con el reconocimiento de su real implicancia en la constitución subjetiva, es en las formas del pensar donde interviene la revolución. La filosofía está para remover su cristalización abstracta. Es ese saberse estar en el mundo de la escisión lo que inaugura la revolución, es ese trabajar con la contradicción y con el negativo lo que caracteriza al moderno. La revolución misma tiene sus momentos, anuncia el aparecimiento de lo nuevo pero, al hacerlo, lo escamotea. El *aufklärung* revolucionario detiene esa proyección justamente mientras declara su aparecimiento, las perspectivas enfrentadas, la universalidad y la particularidad, el sujeto y el Estado, no entablan una contradicción que sea efectivamente generadora de lo nuevo, su proyección carece de fuerza constituyente. La filosofía de Kant expresa esta tensión constitutiva que culmina en la abstracción del derecho positivo, pero no logra advertir la necesidad de su propia constitución racional, no logra activar la contradicción, simplemente la describe y, al hacerlo, la cristaliza y cosifica. La filosofía política de Hegel pretenderá ser esa fuerza constituyente al asumir la contradicción como su momento constitutivo.

La emergencia de la individualidad y de la singularidad es resultado-producto de la revolución. En estas figuras se manifiesta la emergencia del negativo que aparece como fuerza avasalladora, como catástrofe del mundo clásico y como desvanecimiento del mundo de la tradición. La emergencia de la individualidad aparece como necesidad y como destino, y es en este campo donde interviene la revolución; allí descubre su segunda cara, la de la negación de la negación, la individualidad es aislamiento y negación, se trata de una negación que deberá ser negada; la dialéctica se inaugura en este movimiento intrínseco de la revolución y aparece como necesidad, la negación está en la misma existencia de las cosas, en la misma existencia del mundo.

Con Hegel el concepto de necesidad desborda la aproximación economicista de la satisfacción de demandas reproductivas-materiales y pasa a ser condición ontológica del moderno; la necesidad existe de manera compulsiva y hay que convivir con ella; no es posible evitarla, no hay resquicio, hay fugas, pero siempre estas regresan a la condición implacable de la necesidad. La necesidad aparece como sistema en el cual se realiza el negativo, es la construcción del objeto para la satisfacción, es negación de la naturalidad de la apetencia, una fuerza ciega que es ignara de su valencia compulsiva; es más, no advierte que esta operación de negación es propulsora de la respuesta automática con la cual regresa, con la cual se afirma en un circuito que no tiene fin.

La necesidad es apropiación brutal del mundo, de la naturaleza exterior e interior del individuo que sólo podrá ser aplacada por la fuerza de la ley, del ordenamiento jurídico positivo. El concepto de propiedad aparece como sucedáneo de la apropiación salvaje a la que conduce la necesidad, el derecho emerge para aplacar el conflicto fundado sobre la lógica de la necesidad, pero su solución es transitoria, coyuntural. El derecho emerge catapultado por la misma necesidad y su dinámica de reproducción. El sistema de necesidades es aquí enfrentado por el sistema de legalidades que se configura como derecho positivo; aquí cobra sentido y aquí se definen sus límites y su legitimidad: sin el derecho, la necesidad se agota en sí misma, ésta requiere de una solución o respuesta, aún cuando esta respuesta instale la contingencia como lógica estructurante. El derecho configura la proyección sistémica de la necesidad y su satisfacción.

Hegel trabaja con el concepto de libertad subjetiva que anuncia la revolución. El dispositivo crítico que en Kant aparecía como preparación para el conocimiento lo transforma en condición constitutiva del mismo sujeto que conoce, la crítica es función de realización para el mismo sujeto gracias a la cual éste se constituye. El conocimiento se inserta dinámicamente en este proceso, emerge bajo la forma de una lógica de procesamiento de dos perspectivas enfrentadas: empiria y concepto, individualidad y universalidad, emergen como polaridades necesitadas de realización. En el enfrentamiento, ambas perspectivas se transforman y se mantienen y, al hacerlo, instauran la figura dialéctica del *aufhebung*.

La perspectiva clásica de la universalidad es superada y conservada, de igual forma acontece con la emergencia de la individualidad, la cual es preservada y protegida por el mismo Estado al cual se enfrenta. El relevamiento de esta contradicción aparece como el motor del sistema político hegeliano. Los textos del laboratorio de Jena anuncian el distanciamiento de Hegel respecto del mundo clásico, pero también son el punto de partida para la aceptación crítica del *aufklärung* revolucionario. Una operación compleja en la cual el ideal ético de lo clásico es revisitado desde la emergencia de lo nuevo que aparece con la revolución francesa.

Alemania: el punto de partida

La reflexión de Hegel está orientada políticamente: el impacto de la Revolución Francesa se da en el ámbito del pensamiento y de la filosofía, pero acontece de manera directa en el campo de la política práctica. Hegel descubre el impacto que el evento revolucionario tiene en las estructuras sociales e institucionales del imperio alemán. En su ensayo de 1801, *La Constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)* (1971, p. 42), la influencia clásica está presente en la exigencia de una función totalizadora del Estado, capaz de alejar cualquier tendencia disgregante identificada en la realidad de los intereses estamentales. Estos intereses toman cuerpo en el derecho privado y pretenden configurar la realidad misma del estado. En este ensayo la postura de Hegel es enfática: «Alemania no es un Estado». El carácter de eticidad absoluta, característica de la pólis griega, es contradicho por la realidad concreta de la Alemania de su tiempo. «El edificio estatal alemán no es otra cosa que la suma de los derechos que las partes singulares han sustraído del todo, y es esta legalidad, que vela solícitamente para que al Estado no le quede ningún poder, la esencia de la constitución».

Si bien en este ensayo —fuertemente inspirado en la tesis aristotélica de la primacía de la totalidad sobre las partes— prevalece la necesidad de la centralidad de lo político en la figura del Estado, emerge también el reconocimiento de las singularidades, de los elementos que configuran esa totalidad. La revolución obliga a poner atención a estas dimensiones que antes no aparecían con claridad, estas existen y deberán ocupar un lugar en el ordenamiento político, «[...] el centro como poder del Estado, esto es, el gobierno, debe dejar a la libertad de los ciudadanos aquello que no le es necesario para su tarea de organizar y mantener el

poder» (1971, p. 64). En este ensayo se aprecia una radical toma de posición respecto a la crisis alemana, la cual se vuelve más evidente a la luz de los acontecimientos que se desprendían de la revolución francesa.

La política es lo que impulsa a Hegel a construir su filosofía; su atenta observación de lo que acontecía en Francia e Inglaterra; su aguda percepción del papel histórico que comenzaba a jugar Napoleón al irradiar en el resto de la Europa-mundo los principios del *aufklärung* francés; y la percepción de las consecuencias que eso podría traer al irrumpir en el ‘atraso alemán’, le impulsan a radicalizar su punto de observación y a hacer del mismo iluminismo su objeto de reflexión crítica. Su filosofía se configura a partir de esta comprensión de la política práctica, de esta percepción del ‘espíritu del tiempo’.

La aproximación filosófica se enriquece de elementos cuando Hegel entra en contacto con las formulaciones de la economía naciente y con las teorías del derecho natural. La disgregación que afecta y corroe la integridad del modelo clásico es vista como expresión del ‘estado natural’ de la realidad, en la cual se da la apropiación de la naturaleza para la satisfacción y reproducción vital; es esta condición la que se refleja intelectivamente. La realidad natural se expresa o configura como un ‘sistema de necesidades’, es el mundo de la positividad, un espacio propio de la metafísica mundana en el cual la razón asume la figura de la sensación, de la apetencia y de la inmediatez. Una condición que está ya en las formulaciones de la economía naciente, en particular en la obra de A. Smith, y que aparece también en las definiciones del derecho natural.

Dimensiones que toman cuerpo en una forma particular de aprehensión del mundo que es la del *verstand* (intelecto), una representación lingüística que interviene en la configuración subjetiva, y por tanto en la construcción del poder y del estado. La oposición entre eticidad y positividad se transforma en la oposición entre política y economía y se expresa en las teorías del derecho natural; los intereses estamentales son los de la forma natural de apropiación del mundo, los cuales se ven estimulados por las lógicas del mercado capitalista emergente. La filosofía política y la misma figura del Estado deberá instalarse en esta nueva situación, trabajar con ellos para procurar su propia legitimación. La aparición de la ciencia

económica y la centralidad que asume en ella el trabajo en la conformación de la socialidad moderna tendrán su expresión en las teorías del derecho natural.

Economía, derechos y revolución

El contacto de Hegel con la economía política constituye un acontecimiento de singular importancia en la formación de su pensamiento. La reflexión sobre el modelo clásico griego, la crítica a la filosofía abstracta de Kant y Fichte, la relación con los temas del derecho natural, sufren, a través de este contacto, un cambio de función decisivo. En las *Lecciones de filosofía del espíritu* de 1803-04 (FSJ I) esta asimilación es clara y decisiva, Hegel retoma la temática smithiana del trabajo y la reformula en su peculiar terminología filosófica:

Las necesidades y el trabajo se elevan a nivel de la conciencia; se simplifican, pero su simplicidad es la simplicidad abstracta, formalmente universal, la descomposición de lo concreto, que en esta descomposición deviene infinidad empírica de las singularidades; y de este modo formal, falso, el individuo, en la medida en la que subordina a sí a la naturaleza, solamente incrementa su dependencia de ella. (pp. 98-99)

Y más adelante:

(...) como aumenta la cantidad producida, así mismo decae el valor del trabajo. El trabajo deviene cada vez más absolutamente muerto, deviene trabajo-de-la-máquina, la habilidad del individuo se vuelve cada vez más infinitamente limitada y la conciencia de los obreros de la fábrica se degrada hasta la extrema obtusidad; *la conexión del tipo singular de trabajo* con la entera masa infinita de las necesidades se vuelve del todo inaferrable y de una *dependencia ciega*, así, una lejana operación, a menudo bloquea improvisamente el trabajo de una entera clase de hombres que con este satisfacían sus propias necesidades; lo hace superfluo e inútil. (pp. 98-99)

Es este el mundo de la positividad, la realidad efectiva con la cual trabaja la revolución; y es al observar esta realidad y conectar sus distintas determinaciones cuando se forma la originalidad de su pensamiento. En el ensayo *Sobre el derecho natural*, de 1802 (1979), Hegel se relaciona con la conceptualización que la economía política naciente venía desarrollando acerca del trabajo:

Necesidades y placeres físicos, los cuales puestos nuevamente por sí mismos en la totalidad, obedecen en sus infinitas combinaciones a una necesidad y constituyen aquel sistema de la general interdependencia que considera a las necesidades físicas, y al trabajo y a la acumulación para ellas, como ciencia, [constituyen] el sistema de la llamada economía política. (p. 95)

La economía emerge como elemento central a ser tomado en cuenta en el tratamiento del derecho y del Estado. Se trata de una instancia sistemática que aparece cuando se reconocen las *infinitas combinaciones* que *obedecen* a una *necesidad*, que *constituyen un sistema* y que, por lo tanto, son consideradas como *ciencia*. La filosofía de la reflexión, que ha pretendido fundar y legitimar las relaciones de los individuos y del Estado, deberá pasar del campo de la pura subjetividad al del reconocimiento de aquellos elementos que pertenecen a la objetividad, que existen por *necesidad*.

Hegel radicaliza su comprensión acerca de las dimensiones que constituyen a la subjetividad. Reconoce el trabajo y la ciencia que se desprenden de esa *necesidad* como pasaje obligado, a la manera de filtro o mediación, a través del cual la subjetividad se constituye. Es en el reconocimiento de la necesidad, de su fuerza compulsiva, que se constituye la subjetividad. El Estado solamente podrá surgir de este proceso, del reconocimiento que el sujeto hace de sí mismo al observarse en su ‘estado natural’, que es el de la necesidad. Es en este ‘estado’ que acontece el reconocimiento del otro mediante el despliegue de la negatividad en toda su radicalidad. La negación del otro es negación de sí mismo y, al mismo tiempo, es negación del estado de necesidad en el cual se encuentran las ‘singularidades ofendidas’, un estado de permanente injusticia, del cual solamente podrán salir gracias al reconocimiento de su propia negación. Se trata de dos intervenciones que marchan juntas: la constitución subjetiva y la

producción del sistema institucional, que aparece como Estado, pero cuya figura ya no es la del aparato absolutista, sino la de la articulación sistémica; el actor, la singularidad, al reconocerse, reconoce la necesidad del Estado. Ambos, sujeto y Estado configuran la estrategia política de constitución de lo moderno.

Esta estrategia ya no resulta de la auto fundación subjetiva del yo que reflexiona (Kant-Fichte), ni de la imposición de la voluntad que resulta de la lealtad a principios (Rousseau), la elaboración de Hegel es más radical, mira al mercado como espacio-forma de configuración de las nuevas relaciones sociales, dimensión portadora del negativo que, dejada por sí sola, genera disgregación y caos: «Dado que este sistema de la realidad [el trabajo] se encuentra totalmente en la negatividad y en la finitud, se deriva que para su relacionamiento con la totalidad positiva, debe ser tratado por esta del todo negativamente y debe permanecer bajo su dominio» (FSJ I, p. 95).

Se trata de una radical toma de conciencia de los elementos que caracterizan a lo moderno, de los rasgos que lo constituyen y que lo diferencian de las sociedades anteriores. El modelo clásico de la eticidad, funciona aquí de manera transfigurada, al punto de modificar la imagen y el concepto mismo de la polis griega. El «sistema de las necesidades» que ocupaba un lugar subordinado al interior del sistema general de la eticidad, ahora es recuperado como elemento generador del nuevo sistema. En este, ambas dimensiones, la singularidad como individualidad y la universalidad como Estado, se articulan e interactúan instaurando una dinámica de carácter sistémico. Lo político subordina a lo económico, lo económico, bajo la figura del mercado, es sometido a control, para luego convertirse en dimensión constitutiva de la subjetividad. El mercado no podrá eliminarse, pero deberá trabajar para la constitución y reproducción de la eticidad. El mercado es el espacio en el cual se reproduce el sistema de las necesidades y estas asumen estatus jurídico en la esfera del derecho.

Revolución y mercado aparecen como dimensiones incontrolables que podrían acabar con todo y que requieren ser gobernadas.

Para impedir que este [el trabajo] se constituya por sí y devenga una potencia independiente (...), la totalidad ética debe mantenerlo (...) en el sentimiento de su interior nulidad e impedir que se eleve en relación a la cantidad y que conduzca a la conformación de cada vez más grandes diferencias y desigualdades, dimensiones a las cuales se conduciría por su propia naturaleza. (FSJ I, p. 99)

En el laboratorio de Jena cada elemento emerge dotado de una propia potencia, la proyección sistemática los pone a trabajar en la producción de eticidad. En el ensayo *Sobre el derecho natural*, la dimensión de las necesidades y del trabajo, aparece en la base de una construcción piramidal en la cual se distribuyen los distintos grados de eticidad. Las necesidades en la base; la propiedad, el instrumento y el lenguaje como mediaciones que conforman una primera e inorgánica fase de eticidad relativa. La conexión entre la perspectiva clásica de la eticidad interactúa con las formas que asume la nueva configuración de las relaciones sociales que están siendo afectadas por la revolución.

La organización ética no puede mantenerse pura en la realidad de otro modo que conteniendo en ella y colocando a un lado la general difusión del negativo. Ya se ha demostrado cómo, en la existencia real, aparece la indiferencia y cómo esta no es sino eticidad formal. El concepto de esta esfera es lo real práctico, considerado desde el punto de vista del sujeto como [mundo] de la sensación, o lo que es lo mismo, de las necesidades y del goce físico, desde el punto de vista del objeto como [mundo] del trabajo y de la posesión. Es esto práctico acogido en la indiferencia, como puede acaecer según su concepto, la unidad formal, o sea el *derecho* que en él es posible. Sobre estos dos [momentos] se eleva un tercero como lo absoluto, lo *ético*. En efecto, la realidad en la esfera de la relativa unidad, o sea de lo práctico y lo jurídico, está constituida en el sistema de su totalidad como *auténtico Estado*. (FSJ I, pp. 103-104)

En el laboratorio jenes la perspectiva clásica es puesta a prueba. La dicotomía que presenta al Estado como esfera de la pura eticidad y a las necesidades, como su extremo opuesto negativo, será profundamente examinada a la luz de la emergencia de lo moderno. El modelo

clásico que impregnaba completamente la reflexión hegeliana comenzará a ser modificado radicalmente. Hegel define a su Estado ético remitiéndose puntualmente a Aristóteles: «A este estado [estatus], Aristóteles asigna una tarea para la cual los griegos usaban el término *politeúein*⁴, que significa vivir en, con y para el propio pueblo, conducir una vida universal inmersos en la [vida] pública (...)» (FSJ I, pp. 104-105). Hegel activa este mismo principio para el moderno, sin embargo, la eticidad aquí ya no aparece como condición natural, sino como resultado de un proceso formativo. El Estado es el punto de llegada de la formación del sujeto, podría decirse que este lo constituye para a su vez constituirse. El Estado resulta del trabajo del negativo, negar la negatividad, dar cuenta de ella en su misma constitución. El reconocimiento de los elementos del moderno significa concederles un lugar en el interior del sistema de la eticidad. Una clara operación de negación dialéctica: el espíritu, es decir, la eticidad, asume en sí al negativo, lo organiza y lo pone a funcionar para una finalidad superior. «Tal conciliación consiste justamente en el reconocimiento de la necesidad y en el derecho que la eticidad concede a su naturaleza inorgánica y a las potencias subterráneas, mientras abandona y sacrifica a ellas una parte de sí» (FSJ I, p. 112).

En el *Sistema de la eticidad* el trabajo es concebido en tres momentos que estructuran la totalidad ética: se presentan bajo la categoría de las *virtudes* o *grados*, donde esta eticidad se fenomeniza como eticidad singular. En este acápite aparece con claridad la diferencia que Hegel establece respecto del moralismo kantiano y de su concepción subjetivista de la virtud. Ya no se trata de la auto-fundación moralista del yo de la conciencia, ni del «sujetamiento» a un imperativo o principio moral. El moralismo kantiano establece una clara escisión entre inclinación sensible y ley moral, entre las facultades racionales del hombre y sus impulsos sensibles y, en esta escisión, establece la dominación de aquellas sobre estos. El concepto hegeliano de virtud apunta a superar tal escisión, en cuanto ya no es el sujetamiento del individuo a la universalidad lo que lo vuelve virtuoso, sino lo opuesto: la fenomenización de la universalidad ética en el individuo y el camino de regreso, la configuración de la eticidad a partir de la expansión de la individualidad.

⁴ Como pocas palabras, el valor semántico de *πολιτεύειν* se dirige directamente a un ámbito ideal, evade el trasiego por lo mundano y sensible. En parte porque *pólis* (*πόλις*) y *polítēs* (*πολίτης*), ‘ciudad’ y ‘ciudadano, hombre libre’, respectivamente, podrían funcionar como su contraparte: *politeúein* adquiere sin más un propio cariz teórico.

(...) esta eticidad (...) es un ideal para el individuo (...) en cuanto el individuo subsume en sí la absoluta eticidad y esta *aparece* en él como su individualidad», «(...) la eticidad —dice también Hegel— existe ahora como *absoluta eticidad*, no la suma, sino la indiferencia de todas las virtudes. Esta no se manifiesta como amor por la patria, el pueblo y las leyes, sino como vida absoluta en la patria y por el pueblo. (1979, pp. 246-250)

Es el sujetamiento terrorista del individuo a la ley moral, propio de la revolución, lo que Hegel quiere conjurar. Al hacerlo, se prefigura la postura de crítica al iluminismo, que caracterizará a la filosofía hegeliana; una postura que tendrá importantes derivaciones en el pensamiento posthegeliano.

Hegel procesa los elementos que caracterizan a la revolución moderna y los hace trabajar en la estructura de la eticidad clásica; abandona la visión aristotélica de la economía reducida al *oikos* familiar y la integra en una nueva configuración sistemática: «es necesario que este sistema [el del trabajo burgués] sea conscientemente aceptado, reconocido en su derecho, excluido del estado [estatus] noble, y que le sea acordado un propio estado [estatus] como su reino donde pueda consolidarse y desarrollar su plena actividad en la confusión y en la supresión de una desavenencia por medio de otra» (1979, p. 110). La actividad económica aparece como negocio del burgués, mientras la política se presenta como salvaguardia de la totalidad orgánica del Estado y es prerrogativa del estamento noble.

A la eticidad absoluta le corresponderá «solamente un trabajo universal, mientras el trabajo para la necesidad será un trabajo singular» (1802-1803, p. 259). De esta manera, la actividad del estamento noble «no puede ser otra que la de la guerra, o sino un construir para ese trabajo» (1802-1803, p. 260), una actividad destinada a salvaguardar la totalidad ética. En un pasaje del ensayo *Sobre el derecho natural* similar a este, Hegel ya reconoce la necesaria organización del *sistema de las necesidades*, confiando su entera organización al estamento burgués suspendido en su restringido ámbito privado.

Algo similar acontece con la esfera del *derecho formal*. Mientras en las obras juveniles era una esfera anulada en cuanto constituía elemento de decadencia y signo de positividad, ahora es reconocida y aceptada en el interior de la eticidad relativa:

[...] con esta general vida privada, y por el hecho de que el pueblo consiste solo de este segundo estado, aparece inmediatamente la relación jurídica formal, la cual fija y configura absolutamente el ser individual; y de una tal corrupción y degradación universal construye y desarrolla la más completa legislación que se refiere a ese objeto. Este sistema de la propiedad y del derecho a causa de la consolidación de la singularidad no debe aspirar a nada de absoluto y eterno, sino que consiste totalmente en lo finito y formal, debe constituirse en un propio estado [estatus], y poder, por lo tanto, extenderse en toda su magnitud. (1979, pp. 108-109)

La esfera del derecho formal es reconocida, aparece como entidad de la fragmentación y de las particularidades, como ámbito en el cual la eticidad se presenta escindida y quebrantada. Sin embargo, solamente a partir de esta fragmentación y diferenciación, de su preservación y superación será posible producir la eticidad del Estado y de la política moderna.

El laboratorio jenes ha combinado distintos elementos o estructuras, ha puesto en juego una acción de relacionamiento y articulación. Su operación ha sido doble: por un lado, selecciona y depura estructuras semánticas y conceptos (positividad, necesidad, intelecto, razón); por otro, establece espacios de conexión entre estas estructuras, atravesadas todas por el principio de la negación. En un caso la operación es sustancialista ontológica, en el otro, es formal relacional. El sistema demuestra su potencia al activar estas estructuras de sentido y ponerlas a jugar en una dinámica de relacionamiento y articulación, la cual se estabiliza en torno al reconocimiento de dos campos semánticos: los de la universalidad/eticidad y los de la particularidad/politicidad. El sistema produce esta estructuración dinámica en donde estas se retroalimentan. La primera deja de ocupar el espacio de la moralidad como ‘pura voluntad de la conciencia’; la segunda, ocupa el espacio de la ‘pragmática de los ordenamientos o dispositivos institucionales’ y se expresa en normas y principios jurídicos que ocupan la esfera del derecho positivo.

El “reconocimiento” y la ontología del conflicto

En la base de la filosofía del derecho hegeliana está el tratamiento de la escisión o contradicción de la singularidad y la universalidad. Para Hegel, esta escisión no se reduce a ser una contraposición lógica de categorías del pensar, sino que asume el carácter de una verdadera escisión epocal-histórica. El tratamiento de esta contradicción le permitirá construir lo que podríamos caracterizar como una verdadera y propia ontología del conflicto.

La temática del reconocimiento se presenta como clave conceptual que permite mediar y articular esta escisión epocal que atraviesa también la formación de la subjetividad moderna. El reconocimiento aparece como instancia de mediación necesaria entre la singularidad de la conciencia y la universalidad del sistema social y sobre la cual se vuelve posible la superación del estado natural. La realidad del derecho natural que se formula en las teorías del iusnaturalismo expresa el conflicto y la escisión en la cual se encuentran las individualidades. Sin embargo, es esta la estructura dinámica del moderno, y es este el punto de quiebre sobre el cual gira la moderna filosofía del derecho hegeliana. Solamente en la órbita epocal del modernismo —entendido aquí a la manera de Hegel, es decir en contraposición al clasicismo griego— puede ser planteado el problema del reconocerse recíproco de los sujetos. Su misma connotación lingüística como reconocimiento revela una problemática que caracteriza a la modernidad y que no está presente en las formulaciones filosóficas anteriores a Hegel.

Gracias a la lectura de A. Smith, Hegel pone el problema filosófico del reconocimiento en estrecha dependencia del problema histórico del mercado y del trabajo. En las *Lecciones*, Hegel desarrolla la temática del reconocimiento como figura de la mediación. En ella concurren los conceptos que aporta la lectura de Smith: trabajo e intercambio, los cuales configuran la esfera del mercado. Es frente a esta realidad que se relacionan las categorías que configuran el concepto de reconocimiento: el lenguaje como estructura de la conciencia y la relación ética familiar como figura tradicional de socialización; su conexión con la esfera del mercado produce una mutación radical en sus funciones. En las *Lecciones*, estas figuras se constituyen en filtros de mediación a través de los cuales la singularidad de la conciencia

se reconoce a sí misma. Los elementos de innovación que resultan de esta conexión: trabajo, lenguaje y familia, los encontramos resumidos precisamente en esta esfera del *Anerkennen*. Aparecen como elementos que preparan y conducen al sujeto a su constitución como entidad política y al espíritu, a su reconocimiento como autoconciencia.

Es mediante esta conexión que se produce finalmente el distanciamiento de la perspectiva clásica. Aquella identidad *immediata* de la voluntad de lo singular con la voluntad de lo universal es vista por Hegel en estos textos como perteneciente a la realidad histórica de la antigua polis, ya no actualizable en términos modernos como *immediatez*, sino como perspectiva a ser alcanzada, a través justamente de la mediación del reconocimiento. Desde esta óptica, el reconocimiento (*Anerkennen*) es visto como un *proceso* de constitución conflictiva, como resultante ético-comunicativa al que llega el espíritu después de su experiencia mundana en la realidad del trabajo.

La temática del reconocimiento es también el punto de quiebre que fundamenta su postura crítica frente a la filosofía kant-fichteana. Hegel critica la deducción abstracta que caracteriza a la filosofía kantiana en lo que concierne a la constitución de la conciencia. Al fundarse a partir de sí misma como una operación propia del intelecto se vanifica toda posibilidad de comunicación y de interrelación con las otras singularidades. Para Hegel, este era el defecto de partida de la filosofía kantiana, la cual impedía alcanzar en términos concretos y realizables lo que postulaba: la constitución autárquica y libre de la individualidad. Kant presupone lo que Hegel quiere demostrar-alcanzar: la constitución del sujeto es el resultado de interacciones subjetivas mediadas por el trabajo y el lenguaje, y no puede darse constitución alguna por fuera de estas mediaciones.

De esta manera, Hegel critica como abstractas, es decir, no efectivas dentro de las posibilidades históricas de constitución del sujeto, tanto la pretendida auto constitución subjetiva de la singularidad, como su constitución a partir de principios que no se desprendan de las concretas relaciones de mediación que acontecen en el lenguaje y en el trabajo. La constitución del sujeto no puede darse en términos puramente subjetivos, como tampoco la

libertad hacia la cual se dirige la conciencia puede ser tal si no reconoce lo que le es externo y donde ella precisamente debe manifestarse como tal.

Esta crítica hegeliana a las pretensiones de un conocimiento no basado en la experiencia de la conciencia cognoscente denuncia la *inefectualidad* misma de la filosofía de la reflexión. Hegel recorre los nexos concretos a través de los cuales la conciencia común debe superarse necesariamente; un proceso espontáneo mediado por el conflicto, que lleva a la conciencia hacia el saber absoluto, hacia su constitución a partir de sí misma.

En el trasfondo está Hobbes y su ontología del conflicto. En Hegel el conflicto no se anula con la intervención absoluta del poder, sino que es momento constitutivo de la subjetividad y, al mismo tiempo, configuración del sistema. Al contrario de Hobbes, pero conteniéndolo, el poder emerge como salvación del sujeto⁵. Hegel instala en su filosofía la centralidad del reconocimiento (*anerkennen*) como núcleo paradigmático de la nueva ontología del conflicto. En Hegel el conflicto deja de ser anulamiento del sujeto y pasa a ser estructura que mueve la dinámica del sistema. El sistema se alimenta de él y se modifica, el conflicto es generador de efectos constituyentes.

Estado y derecho

El camino de fundamentación para su filosofía del derecho está finalmente trazado. La filosofía del derecho completa y da cuerpo a la dinámica constitutiva de la subjetividad. La originalidad de Hegel radica en la conexión que establece en la dinámica del sujeto y del

⁵ La antropología política sobre la cual se soporta la filosofía hobbesiana no permite identificar en el conflicto la posibilidad de generación de poder que no sea la del anulamiento del sujeto, el *homo, homini lupus*. En el *Leviathan* Hobbes define a la naturaleza humana como caracterizada por, “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (T.Hobbes, p.125, 1982). Hobbes define así la característica ontológica del poder a partir de las tensiones básicas de sobrevivencia del humano, leído en clave individualista extrema. Es sobre esta construcción hipotética artificial que se legitima la intervención absoluta del estado, como instancia de pacificación y del ciudadano como ente sometido a su poder. Es esta caracterización la que es puesta en examen por Hegel; el concepto de reconocimiento modifica esta caracterización ontológica. N. Bobbio identifica acertadamente este nexo cuando hace referencia al ensayo de Hegel sobre el derecho natural de 1802: “En esta obra, el filósofo, cuyo pensamiento representa la disolución definitiva del iusnaturalismo [...] somete a una crítica radical las filosofías del derecho que le han precedido, de Grozio a Kant y a Fichte”. (N. Bobbio, p.18, 1979).

Estado. Este doble recorrido constituye su sistema de eticidad. Lo político aparece en Hegel como producto y resultado del proceso de configuración y expansión de la subjetividad moderna, luego de que esta ha experimentado sus posibilidades constitutivas. La conciencia común encuentra en la lógica del conflicto el reconocimiento de una propia intencionalidad hacia su constitución.

Como ya lo advertimos, el contacto de Hegel con la economía política inglesa, en particular con la obra de A. Smith, le permite describir la fenomenología del sujeto moderno. En la abstracción de las relaciones de intercambio, mira la posibilidad de la constitución subjetiva; en esta relación introduce su reflexión sobre “el poder de la ley”. Filosofía y economía se conectan en la reflexión hegeliana. La ecuación mercado, intercambio-reconocimiento encuentra en la *ley* su estructuración de base, es en ella donde reside su potencia constitutiva. *El poder de la ley*, en medio de la realidad fragmentada por el mercado, lejos de ser momento de constricción, descubre su valor liberador y constitutivo.

En los textos de *Filosofía del espíritu* acontece esta modificación: la ley y el derecho formal, que aparecían en el joven Hegel como signos de positividad, como cristalizaciones petrificadas del espíritu, se transforman⁶. En su ensayo de 1802, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Hegel concebía al derecho abstracto como expresión de la privacidad, momento en el que se ponía en evidencia la decadencia del mundo moderno en contraste con la eticidad sustancial del mundo clásico.

(...) con esta general vida privada (...) la relación jurídica formal aparece inmediatamente, la cual fija y configura absolutamente al ser individual; y de [una] tal corrupción y degradación universal ha construido y desarrollado la más completa

⁶ En su ensayo *Trabajo e interacción*, Habermas subraya puntualmente este cambio de función que asume el derecho formal al interior del sistema político hegeliano: «En 1802 todavía leemos en Hegel que el derecho privado, históricamente realizado en el derecho romano, se ha transformado en una fase de despolitización de los ciudadanos, de “corrupción y envilecimiento universal”. Las relaciones recíprocas de los individuos singulares en su privacidad, fijadas como normas legales, actúan negativamente en la relación ética violada (...). En la *Filosofía del Espíritu* *jenés*, en cambio, el estado de derecho, que se caracteriza como el moderno derecho civil privado, no aparece más como producto de la decadencia de la eticidad absoluta, sino al contrario, como el primer aspecto de la constitución de la relación ética» (J. Habermas, *Lavoro ed interazione*, cit. p. 44).

formación de la legislación que se refiere a ese objeto. Este sistema de la propiedad y del derecho (...) no debe aspirar a nada de absoluto y eterno, sino que consiste totalmente en lo finito y en lo formal.

La esfera del derecho es recuperada como espacio de expansión y liberación subjetiva. A partir del reconocimiento de que el espíritu de la privacidad es el destino histórico de la modernidad, la esfera del derecho ya no aparece como signo de decadencia, sino al contrario, como instancia propulsora de «una oposición y cultura mayor, [de] un espíritu más profundo» (FSJ II, p. 189). Efectivamente, en la formulación de 1805-06 de la *Filosofía del espíritu* su distanciamiento del modelo de la eticidad clásica es completo. Es la singularidad y la individualidad lo que caracteriza al mundo moderno.

(...) es el principio superior de la edad moderna, que los antiguos, que Platón no conocía. (...) con este principio la libertad exteriormente real de los individuos está perdida en su existencia, pero su libertad interior está conquistada, la libertad del pensamiento. (FSJ II, p. 191).

Hegel asume la escisión entre particular y universal como algo que caracteriza a la época moderna. Su proyecto político va a depender de la capacidad de mediación hacia la cual tienden espontáneamente los dos términos de esta contradicción. La mediación no significa simple unificación contractualista de los elementos opuestos, sino superación de su abstracción y aislamiento. En el contrato los opuestos no se transforman, sino que reivindican su individualidad absoluta y la defienden. En la oposición abstracta reina la muerte del espíritu; sólo la mediación constituye a ambos, singularidad y universalidad. La *Aufhebung* «es expresión del sujeto como universalidad y de la universalidad como sujeto» (Cacciari, 1978, p. 18). La universalidad dejará de ser abstracta oposición y pasará a ser reconocimiento de la diferencia del otro; una diferencia que al ser reconocida supone la negación de la abstracción inicial en la cual se encuentra el sujeto.

A partir de esta elaboración, Hegel puede definir explícitamente su nueva concepción del derecho como estructura dinámica de organización de la escisión, que caracteriza a la vida

del espíritu en la época moderna. La *ley* cumple esta función, tiene su sentido, su propia legitimidad desde el momento en que confiere forma institucional efectiva a los procesos objetivos de formación de la subjetividad. Si la división del trabajo reproduce a gran escala el aislamiento del sujeto, y lo conforma así como sujeto abstracto, la tensión hacia el reconocimiento partirá también de esta situación de alienación. Los sujetos que están en el aislamiento y en la disgregación individualista encuentran en la universalidad abstracta de la ley la posibilidad de su reconocimiento. La ley se configura como estructura que permite la salida del aislamiento y de la alienación. Su estructura será dinámica y generadora de efectos concretos en el proceso de constitución de la eticidad moderna. La tensión hacia el reconocimiento que se da en la estructura del conflicto encuentra en la ley su forma efectiva, su verdad: la singularidad abstracta se vuelve persona jurídica. Su libertad natural, ilimitada, pero inefectiva, «vacía», encuentra límites objetivos a su propia expansión. Ésta manifiesta en la ley su sustancialidad como libertad interior. La ley se configura como un sistema convencional de constricciones que posibilita el reconocimiento de la interioridad del sujeto, ésta le obliga a regresar sobre ‘sí mismo’, la auto referencialidad subjetiva se vuelve posible gracias a la universalidad abstracta de la ley.

La esfera del *derecho* representa un paso crucial en los procesos de formación de la subjetividad. El proceso del reconocimiento acontece inicialmente en la ‘forma moderna del trabajo’ y en la ley encuentra su potencia socializadora. Este reconocimiento le permite a Hegel prospectar la constitución de la subjetividad como proyecto político de realización de la libertad moderna. En la formulación de 1805-06 de su *Filosofía del espíritu* nos encontramos con esta nueva caracterización sistemática del derecho:

Derecho es la relación de la persona en su proceder hacia la otra persona, el elemento universal de su libertad, [...], la limitación de su libertad vacía. Esta relación o limitación no debo escogerla o producirla para mí, pero el objeto es producción del derecho en general, o sea de la relación de *reconocimiento*. En el reconocer, deja de ser singularidad; él, en el reconocimiento, es forma jurídica, o sea no es en su existencia inmediata (FSJ II, p. 135).

Es importante subrayar el significado que asume el ‘espíritu de la privacidad’ como caracterizante del mundo moderno. En su crítica a la tradición del derecho natural es fundamental y central la admisión del principio de la singularidad. La relación de Hegel con esta tradición es polémica. En el ensayo *Sobre el derecho natural* examina tanto la versión empirista inglesa, como la formalista kantiana-fichteana: ambas variantes confluyen en la elaboración de una propuesta política en la cual el Estado se constituye como un elemento «vacío y coactivo porque nace sobre la contraposición irresoluble entre multiplicidad empírica y unidad del concepto». El Estado racional subordinaba las fuerzas inorgánicas que se expresaban en su singularidad, y estas, para sobrevivir, debían someterse de forma terrorista a la figura normativa del Estado. Hegel critica estas formulaciones a partir de su concepción clásica de la política. La necesidad de reconstruir la eticidad del Estado actúa como elemento crítico contra la tradición del iusnaturalismo moderno. El modelo clásico funciona como punto de apoyo para la crítica del derecho natural, de la misma forma que éste funcionará como punto de apoyo para el distanciamiento respecto de la perspectiva clásica⁷.

La originalidad de la reflexión hegeliana está justamente en este alejamiento, tanto del modelo clásico como del iusnaturalista: alejamiento y superación de ambos, que se concreta en la elaboración del concepto de sociedad civil. Hegel retomará estos alcances en su madurez. Su exposición sistemática la realiza en los *Lineamientos de filosofía del derecho*, de 1820. Sin embargo, en el período jenes, la necesidad de su estructuración ya se presenta con suficiente claridad. En la formulación de 1805-06 la ley aparece como estructuración de la contradicción interna al sujeto, entre derecho privado y derecho público, entre su praxis individual y su actividad dirigida a la esfera pública:

Esta unidad *de la individualidad y de la universalidad* existe ahora de una doble manera: [en el] extremo *de la universalidad que igualmente es individualidad* [en cuanto] gobierno; [este] no [es] un concepto abstracto del estado [sino]

⁷ Seguramente uno de los tratamientos más detenidos sobre las elaboraciones hegelianas en este periodo y que se expresan en los cambios ocurridos entre las formulaciones de las lecciones de Filosofía del espíritu del 1803-04 y las del 1805-06 sobre el distanciamiento de la perspectiva clásica en la formulación de su Filosofía del derecho, lo encontramos en M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Roma, 1975, pp.35-65).

individualidad que tiene como fin la universalidad en cuanto tal, y el otro extremo de ella, que tiene como fin el individuo (...) la misma individualidad tiene cuidado de sí y de su familia, trabaja, estipula contratos, etc. (...) y mientras lo hace trabaja para la universalidad, tiene este *como fin*. Según el un lado, se llamaba *bourgeois*, según el otro, *citoyen* (FSJ II, p. 188).

El problema del Estado comienza a ser concebido como la capacidad de contener dinámicamente estos dos momentos contradictorios que conforman la subjetividad moderna. En el concepto sobre el burgués, Hegel resume los valores que nacen de la división del trabajo, su expresión en la esfera universal del mercado, a la que asimila idealmente, la figura del derecho privado constituido por el contrato⁸. La misma fragmentación de las singularidades ocurrida en el proceso laboral, y la proyección al reconocimiento que estas desarrollan, encuentra su legitimación institucional en la figura del contrato. Esta dimensión tiene para Hegel una relevancia concreta porque sanciona un proceso que está en la base de la constitución subjetiva: se trata de la ratificación jurídica del reconocimiento que los sujetos hacen de la cosa producida a través del trabajo y que, gracias al intercambio, logra existencia jurídica como propiedad. La pregunta que emerge es ¿cómo el contrato permite o da salida al conflicto que deriva de la necesidad de reconocimiento que prueba el individuo aislado? ¿Cómo el contrato posibilita el reconocimiento recíproco de las individualidades?

Se trata para Hegel del paso de la posesión como forma de apropiación puramente naturalista del objeto a su forma social, que se da gracias al concepto y al estatuto jurídico de la propiedad: «los individuos, cuando están el uno contra el otro, no se reconocen todavía; más bien, su ser es perturbado. El uno lo ha perturbado mediante su posesión. Esta posesión todavía no es una propiedad» (FSJ II, p. 136). El tomar posesión de las cosas es un derecho

⁸ J. Habermas resalta esta rehabilitación de la esfera del derecho privado y de la figura del contrato, luego de que se ha producido la asimilación de la dimensión económica del trabajo y del intercambio. «Solamente cuando la división del trabajo produce el trabajo abstracto y con el intercambio produce el goce abstracto, cuando estos hacen posible el trabajo de todos para la satisfacción de las necesidades de todos, el contrato se convierte en principio de las relaciones civiles: la posesión casual se convierte en propiedad, garantizada a través del reconocimiento universal, en la cual el espíritu subjetivo se constituye en persona» (J. Habermas, «IV. A propósito de los escritos políticos de Hegel», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, S. Mas Torres y C. Moya Espí (trads.), Madrid, Tecnos, p. 221).

inmediato en su relación con la realidad natural. Pero es precisamente este derecho ilimitado el que se constituye como instancia conflictiva y disgregante. Tomar posesión es al mismo tiempo un excluir al otro: «[...] el hombre tiene derecho de tomar posesión de lo que puede en tanto individuo. Él tiene el derecho; este está puesto en su concepto, en su ser en sí. Pero su toma de posesión contiene también el significado de excluir a un tercero» (FSJ II, p. 136). Esta situación propia del derecho natural está en la base de la lucha por el reconocimiento, el cual se da sólo cuando la ilimitación del derecho natural es eliminada. “La toma de posesión es la *apropiación sensible* que el hombre debe transformar en apropiación jurídica mediante el reconocimiento”.

La propiedad aparece como estatuto jurídico en el momento en que la posesión del individuo es reconocida por los otros. El individuo debe reconocer la posesión del otro para que, a su vez, su posesión pueda ser reconocida. La existencia del sujeto individual debe alcanzar la conciencia del reconocimiento de lo universal si quiere precisamente permanecer en su singularidad. Esta universalidad del reconocimiento de los particulares es la relación ética. El derecho, pues, está en la base del sistema de producción de eticidad, en cuanto regula la inmediatez de las relaciones entre las singularidades: «(...) la voluntad de los individuos es la voluntad universal y singular, en general eticidad, pero inmediatamente derecho» (FSJ II, p. 142). La posesión se vuelve propiedad a través del contrato y, para mantenerse como singularidad, el individuo se vuelve persona a través del reconocimiento universal. De esta manera entra con precisa legitimidad el *poder de la ley* como finalidad concreta del espíritu que quiere constituirse realmente: «La persona, el puro ser-para-sí, entonces, es respetado no en cuanto voluntad individual, que se separa de la voluntad común, sino en cuanto voluntad común. Estoy obligado a ser persona» (FSJ II, p. 153).

La necesidad de lo universal, que prueban los particulares, produce la forma-Estado. Esta se legitima como poder a partir de la imposibilidad de la constitución autónoma de los sujetos en el sistema de necesidades. Este sistema conserva dentro de sí la negatividad del conflicto, el cual se halla plenamente justificado en la imposibilidad de satisfacción de las necesidades, esta condición emigra al interior del sujeto, quien se sabe portador —en forma latente— del

conflicto. La universalidad de la ley protege al sujeto de la posibilidad de su misma destrucción.

Nuevamente Hobbes es revisitado. El poder de legitimación que tiene el Estado se soporta en la respuesta que da a la supervivencia del sujeto, éste requiere de su poder. Este poder, sin embargo, es intrínseco al sujeto. No aparece como instancia represiva exógena. En Hegel, la autoconciencia trasciende esta concepción puramente intelectualista que el pseudo-sujeto cree tener, moviéndose a partir de su particularidad. Para Hegel el sujeto se vuelve contra sí mismo. La represión existe y es concretamente tiránica hacia el sujeto que no ha hecho suya la necesidad de su auto-emancipación. De esta manera, el Estado aparece no como momento represivo, sino como instancia máxima a través de la cual la razón trabaja su propia existencia.

Conclusiones

La intervención de Hegel que hemos desarrollado en estas páginas nos presenta la imagen del filósofo crítico del iluminismo revolucionario. Se trata de una crítica que rebasa la postura intelectualista que reliva los problemas ‘desde afuera’ y que no inserta su operación en la materia misma que es examinada. Al contrario, Hegel instala la crítica en el movimiento mismo de la realidad, la ve como expresión del conflicto que desata la revolución y que la expresa; al hacerlo, define una nueva ontología del conflicto: este ya no es producto excedentario, ni accidente que aparece en la transición histórica, es elemento constitutivo de la realidad que no puede ser eliminado ni removido, sino que demanda respuestas constituyentes. El conflicto es motor del devenir histórico, en él se expresa la negación de la realidad como es y abre la posibilidad que ésta encierra de ser lo contrario de sí misma. El conflicto desata proyecciones de difícil gobierno que no pueden estabilizarse definitivamente. Al definirlo de esta manera, plantea la necesidad de un sistema que las procese y las redefina permanentemente; la revolución pasa a convertirse en movimiento de estructuración sistémica.

Toda la filosofía del derecho de Hegel podría ser vista como la conformación de un sistema de leyes que posibilitan el reconocimiento recíproco de los sujetos. Al funcionar de esta manera, el sistema ‘produce’ eticidad. La eticidad producida es respuesta al sistema de necesidades, canaliza las pulsiones reproductivas de los sujetos que se encuentran conflictivamente en la esfera del mercado. El sistema es una elaboración artificial de normas y regulaciones que posibilitan la formación subjetiva, el sistema permite y posibilita el reconocimiento del conflicto y de su potencia constitutiva.

La ley es constricción, pero es también tabla de salvación que permite a las individualidades acceder a la posibilidad de reconocerse en la universalidad del mundo y del devenir histórico. El reconocimiento es de la escisión como alienación y emancipación, una construcción de sentido que dota al concepto de revolución de una fuerza constituyente que es requerida por el moderno. Revolución y modernidad se enlazan indisolublemente. La modernidad se reconoce como revolución permanente volcada al enfrentamiento entre conservación e innovación. El moderno ya no hace de esta contradicción fuente de desgarramiento, sino mecanismo de constitución. Hegel abandona así el romanticismo y no cede al positivismo de la aceptación de la realidad tal cual es, al tiempo que define la limitación y canalización de las fuerzas como conducta y comportamiento del moderno; éste sabe examinar y negar su propia constitución y hace de esta operación la posibilidad del encuentro con el otro. La contradicción es fuerza propulsora, no solamente generadora de desastres.

Una última apreciación: Hegel es seguramente el primer pensador sistémico moderno. Su teoría permite observar la generación del sistema como resultado-producto del operar de la subjetividad. Abre así el desafío de concebir al sistema como un producto que se autonomiza del sujeto que lo produce. Alerta sobre esta condición de ‘estructural contingencia’: es aquí donde el sujeto se juega su autonomía, su relación con el sistema que él mismo produce.

Bibliografía

Böckenförde, E. W. (1969) *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti*

dell'Impero, en *Lo Stato moderno. Accentramento e rivolte (vol. III)*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1970-1974.

Bobbio, N. (1979) *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano.

Borso, D. (1976) *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano, Italia.

Bruner, O. (1970) *Neue Wege der Verfassungs- und sozialgeschichte*, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1968, trad it, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Italia.

Cacciari, M. (1978) *Dialettica e critica del politico*, Saggio su Hegel, Milano, Italia.

Habermas, J. (1973) *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, Italia.

Hegel, G. W. F (1978). *La costituzione della Germania*, en *Scritti Politici*, Bari, Laterza, 1971, p. 42 (ed. alemana «Die Verfassung Deutschland», en *Scriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, G. Lasson, Lipsia, 1923), traducción en español en, *Escritos de Juventud*, FCE, México.

Hegel, G. W. F. (1979) *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridico-positive, en *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1971, p. 95. Hay traducción española de Dalmacio Negro Pavón: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar.

Hegel, G. W. F. *Sistema dell'eticità*, en *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*.

Hegel, G. W. F. *I Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, en

Filosofia dello spirito jenese.

Hegel, G. W. F. (1971) *Filosofía del espíritu de 1805-06 «II. Filosofia dello spirito (1805-1806)»*, ed de Giuseppe Cantillo, Bari, Laterza, citado como *FSJ II*. Hay traducción española: G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, prólogo y ed. crítica de José María Ripalda, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2003.

Hegel, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, E. De Negri (trad.), Firenze, La Nuova Italia, 1976.

Hobbes, T. (1982) *Del ciudadano y Leviathan*, Tecnos, España.

Schiera, P. (1976) *La Prusia fra polizia e “lumi” alle origini del “Modell Deutschland”*, en *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico (ISIG) in Trento*, 1. Bologna, Italia.

Riedel, M. (1975) *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Roma, Laterza.

Ritter, J. (1970) *Hegel e la Rivoluzione Francese*, Napoli, Guida.