

Para citar este trabajo:

Franco, R., “Fundamentación del Estado ético de Hegel”, en AA.VV. *Derecho, Historia y Religión II. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. IV Congreso de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* (actas, edición digital). Salamanca: SEEH, 2011, pp. 53-65.

FUNDAMENTACIÓN DEL ESTADO ÉTICO DE HEGEL

REYNNER FRANCO RODRÍGUEZ, UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Rousseau ha tenido el mérito de haber formulado, como principio del Estado, un principio que no sólo según su forma [...], sino según el contenido, es el pensamiento, y precisamente es el pensar mismo, esto es, la voluntad.

Hegel, FD § 258 n., p. 258.

La insistencia de Hegel en que los fundamentos de su *Filosofía del derecho* hay que buscarlos en la *Ciencia de la lógica* es harto conocida y frecuentemente citada, pero si uno va a la *Ciencia de la lógica* con la esperanza de encontrar bajo luz dichos fundamentos, corre doble riesgo: o hacer el camino de vuelta pensando que quizás sea más bien la *Lógica* la que se justifique y comprenda con la *Filosofía del derecho*, y que sólo así esta última sería justificable desde la *Lógica* (en la línea de la lectura Marx)¹; o morir de aflicción (como se relata de Homero ante cierto enigma). No parece un buen augurio. Por ello, cuando se trata de la compleja tarea de exponer los «fundamentos lógicos» del derecho en Hegel, resulta imprescindible considerar su presupuesto de que las dimensiones y configuraciones del espíritu subjetivo (alma, conciencia, espíritu) y del espíritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad) son articulables y realizables de modo efectivo sólo como procesos del *pensar* en tanto unidad de autorreferencialidad y exteriorización.

1.

Como bien se conoce, la *voluntad racional* que Hegel reserva para el Estado difiere del concepto rousseauneano de voluntad general sólo en que tiene como fundamento y contenido la «idea de libertad» realizada desde el pensamiento (o mejor, *como* pensamiento que unifica y conoce su concepto y su particularidad externa) y no desde la voluntad

1 Una ligera variante –algo «hegelianizada»– del conocido comentario crítico de Marx en relación al § 270 de la *Filosofía del derecho* de Hegel: «Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik» (MEW 1, p. 216 [= K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)]*, en: K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, vol. 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 216]). Más adelante lo expresa con mayor claridad: «Hegel gibt seiner Logik einen politischen Körper; er gibt nicht die Logik des politischen Körpers» (Id. p. 250). Según Henning Ottmann esta crítica no representa solamente una mera aplicación de los principios de inversión (especulación-experiencia-especulación) procedentes de Ruge y Feuerbach, sino que ha «replantado la historia moderna de sociedad y Estado, que también Hegel había involucrado en su filosofía como elemento importante de la ‘escisión’ del tiempo y su reconciliación» (H. OTTMANN, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd.1 *Hegel in der Spiegel der Interpretationen* Berlin/New York: De Gruyter, 1977, p. 63).

general entendida como colectivo o unión de voluntades particulares. Pensar que lo que consolida a los sistemas políticos, en general, y al Estado, en particular, es producto únicamente de consensos o de la regulación de «leyes de la naturaleza humana», representa, para Hegel, una concepción ilusoria y artificial de los fundamentos del derecho y la política, basada en ideales románticos y en un estado de naturaleza mal formulados.² Una crítica de resonancia al iusnaturalismo y al contractualismo (o asociacionismo) de las teorías modernas del Estado (Rousseau, Hobbes, etc.), y a sus respectivos modelos de procesos revolucionarios, anglosajón (Burke) y francés (Robespierre), y sus implicaciones en el desmoronamiento de la unidad política alemana³. El Estado no se limitaría, por tanto, a las determinaciones voluntaristas, o unidad de intereses particulares –función que Hegel reserva a las instituciones de la sociedad civil–, los cuales pueden conducir a una configuración arbitraria o circunstancial del Estado, el cual, más bien, surge y se configura, para Hegel, como *libertad realizada*, desde la dimensión ética de la razón o «eticidad».⁴ Su carácter de «escenario común» necesario, en tanto «libertad realizada», es producto de dos fuerzas de origen ético: a) la convicción de la preeminencia de la unidad de universalidad y particularidad, y b) la potencia del pensamiento de introducir el espíritu en el mundo y liberarlo así de su unilateralidad, especialmente cuando esta, orientada a parcialidades, incurre en fanatismo y corrupción. La primera sería herencia del espíritu de la *religión*, y la segunda trabajo del *pensamiento mundano*. Pero ambas formas no disponen de fuentes y contenidos éticos distintos del principio de la subjetividad o universalidad concreta.⁵ En

2 Cf. R. BUBNER, *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, p. 161s.

3 Para una introducción al contexto de la crítica de Hegel al Estado moderno, Cf. W. KERSING, *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*, Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2000, p. 407ss. Véase también el ya clásico ensayo de J.M. RIPALDA, *La nación dividida: raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid/México: FCE, 1978; y la introducción de E. VÁSQUEZ, «Hegel y el liberalismo», en E. Vásquez, *Para leer y entender a Hegel*, Mérida: ULA, 1993, 259-290.

4 Siguiendo quizás un modelo similar al ideal de la *polis ática*, como sugiere la observación de Ilting, que logra llamar la atención sobre uno de los principales presupuestos del concepto hegeliano de *eticidad*. Según el autor, Hegel yerra (en su *Naturrechts-Aufsatz 1802/03*) al pensar que su distinción entre moralidad (principios basados en la singularidad y ser-para-sí) y eticidad (vinculación realizada entre universalidad y costumbres) proviene de su equivalente matización en lengua griega, pues –así Ilting– no existe tal registro («eticidad») en griego, distinto de *ethos* y del término latino «moral». Pero ese error de referencia lingüístico-conceptual de Hegel es, afirma Ilting, «indicio de que para su concepto de ‘eticidad’, como denominador común de una de forma de vida de cuño ético, han sido determinantes modelos griegos, principalmente la *polis ática*» (K.H. ILTING, «Liberale Demokratie und ‘sittlicher’ Staat», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol 68, 1986, p. 4).

5 Como podríamos resumir a partir de la afinada distinción que hace Hegel en la nota al § 552 de la *Enciclopedia* –a propósito de su crítica a la relación religión(católica)-Estado, y a favor de la reformada– de las funciones y alcance de las dos fuerzas éticas del espíritu: la religión y la reflexión mundana (pensamiento o filosofía). Una nota que expone una complementariedad dialéctica entre pensamiento y religión, no exenta de muchos «sin embargo»: «El Estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso [...] Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética que se distingan entre sí según su haber y contenido» (GW 20, § 552Anm. [= G.W.F. HEGEL,

lugar de ello, perfilarían criterios consecuentes para unificar la formación de la voluntad individual con la conciencia política u organización de la sociedad civil, con miras a superar el modelo atomístico: «En cuanto estos son delegados de la sociedad civil se encuentra inmediatamente en ello que esa sociedad hace esto *como aquello que ella es*; por tanto no como disuelta atomísticamente en los individuos, que se reúnen en un instante sin otra orientación más que para un acto individual y personal, sino en cuanto asociaciones constituidas, comunidades y corporaciones articuladas, que reciben de este modo una vinculación política».⁶

2.

Dado que resulta prácticamente imposible tratar problemas de filosofía del derecho en Hegel sin abordar algunos presupuestos éticos y lógico-metafísicos, antes de bosquejar

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, W. BONSIEN; H.-C. LUCAS (Eds.), Hamburg: Meiner, 1992], incluyo la paginación de la traducción de Valls-Plana, *Enc* § 552 nota, p. 572-573 [= *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, R. Valls-Plana (Ed.), Madrid: Alianza, 1997]. Pero para que esto se dé de modo óptimo, hace falta que la forma de la religión (la relación de la autoconciencia con el contenido de su verdad) no conduzca a la falta de libertad del espíritu cierto de sí (cf. Id.): «de nada serviría que las leyes y la organización política se transformaran en organización jurídica racional si en la religión no se abandonase el principio de la no-libertad» (GW 20 § 552Anm; *Enc* p. 575). Pues, de no ser así, el resultado sería la aparición de gobiernos inmersos en fanatismo: «pero esos gobiernos no saben que en el fanatismo tienen una temible fuerza que no se revuelve contra ellos tan solo mientras ellos mismos permanecen prisioneros de la servidumbre de lo injusto y de la inmoralidad, y sólo bajo esta condición» (id.; *Enc* p. 574). Sin embargo, la posibilidad de resolver los problemas de corrupción, opresión de la libertad del espíritu y deterioro de la vida pública generados por la unilateralidad de la religión, y cualquier unilateralidad en general, reside para Hegel en el presupuesto de que Estado, religión y filosofía son formas bajo las que existe el principio de la subjetividad, o universalidad, el cual «contiene la elasticidad infinita de la forma absoluta» (id.; *Enc* p. 579). La fuerza que da concreción a este principio («elástico») es la *sabiduría mundana*: «la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva» (id.; *Enc* p. 574). Es así, siguiendo a Hegel, como «el pensar hace presente la verdad del espíritu, introduce este espíritu en el mundo y lo libera así en su realidad efectiva y en sí mismo» (id.; *Enc* p. 575). Para un comentario detallado de esta nota de Hegel, cf. R. VALLS-PLANA, «La nota al § 552 de la ‘Enciclopedia’ de 1830», en M. Paredes (ed), *Política y religión en Hegel*, Salamanca: Univ. Salamanca, 1995, 143-158. Para W. Jaeschke «El punto de vista de la nota al § 552 conforma el resultado maduro de una larga confrontación de Hegel con las preguntas que conciernen a la relación de ambas fuerzas éticas» (W. JAESCHKE, «Religion und Staat (§ 552 A.)», en Drüe, H.; Gethmann-Siefert, A.; Schnädelbach, H. (eds.), *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, p. 458).

- 6 FD § 308 (= Hegel, G.W.F.: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, tr. E. Vásquez, Caracas: UCV, 1981). Para un breve comentario sobre las limitaciones, consideradas por Hegel, del modelo atomístico de Leucipo aplicado al problema del Estado como centro de las voluntades singulares, cf. la nota 179 de Valls-Plana a la edición española de GWF HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, R. Valls-Plana (tr.), Madrid: Alianza 1997, p. 200. Al respecto véase también R. FRANCO, *Lógica subjetiva y sistema de relaciones...*, Bern/New York: Peter Lang, 2007, p. 129-132.

los fundamentos del modelo hegeliano de Estado ético -siguiendo la clave comparada en relación con los del Estado (liberal) moderno- me detendré brevemente en algunos presupuestos provenientes de la concordancia del modelo griego de la relación bien-conocer desde el «primado del saber», asimilado por Hegel, con algunos momentos del desarrollo lógico del *concepto* en la *Ciencia de la lógica*. Pese a la compleja exposición y gran número de matices de Hegel en torno a la relación entre religión, ciencia y Estado⁷, propondré aquí, de modo general y preliminar, una somera clasificación en, al menos, tres grupos (o tipos epistemológicos) de presupuestos que configuran la concepción hegeliana de Estado ético desde distintos puntos de partida (abstracto, lógico e histórico-jurídico), aunque con el mismo resultado lógico-conceptual.

a) *Abstractos (o estático-formales)*, mediados por la representación, la intuición y el sentimiento (o talante: *Gesinnung*), tal es el caso de los presupuestos éticos provenientes de la religión como punto de partida abstracto: «En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento por representación que se ocupa de Dios como fundamento y origen ilimitados [...], ella contiene la exigencia de que todo sea concebido en esa relación y alcance en ella su confirmación, justificación y aseguramiento [...] Aunque la religión constituye así el *fundamento* que contiene lo ético en general, y conjuntamente a la naturaleza del Estado como voluntad divina, al mismo tiempo es sólo *fundamento* lo que ella es, y es aquí donde ambos [religión y Estado] se separan».⁸ Según Hegel, el Estado, frente a las pretensiones de «autoridad ilimitada de la religión», tendría la función de sentar la autoconciencia desde su

7 Matizaciones que no sólo hacen compleja una decisión interpretativa, sino que en su momento dieron –y aún hoy siguen dando– lugar a descriptores de distintas procedencias: «teórico del Estado en la fase postnapoleónica, último gran metafísico y primer politólogo contemporáneo» (J.M. RIPALDA, o. c. [*supra* nota 3] p. 18). El contexto polémico de la situación política en la que Hegel desarrolla su concepción *especulativa* de Estado ético podría dar razón parcial y confusa de algunos calificativos, hoy incompatibles entre sí, en los que suele ser ubicado: «filósofo del Estado prusiano», «teórico del estado-nación», «defensor del estado-cultura», «padre de Marx», «maestro del moderno Estado de Derecho», etc. (cf. H. OTTMANN, o. c. [*supra* nota 1], p. 392-393), sin olvidar las acusaciones de «acomodado», «servil» y «liberal», como relata Ilting, a propósito de la situación política en la que se publicó la *Filosofía del derecho* (cf. K.H. ILTING, o.c. [*supra* nota 4], p. 2-3). Al respecto, basándose en la comparación de la *Filosofía del derecho* (1821) con las *Lecciones* de Heidelberg (1817-1818), Walter Jaeschke ha insistido en que pese a la ambivalencia de la *Filosofía del derecho*, heredera de la tensa situación política de entonces, los presupuestos de dicha obra apenas se ven alterados por tales tensiones (cf. W. JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, A. Gómez (tr.), Madrid: Akal, 1998, p. 27), y afirma que el hecho de que tales acusaciones se repitan hasta hoy (junto con la no apreciación de dicha función ambivalente) se debe a un desconocimiento de la situación política y corrientes intelectuales del momento: opositores con tendencia liberal, que acusaban a Hegel de acomodado al régimen, vs. partidarios de la restauración, que consideraban la *Filosofía del derecho* un panfleto de corte ilustrado que concebía el Estado a partir de la razón, «sin atender a los fundamentos efectivos del Estado [para los restauradores]: la legitimidad histórica y la fe cristiana» (id. 27). En todo caso, Jaeschke considera que tales circunstancias poco tienen que ver con el fondo filosófico de la *Filosofía del derecho* de Hegel (cf. id.), un enfoque que intentaré enfatizar en este trabajo.

8 FD § 270 n., p. 271. Para un comentario sobre la polémica de Hegel (en la nota al § 270 de la *Filosofía del derecho*) con los nacionalistas románticos (Vries, von Haller, etc.) que ofrecían apoyo doctrinal a la restauración política desde la religión como «fundamento» del Estado, cf. R. VALLS-PLANA, o.c. [*supra* nota 5], p. 148. Este comentario de Valls-Plana ofrece un análisis detallado de las matizaciones de Hegel respecto a la relación entre religión y Estado en las respectivas notas equivalentes de la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*.

libertad, e incorporar su poder cognoscitivo «por encima de las iglesias *particulares*» y de cualquier tipo de «doctrinarismo» en general, incluso los de la ciencia.⁹

Aunque esta última (la ciencia) se aproxime más a la forma del Estado en lo referente a la finalidad de *conocer* y al acercamiento a la verdad y racionalidad objetivas, puede incurrir en pretensiones de autoridad al dirigir sus métodos y opiniones a objetos éticos y entrar en contradicción con los principios de organización del Estado. Ante ello, Hegel recurre a la «indiferencia infinita» –que también podríamos llamar, si se quiere, *indiferencia estratégica*– del Estado, frente a los doctrinarismos y a las opiniones, sobre lo que ha de ser tenido como verdad científica, vinculadas a la vida ética. Sería una indiferencia «estratégica» porque, por un lado (el de la ciencia), el Estado «ha de tomar la defensa de la verdad objetiva y de los principios de la vida ética»¹⁰ y por el otro (el de la religión), «ha de hacer valer en conjunto, contra la Iglesia que reclama una autoridad ilimitada e incondicionada, el derecho formal de la autoconciencia a la opinión propia, a la convicción y en general al pensar de aquello que debe valer como verdad objetiva».¹¹

Los fundamentos del Estado no proceden, por tanto, de las leyes divinas de la religión, ni de opiniones científicas, incluso el recurso político a sus presupuestos puede llegar a ser contraproducente, como denuncia Hegel en el caso de la instrumentalización de la religión por parte del Estado –y viceversa, podríamos decir–: «ante todo, puede parecer sospechoso que la religión es recomendada y buscada para las épocas de miseria pública, de disolución y opresión, y se la indica como consuelo contra la injusticia».¹²

b) *Lógico-efectivos (racionales)*. El Estado se realiza como autoconciencia y libertad racional concreta gracias a la relación de la *idea lógica del bien* como *acción* y *conocer*, dado que presupone una *praxis* que unifica *autoconocimiento* e *impulso*, o voluntad, de realizar el contenido o verdad de dicho conocimiento. Se accede primeramente por la acción del pensamiento (o razón). Proviene de la conciencia de voluntad libre: «Su causa [es] el poder de la razón que se realiza como voluntad [libre]».¹³ Su principal garante es «la otra fuerza del espíritu», la *sabiduría mundana* (*Weltweisheit*): «la fuerza que tiene la conciencia de recogerse en su realidad efectiva interior y libre».¹⁴ Constituye la unidad de la universalidad (el concepto) y la particularidad (la determinación) desde dos modos de relación, en correspondencia con los del concepto en la *Ciencia de la lógica*: necesidad y libertad.

c) *Histórico-jurídicos y políticos*. El Estado se desarrolla (externamente) a través de

9 Cf. FD § 270 n., p. 277.

10 Cf. Id.

11 Cf. Id.

12 FD § 270 n., p. 270.

13 FD § 258 adición.

14 GW 9 § 552; Enc p. 574.

instituciones que garanticen la participación de los ciudadanos en asuntos públicos.¹⁵ Es decir, como garante del pleno y libre desarrollo de la personalidad e intereses particulares de los singulares y del reconocimiento de sus derechos, a través de instituciones (familia y corporaciones de la sociedad civil), pero todo ello desde la base de un «saber y querer» particular que consume lo universal: «ni lo universal tiene vigencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran, en lo universal y para lo universal, y tengan una actividad consciente de esta finalidad».¹⁶ No se pacta. Es «nacionalista» y estamental, presupone la convicción de pertenencia no ya al «espíritu de un pueblo», sino a una *nación organizada* que ha llegado a ser Estado.¹⁷ Una nación que actúa como individuo frente a otros Estados y que requiere de una «conciencia política» crítica (un saber, más que una ideología) capaz de sobreponerse a las condiciones histórico-fenomenológicas, dado que dicha organización expresa en realidad el hecho de que un Estado actúe desde el conocimiento de lo que quiere: «hay que buscar la determinación del concepto propio de las clases en que, en ellas, el momento subjetivo de la libertad universal y la propia inteligencia de la esfera que es llamada en esta representación la sociedad civil, llega a la existencia en relación al Estado».¹⁸

En lo que sigue me limitaré aquí a los elementos que conforman el segundo grupo de presupuestos, o fundamentación lógico-efectiva. Para Hegel, el Estado es lo más real-efectivo (*wirklich*) que puede llegar a ser la libertad (o la idea absoluta, o la voluntad libre, o el pensamiento que se tiene a sí mismo como contenido y es real):

-
- 15 Cf. Ilting, o.c. [*supra* nota 4], p. 17. «Ciudadanía activa» (*Aktivbürgerschaft*) es el registro que emplea Böckenförde, inspirado -en gran parte- en presupuestos hegelianos, para indicar vías de realización o articulación de la conciencia y voluntad conjunta, cf. E.W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin: Duncker und Humblot, 1978, p. 38.
- 16 FD § 260, p. 262. Hegel resalta aquí el «poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta el extremo autónomo de la particularidad personal» como principio de los Estados modernos. Lo cual conformaría la contraparte a complementar con la idea de Estado en la antigüedad clásica, en la que ya estaba presente el principio de universalidad, con el único defecto de que la particularidad se encontraba supeditada al todo (cf. id. p. 263). En el *Zusatz* a este § se recoge nuevamente lo que Hegel afirma en varios lugares, sobre todo en los escritos de juventud, sobre la «bella vida pública» de la república platónica en comparación con el Estado moderno: «Por tanto, lo universal tiene que ser activado, pero, por otra parte, la subjetividad es desarrollada completa y vitalmente. Sólo por el hecho de que ambos momentos subsisten en su fuerza, es que hay que considerar al Estado como un Estado articulado y verdaderamente organizado» (FD § 260 adición, p. 263).
- 17 Cf., R. BUBNER, o. c. [*supra* nota 2], p. 162; W. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003, p. 316.
- 18 FD § 301 n., p. 308. Contexto en el que Marx agudiza su crítica a la organización estamental hegeliana frente a la «conciencia pública» y, con ello, a la jerarquización del saber desde la abstracción y desde «mistificación» -lo cual es discutible en la interpretación de Marx-: «Hegel idealisiert die Bürokratie und empirisiert das öffentliche Bewußtsein. Hegel kann das wirkliche öffentliche Bewußtsein sehr à part behandeln, eben weil er das à part Bewußtsein als das öffentliche behandelt hat» (MEW 1, p. 263-264).

Siendo el Estado el espíritu objetivo, el individuo mismo sólo tiene su objetividad, verdad y eticidad en cuanto él es miembro del Estado [...] Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran; y aquí concretamente, según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal y de la libertad subjetiva en cuanto saber y voluntad individuales que buscan su finalidad particular; y, por lo tanto, según la forma, en un actuar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*¹⁹.

En la *Ciencia de la lógica*, el escenario en el que se ejecuta el proceso de esta forma de racionalidad contiene el tránsito de los respectivos modos de relación de la *esencia* y el *concepto*: «necesidad» y «libertad». En el momento de la *acción recíproca* se lleva a cabo una relación simétrica entre individualidades porque consisten en «totalidades». Hegel explica que este carácter de totalidad de lo particular se debe al hecho de que *pueden alternarse en la actividad y pasividad*: «son sustancias sólo porque son la identidad de lo activo y lo pasivo».²⁰ En ello tiene lugar la relación atracción-repulsión a través de la cual las denominadas «sustancias» (particulares) comienzan el proceso de superación de su unilateralidad, o sea, en expresión de Hegel, el «duro» tránsito de la necesidad a la libertad.

La insuficiencia de la reciprocidad para concebir relaciones entre costumbres y leyes o el logro de la eticidad como Estado, se expresa en que los elementos de la acción recíproca requieren ser comprendidos como «momentos de un tercero, un superior [...] que es justamente el concepto».²¹ La relación meramente recíproca resulta insatisfactoria para llegar al conocimiento de los fundamentos de su propio proceso, aunque, por otro lado, si tal relación no se ejecuta, por lo menos en el caso de las totalidades (en tanto autónomas) de la reciprocidad, el *concepto* (o, en el caso del espíritu objetivo, el *Estado*) no podría surgir como verdad que las vincula. En este sentido, más que la necesidad de un tercero, la acción recíproca conduce hacia el reconocimiento de un fundamento operante incluso anterior a ella.²² Es un paso complejo que consiste, quizás, en asumir la relación recíproca necesaria dentro de una universalidad que se expresa interactivamente consigo misma. Ciertamente, la acción recíproca no ofrece del todo un modelo explicativo para la relación de los conceptos de la *Lógica*, no obstante sí que constituye la estructura bajo la que aparece el concepto como libertad en tanto asunción de una necesidad originaria que ha sido penetrada o asimilada por el pensamiento. Tal estructura se mantiene hasta el final del desarrollo del concepto, por ejemplo, en la relación (*recíproca*) que llega a ser *identidad*

19 FD § 258 n., p. 258.

20 GW 11, p. 407.

21 GW 11, p. 407.

22 Para una crítica de las limitaciones de la reciprocidad en lo referente a la relación general entre lógica y derecho, propuesta por G. Göhler, cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Fundamentación lógica del deber-ser en Hegel», en C. Florez; M. Álvarez (Eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, p. 175).

–y con ello, libertad–, entre «lo verdadero» (lo teórico) y «el bien» (lo práctico), planteada como contenido y concepto de la idea absoluta.²³ La identidad se presenta ahora como libertad porque se trata de una identidad que ha abandonado su unilateralidad.

[De la relación lógica bien-conocer al Estado como conciencia y acción ético-política]

En la *Ciencia de la lógica* Hegel divide el conocer en dos momentos: *primero*, como búsqueda y desarrollo de lo verdadero, que produce correspondencia entre subjetividad y objetividad, y *segundo*, como *el bien*, en tanto modo teleológico de autoconstitución de la acción progresiva de la objetividad. En sentido práctico, el bien es parte del conocer, pero su alcance supera el tratamiento lógico y concierne directamente a las formas concretas del espíritu objetivo.

En este sentido, lo que sigue al proceso de realización de lo verdadero del concepto en la *Lógica* no es sólo una acción epistemológica como tal, sino un *impulso* de *querer* ejecutarse como verdad, el cual se rige por el sentido de totalidad del concepto, cuya universalidad concreta sería la objetividad asumida bajo la *forma libre de la unidad* de lo objetivo y lo subjetivo. A esto Hegel lo denomina *el bien*.²⁴ Por una parte (la subjetiva) el concepto es «el *impulso* de realizarse a sí mismo, el *fin* que se da objetividad *por sí mismo* en el mundo objetivo» y, por otra parte (la objetiva), «quiere ejecutarse»: «Esta determinidad contenida en el concepto, igual a él y que encierra en sí la exigencia de la realidad singular exterior, es el *bien*».²⁵

Desde este punto de vista, la idea práctica del bien ya se encuentra realizada en la objetividad, el problema que presenta es que esa realización está particularizada y relativizada, y la manera de superar esta unilateralidad es a través del reconocimiento del bien realizado, en tanto pensado (no sólo como impulso): «de lo que la idea práctica carece todavía es del momento de la auténtica conciencia misma, a saber, [conciencia] de que el momento de la realidad efectiva en el concepto para sí había alcanzado la determinación

23 Cf. GW 12, p. 236.

24 Es conocida la problemática de esta ubicación lógica de la *idea del bien*, p. e. K. Hartmann, entre otros, no encuentra adecuada la disposición que Hegel hace de la idea del bien dentro del conocer (cf K. Hartmann [O. Müller (Ed.)], *Hegels Logik*, New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 409). Al respecto resulta atinente la indicación de Hogemann de que con la incorporación de la «idea práctica» (o el bien) dentro de la «idea del conocer» Hegel esté aplicando el criterio del «primado del saber» según Platón y Aristóteles (cf. F. HOGEMANN, «Die 'Idee des Guten' in Hegels 'Wissenschaft der Logik'», en: *Hegel-Studien*, vol. 29, 1994, p. 93). Sugerencia y procedimiento presentes ya en la concepción kantiana de «supremo bien», que Hegel parece conservar, cuyo significado se determina a través de la doctrina de la sabiduría o filosofía en «la significación que daban a esta palabra los antiguos» y que constituye el objeto de la razón práctica (cf. I. Kant, *CRPr*, p. 138. [= I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, (E. Miñana; M. G. Morente, tr.), Sígueme: Salamanca, 1994]).

25 GW 12, p. 231.

del *ser exterior*. Esta carencia puede ser también considerada del siguiente modo: a la idea *práctica* le falta todavía el momento de la [idea] *teórica*»²⁶, o también «la idea del bien puede encontrar por tanto su complemento en la idea de lo verdadero».²⁷

El *conocimiento del bien* y la *autorreferencialidad del pensar* que se sabe a sí mismo, constituyen una unidad (o identidad) inseparable, por otro lado, Hegel determina la idea del bien desde el concepto de *voluntad* o *querer*.²⁸ El conocer se ejecuta básicamente por un impulso hacia lo objetivo. Lo objetivo, por tanto, ha de presuponerse como algo necesario para el proceso teórico del conocer. En ello radica su vinculación con la *idea práctica*, la cual se ejecuta desde la objetividad misma hacia un fin que suprime la unilateralidad de objetividad con respecto a él. El «engranaje», por así decirlo, de este proceso está en su carácter *teleológico*: el *fin* equivale aquí entonces a la conformidad a fin de la objetividad.²⁹ El sentido teleológico expresa el carácter de *sujeto-objeto* del concepto siendo a la vez real y universal (universal concreto): «concepto llegado a sí mismo en la objetividad».³⁰ Puede decirse, por tanto, que la *lógica del concepto* contiene la idea *teórica* por la que el concepto es un universal que obtiene su *determinación* en el mundo objetivo, mientras que su *acción* (la idea práctica) ya tiene la objetividad en ella. De aquí que lo objetivo sea la subjetividad realizándose, o concretándose. Por ello, Hegel considera que todo lo que todavía se entiende como «mundo objetivo», sin la determinación de lo subjetivo, consiste más bien en una «certeza de sí mismo [del concepto como idea práctica] [...], [que] es empero una certeza de su realidad y la irrealidad del mundo».³¹

26 GW 12, p. 233.

27 Id.

28 En otro lugar he considerado mérito de Vittorio Hösle –tras Marcuse– uno de los primeros análisis precisos acerca del sentido y contexto en el que Hegel expone la «idea del bien». Hösle compara dicho contexto lógico con la filosofía fundamental de Platón (a partir del *Cármides*), proponiendo su sentido general desde la unidad platónica que existe entre «la reflexividad del pensar absoluto y el conocimiento del bien» (V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, p. 251 nota 178). Hogemann complementa tal opinión resaltando el «concepto teleológico de bien» (a partir del *Filebo*), aunque apunta más hacia Plotino, siguiendo la pista de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, donde Hegel concluye, a partir de *Ennéadas*, que «el bien es aquello de lo que todo depende [...] lo que se basta a sí mismo, medida, principio y frontera de todo lo que se da alma y vida». No obstante Hogemann indica que Hegel modifica este concepto del bien: «sí, en efecto, el bien es lo absolutamente libre, entonces lo es, sin embargo, sin determinación y voluntad» (citas de Hogemann a las *Lecciones* Hegel, cf. F. HOGEMANN, o.c. [*supra* nota 24], p. 47). Para un comentario sobre esta impronta y variante del platonismo en Hegel y su implicación como criterio para la relación hegeliana entre teleología del bien y conocer, cf. R. FRANCO, o.c. [*supra* nota 6], p. 175ss.

29 Para un ensayo comparativo de las concepciones de finalidad de la objetividad en Kant y Hegel, cf. R. FRANCO, «Conformidad a fin y objetividad. Presupuestos de la crítica de Hegel a la teleología kantiana», en M. Álvarez; M. C. Paredes (Eds), *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, 2004, 195-203.

30 GW 12, 161.

31 GW 12, 231.

La idea del bien en la *Lógica* cumple por tanto la función de iniciar la realización efectiva de la verdad del concepto. Una de las principales razones por las que el tratamiento de la «idea del bien» en la *Ciencia de la lógica* representa, para gran parte de los intérpretes, un problema de discontinuidad lógica para la obra, es que su contenido se refiere de plano a los presupuestos de una filosofía del derecho fundamental, la cual no forma parte de la lógica como tal. Sin embargo, en la exposición de Hegel, tal distinción propone un punto de conexión entre lógica y filosofía del derecho.³² La «idea del bien» como inmanente a la objetividad, en tanto *voluntad* y *deseo*, es un presupuesto importante para la justificación de la validez de la *eticidad*: «una doctrina de los deberes inmanentes y concluyentes, no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones, las cuales son necesarias por la idea de la libertad y son por eso *reales* en su ámbito total, en el Estado».³³ La eticidad se presenta como «la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo»³⁴, lo cual coincide con la concepción del bien como fin y universalidad que contiene de suyo la realidad objetiva. En la moralidad –cuya limitación es su formalidad individual– el bien permanece abstracto y, como tal, «se volatiliza en una perfecta impotencia a la que pudo llevar cualquier contenido y la subjetividad del espíritu no es menos huera, puesto que le falta significación objetiva».³⁵ De aquí que se requiera el tránsito de la subjetividad individual de la moral a la integración de las relaciones sociales concretas. En esto empieza a perfilarse la eticidad, en ella se da que «lo ético objetivo, que entra en el sitio del bien abstracto, es la sustancia *concreta como forma infinita* mediante la subjetividad».³⁶ En la *eticidad* se encuentran, por tanto, disponibles todos los lados del concepto en su proceso, razón por la que Hegel contempla en ello «la idea de la libertad, en cuanto el bien viviente».³⁷

En base a esto, podríamos ensayar ahora la descripción, o enunciado, de un tipo de denominador común –si podemos llamarlo de ese modo–. Desde el punto de vista lógico-especulativo la relación dialéctica entre praxis (bien) y teoría (conocer), expone las condiciones –y también, digamos, el «modo de ser»– del concepto en tanto resultado absoluto de sí mismo, o de su propio proceso. En el ámbito de la *Filosofía del derecho*, se presupone este «modo de ser» como concentración, o punto de apoyo, de lo que ha de justificar cada acción. Un tipo de racionalidad que conduce a que la concepción hegeliana de *Estado ético* sea comprendida fundamentalmente como conciencia ético-política, sustentada sobre las bases absolutas, en tanto resultantes de sí, del pensamiento.

32 Al respecto es referencia ineludible el trabajo de Hogemann, cf. F. HOGEMANN, o.c. [*supra* nota 24], pp. 100ss.

33 Cf. FD §148 n.

34 Enc § 513, p. 538 .

35 FD § 141 adición. Sobre el carácter contradictorio de la idea del bien como praxis en la *Filosofía de derecho* de Hegel, cf. C.-Y. WEI, *Hegels Theorie des sittlichen Staates*, München, (Diss.), 2010, p. 12s.

36 FD § 144.

37 Id. § 142.

3.

Pero, ¿cómo se configuraría una organización socio-política sobre la base del *Estado ético* hegeliano, tendiendo ineludiblemente en cuenta la concepción liberal moderna del individuo como *miembro* del Estado, cuyos fundamentos sustentan gran parte de lo que hasta hoy entendemos por democracia?, pues, los presupuestos y acontecimientos del contexto en el que Hegel exige racionalidad y eticidad al modelo de Estado, pueden ser –y han sido– descritos como hechos que van a contracorriente frente a los fundamentos de un Estado ético, en tanto conciencia política de la sociedad civil organizada. Un modelo inspirado, como hemos aludido, en el «primado del saber» (en la línea de la *polis* griega)³⁸, en conjunción con el principio, propio del Estado moderno, de perfeccionamiento de la particularidad personal. Retomando el preciso análisis de K. H. Ilting, derechos fundamentales (especialmente el del sufragio), división de poderes, federación y sistema de partidos políticos conforman los elementos democráticos que, a simple vista, chocan y, a su vez, se ven afectados por la crítica fundamental que plantea la concepción de Hegel:

Que *todos* individualmente deben tener participación en las deliberaciones y decisiones del Estado, ya que estos son miembros del Estado y sus asuntos son de *todos*, en los cuales ellos tienen *derecho* a estar con su saber y voluntad, es una representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el Estado organismo –el cual sólo es tal por tales formas–, es [algo] fácil de entender porque permanece en la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado, y el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones [...] El Estado concreto es el *todo articulado en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un *miembro* de tal clase.³⁹

Acerca de la elección por medio de muchos individuos todavía puede ser observado que necesariamente, y especialmente en los grandes Estados, se manifiesta la *indiferencia* respecto al dar el voto propio, en cuanto tiene en la multitud un efecto insignificante, y el derecho al voto, este derecho que podría serle presentado como algo muy elevado, no aparece para el elector. Así pues, de tal institución resulta más bien lo contrario de su determinación, y de este modo, en el poder del interés particular contingente, lo cual, precisamente, debería ser neutralizado.⁴⁰

Ilting logra exponer una respuesta plausible a este choque frontal de Hegel con uno de los principios fundamentales de la democracia moderna. Para el autor, la formación de la voluntad en consonancia con la organización de la sociedad es lo que se le exige, incluso hoy, a los miembros de los partidos políticos, los cuales conforman grupos de integración

38 Véase *supra*, nota 4 y nota 24.

39 FD § 308 n. (he alterado ligeramente la traducción).

40 FD § 311 n.

entre los votantes y establecen instituciones estatales (como Hegel no supuso, así Ilting), pero la efectividad política de los partidos depende (como, según el autor, Hegel diagnostica) de en qué medida está representada en ellos la articulación de la sociedad y las fuerzas sociales: «Lo que Hegel rechaza es solamente la idea de que se deba sentar los elementos democráticos en el organismo del Estado sin ninguna forma racional –esto es, sin tener presente la organización de la sociedad–». ⁴¹

Por otro lado, la lectura de Ilting considera que no queda del todo clara la relación de la concepción de Hegel con el segundo elemento esencial de un Estado constitucional moderno, a saber: los «componentes liberales». La duda viene de que Hegel considera insatisfactoria la comprensión liberal del Estado, pese a disponer él mismo de una concepción que encajaría con la liberal. ⁴² Ilting defiende que en la concepción de Hegel los derechos y libertades de los individuos no sólo están contenidos en lo esencial, sino que, más aún, forman un elemento constitutivo, y propone que esto podría aclararse si se distingue bien entre «*elementos liberales*» (derechos fundamentales, división de los poderes, constitucionalidad, formación confederada del Estado), y «*política liberalista*». ⁴³ De este modo Hegel podría ser presentado, siguiendo el carácter ambivalente de su concepción filosófica de Estado, como «crítico de una política unilateralmente liberalista [...] pero [también] como defensor a ultranza de una concepción liberal de constitución». ⁴⁴ Podríamos añadir que aunque no resulte viable un modelo de Estado ético, como Hegel lo concibe –dadas sus exigencias racionales de unidad de particularidad y universalidad, conjuntamente

41 K.H. ILTING, o.c. [nota 4] p. 15. Ilting sostiene que la intención de Hegel es llegar al fondo de la posibilidad de realización de la «voluntad libre», la cual no debe ser limitada a la «voluntad particular» (base de su interpretación y crítica de Rousseau), sino que ha de fortalecer la conciencia de una sociedad estatal. Por ello, y pese a sus limitaciones, la concepción de Hegel no podría encajar con lo que «hoy» llamaríamos «conciencia democrática», aunque ello no anularía la apariencia de «que Hegel rechazara la democracia como forma de Estado» (id. p. 14). Ilting precisa que lo Hegel realmente rechaza es el derecho general al voto, el cual, junto con la existencia de partidos políticos, es visto hoy como impronta esencial de una democracia (cf. id. p. 15, véase también FD, § 303, 308 y 311), «mientras que la solución propuesta por Hegel de un Estado-estamental ha incurrido en sospecha de antidemocrática, especialmente desde que fue propagada por los ideólogos fascistas de nuestro siglo» (Id., p. 14).

42 Lo mismo se aplica a la designación –proveniente de Rudolph Haym– de Hegel como filósofo del Estado prusiano, aún a pesar de que, como critica Walter Jaeschke, «la concepción de Hegel estuviera en aguda tensión con las fuerzas que daban el tono por entonces, en particular, el partido del príncipe heredero, simpatizante con el ideólogo de la restauración von Haller» (W. JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, o.c. [supra nota 7] p. 27). Sobre los límites de lo que puede entenderse por «liberalidad» en Hegel, cf. L. SIEP «Constitution, droits fondamentaux et bien-être social dans la *Philosophie du droit* de Hegel» en, *Revue Germanique Internationale* N° 15, 2001, p. 194s).

43 Cf. K. H. HILTING o. c., p. 15. Como nota ilustradora de la crítica hegeliana de la división de universalidad y particularidad a causa de la autonomización teleológica de cada parte, Böckenförde recurre al ejemplo práctico de la desvinculación de las fuerzas productivas (en la Alemania de comienzo de los 50), de aquellos fines de fortalecimiento económico que resultaran distintos a la adquisición de poder material, gracias a la mentalidad del «milagro económico», sin encontrar en ello ningún tipo de resistencia, cf. E.W. Böckenförde, o.c., p. 35.

44 Cf. id., p. 16. Véase también FD § 258 n.

con las tendencias histórico-políticas e interpretativas a ser aplicado y comprendido de modo absolutista⁴⁵, lo que sí puede salvarse es el carácter de crítica al Estado moderno y a cualquier modelo de Estado que se sustente en fórmulas parcializadas (unilaterales) o convenios contingentes (pactos inevitablemente rescindibles) desprovistos de principios efectivos concretados desde la «fuerza ética» del pensamiento. En este sentido es certera la ocurrente observación de Ilting cuando alude a las dificultades de analizar de modo denunciador retrospectivo la concepción hegeliana de Estado ético (a la Popper), dado que, al menos en clave crítica, «Hegel se encuentra bien acompañado por Platón, Aristóteles y Marx».⁴⁶

45 Como ejemplo de una reciente discusión en torno a las interpretaciones «acríticas» y defensa de tendencias liberales actuales (progresistas y autoritarias) sobre la base del concepto hegeliano de Estado, especialmente desde su presunta aproximación a Hobbes y Schmitt, cf. A. JIMÉNEZ, «El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt», en *Revista latinoamericana de filosofía*, 2009, vol. 35, n. 2, pp. 363-386. Coincido con el resumen que sugiere la cita a Ludwig Siep (como epígrafe de este trabajo de Jiménez), en la que Siep comenta que para Hegel «Lo esencial es proteger a los individuos contra las personas privadas y los grupos, pero no contra el Estado. En ello reside -junto al rechazo del modelo ‘atomístico’ del voto y de la representación- el límite definitivo de su ‘liberalidad’» (L. SIEP, o.c. [nota 42], p. 195 [Según la cita en español de A. JIMÉNEZ, o. c., p. 364]).

46 Cf. K.H. ILTING, o.c. p. 2. En esa línea, para un trabajo que resalta los problemas de la confusión que genera la no diferenciación entre la doctrina del Estado en Hegel y la praxis política históricamente ligada a ella, especialmente en el caso de la ambivalencia de la interpretación de H. Heller, véase M. HERNÁNDEZ, «Hegel y la idea del Estado como poder. Acerca de la interpretación de H. Heller», en M. Álvarez-Gómez; M.C. Paredes (eds.), *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca, 2000, 249-258. Agradezco a Juan Ormeño, Salvi Turró y René Arrieta por su discusión y comentarios.