
**Desarrollo del concepto de libertad
en la *Filosofía del derecho*:
exégesis y eiségesis en el contexto
de la diferenciación del capital**
**Development of the Concept of Freedom
in the *Philosophy of Right*: Exegesis
and Eisegesis in the Context of the
Differentiation of Capital**

CHRISTIAN MONTERO

Investigador independiente

<https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.001>

Resumen. En el presente artículo nos concentramos en desarrollar lo que nos figuramos como los pasajes esenciales de la filosofía política de Hegel en la *Filosofía del derecho*. En primer lugar, como nota introductoria al contenido, analizamos brevemente los fines que persigue su proyecto, tanto contextualmente como en sí mismo. Esto nos obliga a distinguir entre lo existente y lo real. En segundo lugar, procedemos a exponer el concepto de voluntad, que transita desde un momento abstracto (la voluntad subjetiva) hacia el momento concreto (la voluntad *en sí y para sí*, que es idéntica a la Idea). En tercer lugar, proseguimos estudiando la moralidad enfocándonos en la crítica immanente que Hegel realiza a Kant, fundamentando la idea de autonomía del ser moral en la *Sittlichkeit*. En cuarto lugar, la Idea ética continúa dándose contenido en la familia, la sociedad civil y el Estado. Nuestro interés se centró en los dos últimos, aunque la familia tiene su exíguo lugar en el artículo. El énfasis en la sociedad civil y el Estado reside en los momentos en que la individualidad experimenta sus fines egoístas y, posteriormente, universales. Por último, reflexionamos acerca de nuestra contemporaneidad y de las exigencias que supone el concepto de eticidad en un contexto nuevo, a saber, la diferenciación de la mercancía que deviene en la diferenciación del capital. Mediante el concepto de diferenciación del capital expuesto por Pablo Levin, nuestra intelección del capitalismo se enriquece. Así, comprendemos que la especificidad de este sistema universal es la dominación a través de la ideología. En efecto, nos valemos de los conceptos de alienación, temor a la libertad y opresión desarrollados por Paulo Freire para explicar las manifestaciones egoístas, abstractas e irreflexivas del presente. Esta tarea, lejos de distanciarnos del concepto de Hegel nos invita a retomarlo para distinguir sus límites como su potencialidad.

Palabras clave: Hegel, voluntad, *Sittlichkeit*, concepto, libertad, diferenciación del capital

Abstract. In the present article we concentrate on developing what we consider the essential passages of Hegel's political philosophy in the *Philosophy of Right*. Firstly, as an introductory note to the content, we analyze briefly the aims pursued by his project, both contextually and in itself. This obliges us to distinguish between the existent and the real. Secondly, we proceed to expose the concept of will, which transits from an abstract moment (the subjective will) to the concrete moment (the will *in itself* and *for itself*, which is identical to the Idea). Thirdly, we continue studying the morality by focusing on Hegel's immanent critique of Kant, stating the idea of the autonomy of moral being on *Sittlichkeit*. Fourthly, the ethical Idea keeps giving itself content in the family, in civil society and in the State. Our interest focused on the last two, although family has its exiguous place in the article. The emphasis on civil society and the State lies in the moments when individuality experiences its selfish and, subsequently, universal ends. Finally, we reflect on our contemporaneity and the demands that the concept of ethiccity has in a new context, namely, the differentiation of commodities that becomes the differentiation of capital. By means of the concept of differentiation of capital expounded by Pablo Levin, our intellection of capitalism is enriched. Thus, we understand that the specificity of this universal system is domination through ideology. Indeed, we use the concepts of alienation, fear of freedom and oppression developed by Paulo Freire to explain the selfish, abstract, and unreflective manifestations of the present. This task, far from distancing us from Hegel's concept, invites us to take it up again to distinguish its limits as well as its potentiality.

Keywords: Hegel, will, *Sittlichkeit*, concept, freedom, differentiation of capital

1. Sobre la crítica ingenua y la necesidad de la crítica inmanente

Nuestro artículo intenta, en principio, hacer justicia ante tanta crítica extrínseca que le asigna a la *Filosofía del derecho* de G. W. F. Hegel un carácter un tanto reaccionario y conservador, el cual, en verdad, dista de poseer.¹ Decimos que es *extrínseca* porque es una crítica que no se ocupa de la exposición del contenido mismo —como reza la ciencia concreta— sino de juzgarlo ingenuamente como un intento de justificación de la realidad prusiana en la que el filósofo alemán estaba inmerso.² No hace falta más que revisar el prefacio para comprender el motivo que llevó a Hegel a publicar la obra, a saber, establecer «de qué modo debe ser conocido [el Estado] como el universo ético»³. Es decir, su proyecto era científico y la crítica fue, más bien, ingenua.

- 1 Las siguientes citas de la biografía de Hegel de Terry Pinkard intentan dar cuenta del clima que rodeó a la publicación de la obra y de las polémicas suscitadas: «La publicación de la *Filosofía del derecho* de Hegel al final de 1820 significó la consolidación de su reputación en ciertos círculos como persona demasiado cercana a los elementos represivos del poder». PINKARD, T., *Hegel, una biografía*, Acento, Madrid, 2001, p. 577.

«Lo que hizo de la *Filosofía del derecho* un libro tan dañino para la reputación de Hegel se debió casi por entero a su prefacio», *ibid.*, p. 578.

«Hegel subrayaba también en el prólogo algunas líneas que incorporaban términos técnicos en su filosofía, centrándolas en la página a fin de que no pudieran pasar desapercibidas: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. Con esto quería decir Hegel lo que siempre había dicho, al menos desde sus días de Jena: que lo que cuenta como racional es lo que es eficaz, un concepto que ya había anticipado en su *Ciencia de la lógica* (“lo que es real es lo que es eficaz —was wirklich ist, kann wirken—; su realidad se manifiesta en lo que da a luz”). En términos de su filosofía política, esta idea significa que nada puede funcionar como principio real de la vida ética a menos que el agente se identifique con esa razón», *ibid.*, p. 579.

- 2 En la *Fenomenología del Espíritu*, escrita más de una década antes que la *Filosofía del derecho*, hallamos expuesto el valor de la científicidad muy enfáticamente en las siguientes citas: «lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aún en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía». HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015, p. 45; «A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto», *ibid.*, p. 46.
- 3 HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 2009, p. 34.

La crítica ingenua que Hegel sufrió en su tiempo —y que aún hoy con los fantasmas del totalitarismo lo persiguen injustamente— resultó —y resulta— de la confusión que acaece en la relación entre la filosofía y la actualidad. Por ello, nos centraremos primeramente en la explicación de algunos pasajes del prefacio que son esenciales para comprender la totalidad de la obra. Sus designios los explicita allí.

De igual manera, destacamos que la *Filosofía del derecho* no es una obra aislada, sino que forma parte de un proyecto científico y filosófico. El contexto teórico es, por lo tanto, imprescindible para comprender ciertos conceptos hegelianos que tienen significación en tanto se relacionan las partes con el todo y, al mismo tiempo, este con aquellas. Si no hemos visitado el resto de las obras hegelianas seguramente malinterpretamos los verdaderos propósitos.

En efecto, veamos la explicación que Hegel desarrolla en lo que refiere al momento relacional entre filosofía y realidad en la siguiente cita: «comprender *lo que es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y también la *Filosofía es el propio tiempo aprehendido, con el pensamiento*». ⁴ De modo que, el desiderátum de la filosofía es comprender *lo que es*, y, asimismo, esto *que es*, es, al mismo tiempo, racional. De ahí que, *lo que es* no necesariamente coincida con lo existente, antes bien, es aquello acorde a la razón, es decir, al concepto concreto el cual, a su vez, es idéntico a la idea. Incluso podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el concepto tiene la potencialidad de realizar la unidad de la *forma* y el *contenido* y, por tanto, de engendrar una realidad efectiva acorde a sus determinaciones más concretas. Así, el concepto que siempre está en movimiento, esto es, que se pone y se opone, que se da en determinaciones, puja por concretarse incesantemente y se ocupa de *lo que es* o, en tal caso, de *lo que puede llegar a ser* y no es todavía —aunque su fase concreta se lo reclame persistentemente. Con la siguiente cita, procuramos echar más luz sobre esta cuestión: «la *forma*, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el contenido es la razón como esencia sustancial de la realidad ética». ⁵ Nuevamente, aquí, Hegel expone la necesidad de una identidad entre la forma y el contenido o, lo que es lo mismo, la necesidad de una realidad efectiva. Esta es el concepto activo, producente y real. Asimismo, insistimos en que es menester enfatizar en la diferencia entre realidad efectiva y lo existente. La primera es producto del concepto desarrollado, de la constitución de la idea filosófica, de la identidad entre el ser y el pensamiento, entre lo que pensamos y lo que hacemos, es la individualidad moral *en sí* y *por sí* contenida en la virtud ética, es el concepto que se hace realidad; es, en resumen, la libertad. La segunda, es el conjunto de manifestaciones de la vida

4 Ibidem.

5 Ibidem.

sensible; esta se nos presenta –irreflexivamente– como una riqueza de determinaciones que llena de contenido nuestra vida. Sin embargo, si las manifestaciones no son conformes a la concepción del concepto concreto, si ellas se aferran a su existencia como las individualidades abstractas se aferran a sus posesiones, lo existente no será más que una mera abstracción. Esta apariencia inerte, cuyo destino no es más que la superación de su penoso presente, induce al «búho de Minerva» a iniciar su vuelo.

Esperamos haber demostrado, por tanto, que la filosofía se ocupa del *presente* y de *lo que es*, y que eso no impide que en lo existente haya manifestaciones reaccionarias, antiéticas y abyectas desde el punto de vista de la razón. Así, por ejemplo, en una sociedad cuya aspiración es la libertad *en sí y por sí*, puede ocurrir –y lo que es peor, ocurre– que en lo existente haya relaciones de dominación, así como relaciones esclavizantes indirectas –que, a través de manipulaciones ideológicas se muestran *aparentemente* como relaciones de igualdad– cuyas manifestaciones sólo muestran un mundo roto, una representación vacía que clama por una nueva configuración para darse realidad, es decir, exige que el concepto *se haga presente*. Esta tarea del concepto que huye de lo abstracto hacia lo concreto, que contiene y supera al presente inerte para dar paso a un presente pleno de vida y contenido, es la labor de la filosofía y de la ciencia. Es esta finalidad la que persigue Hegel en la *Filosofía del derecho*. Por eso, es absolutamente ingenuo oponerle la realidad sensible al desarrollo teórico en el que pretende mentar la ciencia del Estado. En lo que sigue, procuraremos desarrollar el concepto de libertad que nos figuramos esencial en el sistema hegeliano y en su concepción del Derecho.

2. De la voluntad indeterminada a la voluntad como concepto: de la autoconciencia pura a la *Bildung*

En el comienzo del cuarto párrafo, Hegel dice: «el campo del derecho es, en general, la *espiritualidad* y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y su determinación; y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu, expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza».⁶ Así, el derecho comienza en la voluntad y en su devenir –en su desarrollo como sistema– pretenderá hallar la libertad realizada. Nos consagraremos a lo largo del escrito, entonces, a desarrollar la voluntad como concepto.

Para Hegel, la voluntad, en principio, es una pura indeterminación, es una entidad autoconsciente que afirma su propio ser, cuyo único contenido son las voliciones naturales. Ese puro reflexionar no es más que una absoluta

6 Ibid., p. 44.

vanidad pues la universalidad contenida es el puro pensamiento de sí mismo. En este grado de abstracción, surge la libertad negativa: la *libertad del querer*. Y no es casualidad que esta libertad subjetiva sea el fundamento de muchas ideologías reaccionarias e irracionales. Cuando a esta libertad del entendimiento se la eleva a aspiración universal, manifiesta un rechazo por el pensamiento, una vanidad del propio individuo —ya que en su autoconciencia está el fundamento de la libertad— y, a su vez, un escepticismo radical que destruye toda racionalidad por la ausencia de límites. En tanto se mantenga en la vanidad de considerarse principio y fin, será la furia de la destrucción que niega todo límite. Esta negación a determinarse le impide al concepto de voluntad ir hacia lo concreto. Pero, el concepto de voluntad, como todo concepto, puja por concretarse. Y, para hacerlo, debe negar esa abstracción y proceder a determinarse.

De este modo, la voluntad niega su autoconciencia pura y se da contenido. El Yo, que hasta aquí sólo había afirmado su identidad ($Y_o=Y_o$), reconoce la diferencia en la producción o el hallazgo (en caso de que no sea consciente de su capacidad de producir determinaciones) de algo distinto a sí mismo. El Yo entra en existencia al ser consciente de sí mismo y de su limitación. En tanto pudo salir de su absoluta vanidad, se reconoce en la individualización de su Yo, es decir, como un particular distinto de lo universal. Sin embargo, la vanidad todavía es su fin pues la voluntad no deja, en estos momentos del concepto, de ser subjetiva.

La unidad de ambos momentos es la voluntad abstracta o subjetiva, en la que ocurre la negación de la negación. De manera que el Yo en la voluntad alcanza la potencialidad de autodeterminarse. Esta autodeterminación hace que la individualidad salga de sí misma para volver a sí; en otras palabras, una vez autoconsciente, la individualidad sale de su pura indeterminación percibiendo lo exterior y, en tanto que se sabe individualidad entre otros, se determina y se da contenido. Así, la voluntad traspone en una objetividad dada sus fines subjetivos. Estos son contenidos inmediatos, dado que la individualidad no ha salido de su ensimismamiento. Este ensimismamiento le hace ver todo lo que está fuera de ella como una cosa en sí, como una segunda naturaleza no conceptualizada. De modo que, la voluntad en esta fase del concepto sólo es libre *en sí*, es decir, tiene la potencialidad de ser libre pero todavía no lo es. Su abstracción la condena a las voliciones naturales y su racionalidad es una racionalidad *en sí*. Esto es de esta manera porque si la voluntad fuera un concepto pensado y desarrollado, su finalidad nunca podría ser la inclinación natural o el deseo individual. En la medida en que el pensamiento va concibiendo el concepto, este aspira hacia fines más trascendentes que coinciden con la idea. Pero, hasta ahora, la voluntad sólo concibe la decisión de su individualidad, cuyo objeto es, naturalmente, abstracto. En efecto, la individualidad prosigue en su ensimismamiento y revela *hacer lo que quiere*. Sin embargo,

para poder hacer lo que quiere debe tener un contenido pensado, pues, si no piensa, ¿cómo será posible que sepa lo que quiere? Esta es, quizás, la noción de libertad más divulgada en la opinión pública; es un eterno ensimismamiento vanidoso de la individualidad que se cree libre; sin embargo, es lo contrario.

En resumen, la individualidad abstracta cree actuar, pero, es actuada. Su contenido, que le viene dado, —ya que no piensa más que en sí misma— la somete ingenuamente al arbitrio. Aquellas individualidades que permanecen en esta abstracción de la libertad lo que confiesan con sus acciones —aunque no con sus palabras— es el miedo a la libertad. Este aferrarse al ser actuado implica un terror al contenido pensado y una habituación al contenido del arbitrio. Este no requiere mayores esfuerzos y la individualidad siente que actúa como en su naturaleza; no demanda más que su ensimismamiento. El contenido pensado, por el contrario, en su devenir la insta inevitablemente a actuar y a desarrollar una verdadera autonomía en el pensar que eleva al concepto a la idea, así como erige al ser al pensamiento concreto y a la voluntad *en sí* y *por sí* como concepto.

La voluntad, que es concepto y que, por tanto, se desarrolla *dialécticamente*, clama por concretarse. Hasta aquí, la universalidad es para ella un *en sí* que no acierta a comprender. Pero, como concepto sabe que su existencia es miserable en tanto se reduce a las voliciones naturales y al ensimismamiento de la individualidad. En efecto, la predisposición para que la universalidad sea un contenido en el actuar se gesta cuando sometemos los impulsos a la reflexión. En esta actividad evaluamos sus medios y fines; nos hacemos conscientes de la abstracción que conlleva vivir subyugados a ellos y de la necesidad de concretarnos como individualidades *en sí* y *por sí*. Por consiguiente, la voluntad halla en la universalidad su contenido y, al mismo tiempo, la individualidad se determina a la *Bildung*.

En la *Bildung*, el hombre o la mujer realizan la actividad de cultivarse intelectualmente —que, así, es incesante— para ser consciente de sí mismo o de sí misma. De manera que, para la individualidad, este saber intelectual de sí misma le hace valorar la universalidad —más que ningún otro contenido— en el pensamiento y le hace ser consciente de que ese es el contenido que le debe dar a su voluntad concreta.

De modo que, en tanto la individualidad es consciente de sí misma, la voluntad de ella se hace concepto concreto; la universalidad, ahora, es su contenido, objeto y fin. En ese actuar, que tiene como mediación y fin al concepto, la voluntad se hace libre pues se ocupa de sí misma y todo límite tiene su origen en ella. La voluntad, en efecto, es *en sí* y *por sí*. Los momentos anteriores, en los que prevalecían las voliciones naturales o el ensimismamiento de las individualidades, son contenidos y superados en la voluntad libre. Por tanto, la voluntad sólo es libre mediante la actividad del pensamiento, logrando ser idéntica a la Idea.

3. La moralidad subjetiva: de la crítica a Kant a la subjetividad que se quiere libre

La exposición del concepto de voluntad nos ha permitido transitar sus momentos comprendiendo que su consecución es el concepto concreto. A este se llega mediante el pensamiento que concibe las determinaciones y retorna a sí mismo. Ahora bien, nos concentraremos en la voluntad subjetiva por la cual se gesta una predisposición hacia lo ético, a saber, la moralidad.

La moralidad surge de la propia reflexión del sujeto, autoconsciente y productor de sus determinaciones, que despliega la voluntad *en sí y por sí*. En efecto, según Hegel, la subjetividad es la existencia del concepto que se despliega hasta concretarse en la objetividad, hasta hacerse igual a ella. Pero esta interioridad de lo objetivo en lo subjetivo no es inmediata, sino que ha de transitar por diferentes fases del concepto de voluntad subjetiva que, en el sistema hegeliano, se contienen y superan en la vida ética.

La moralidad, en la crítica inmanente que realiza Hegel a Kant, deja de ser un deber ser ahistórico y a-contextual. Las determinaciones particulares en Kant no manan del propio individuo, sino que permanecen en una universalidad abstracta, mientras que, en Hegel, lo particular brota del mismo individuo, de su capacidad para la autodeterminación que se concreta en su relación con lo universal. Lo particular, así, se bifurca en dos senderos posibles; por un lado, si la subjetividad no sale de sí misma y se tiene como lo esencial, en otras palabras, si persiste abstracta, entonces el fin será particular; por otro lado, si la subjetividad se decide por lo concreto procurará interiorizar la universalidad en su actuar mediante el aparecer de la *Sittlichkeit*.

El sujeto aislado, que se consagra al bien supremo en Kant, es contenido y superado por el sujeto en sociedad que no sólo reflexiona sobre sí mismo, sino que, también, se relaciona como en una segunda naturaleza con la universalidad. El sujeto moral de Kant no tiene compromiso político, por eso tiene que someterse a la doctrina del bien supremo. En consecuencia, en lugar de ser sujeto moral se convierte en moralista, tiene al deber como obligación. El deber puro se transforma en un más allá inalcanzable, inmaculado, al que el sujeto admira. De hecho, su teoría política se fundamenta en establecer un límite en la libertad de cada individuo para lograr la vida en armonía.⁷ La vida política, aquí, reside en individuos aislados que necesitan al poder político para garantizar su supervivencia; es una libertad meramente negativa.

En cambio, el sujeto moral de Hegel tiene un compromiso político *en sí*, en el cual querer el bien es, necesariamente, una inclinación pensada –aunque

7 Hallamos la siguiente cita de Taylor muy inspiradora: «Thus although Kant starts with a radically new conception of morality, his political theory is disappointingly familiar. It does not take us very far beyond utilitarianism, in that its main problem remains that of harmonizing individual wills». TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*, Cambridge Philosophy Classics, Cambridge, 2015, p. 76.

todavía no concreta— con la *Sittlichkeit*. Hegel, así, demuestra que toda teoría de la moralidad, si queremos ser consecuentes con el desarrollo del concepto, tiene que ser comprendida y superada en una teoría política. La teoría de la moralidad abstracta de Kant tiene su valor en ser un momento necesario del concepto. Asimismo, la teoría política que resulta de la moralidad kantiana es más abstracta que la teoría política hegeliana.

La moralidad, por tanto, sólo es efectiva en su relación con el conjunto de la vida ética. Es decir, sólo lo es en tanto el sujeto particular es, al mismo tiempo, un sujeto universal que se reconoce a sí mismo en la universalidad que lo contiene. Como vemos, la disposición a tener ese vínculo comunitario de la *Sittlichkeit* acaece en la interiorización de la universalidad en el sujeto. Su identidad se define en la vida ética.

4. El *ethos* en la sociedad civil y el Estado: de la individualidad desventurada a la individualidad *en sí* y *por sí*

La moralidad impulsa en la subjetividad la aparición de lo ético en su devenir. En la institución de la familia —que aquí sólo mencionaremos— lo ético emerge como relación inmediata. En la forma de altruismo egoísta, las familias se realizan en el bienestar de sus miembros. Sus fines son meramente particulares. Ahora bien, la sociedad civil es el ámbito en el que las individualidades desarrollan sus actividades para satisfacer sus fines particulares. Así, adquiere la forma de representar el egoísmo universal.

La sociedad civil es el reino en el que se despliega la libertad subjetiva. La individualidad se desenvuelve y se hace fin particular residiendo en ella misma la esencia de este movimiento. Según Hegel, la universalidad sólo está en relación con la particularidad en tanto esta se eleva a aquella. La relación de la particularidad con la universalidad tiene lugar porque la individualidad *por sí* no puede concretar sus fines en sí misma, depende del vínculo con otras individualidades. Hegel lo llama «Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*» debido a que la individualidad considera al resto de las individualidades como medios para realizar sus fines; su relación con ellas es, esencialmente, egoísta. La individualidad *por sí* produce un ensimismamiento destructor si se somete al capricho subjetivo y a la libertad del querer, situación que puede efectivamente tener realidad dado que el propio movimiento la lleva al goce de sí misma. Aquí la conducta ética palidece y florecen manifestaciones abominables. La necesidad subjetiva, según Hegel, se objetiva en posesiones o en el trabajo.

La anatomía de la sociedad civil la configura este movimiento de individualidades que buscan incesantemente la satisfacción de sus fines particulares, hacia el infinito. En la medida en que las individualidades se particularizan

más por dedicarse a una tarea específica como trabajo, la dependencia de estas para con las demás individualidades se incrementa. La universalidad, así, es la elevación de la particularidad al reconocimiento en sociedad. La individualidad, en su afán por verse reconocida y, de igual manera, en las necesidades multiplicadas por la creciente particularización metamorfosea, en un ser *para otro*. El ser *para otro* es, ahora, su esencia. Su abstracción la conduce a realizarse fuera de sí misma y, en ese momento, cree experimentar una cierta liberación –que es ingenua– en la persecución de su particularidad. Como asevera Avineri la propia dialéctica del movimiento basado en la necesidad y la dependencia la impulsa a un mayor ensimismamiento en el que cree ser libre expandiendo su consciencia en tanto expande sus mercancías –pues, su realización está fuera de sí misma.⁸ La expansión de las mercancías, asimismo, debe ir acompañada por la multiplicación de las necesidades.

El despliegue interno de la sociedad civil, en tanto su fundamento es el egoísmo universal que supone una creciente particularización, tiene consecuencias indeseables y puede llevarla a su propia destrucción. La individualidad, en esta fase del concepto, permanece vacía en el entendimiento concibiendo su vida como una escisión entre la vida pública y la vida privada. Su desorientación es mayúscula y cree ingenuamente experimentar su liberación en esta última. Este desenvolvimiento económico infinito tiene como resultado, entre otras cosas, la pobreza.

La sociedad civil, así, en su libre actividad, se diferencia en sí misma mediante la búsqueda infinita de expandir la producción. Esta diferenciación resulta en la acumulación de riquezas y en una particularización mayor de los trabajos que, como corolario, tiene la multiplicación de necesidades y el fortalecimiento de los lazos de dependencia. De manera que Hegel tiene la virtud de considerar a la pobreza como un producto del desenvolvimiento de la sociedad civil. Sin embargo, la respuesta a este producto infausto no la encuentra; ensaya, sin suerte, algunas soluciones como la beneficencia individual, el impuesto directo, o la propiedad pública. Por consiguiente, en el último intento, la colonización acaece como la posibilidad de encauzar la dialéctica infinita de la sociedad civil. No obstante, también, es una respuesta inconclusa porque la sociedad civil, para realizarse, tendría un fin fuera de sí misma. Ese existir *fuera de sí* es, además, desacertado, debido a que la colonización tiene un límite y la sociedad civil se desenvuelve hacia el infinito. La pobreza, como un resultado trágico del despliegue económico, es el único asunto que Hegel no acierta a resolver dialécticamente. Y es, incluso, un problema irresuelto que nos hostiga hasta nuestros tiempos. Ante este espectáculo un tanto anárquico –desde la perspectiva social– que brinda la individualidad egoísta,

8 AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 90-96.

Hegel propone salir de la abstracción del fin exclusivamente propio a través de las corporaciones que reinstauran lo Ético en el seno de la sociedad civil.

La individualidad *en sí* y *para sí* experimenta la vida ética en todo su esplendor en el Estado. Según Hegel, el Estado no es algo externo a la individualidad, sino que ella se hace consciente de sí y tiene su libertad en él. De esa manera, la individualidad concibe lo infinito como su producto, es su esencia. Ella rehúye de la escisión de su vida pública y privada y se consagra a producir la unidad entre esos opuestos. Es decir, en su retorno a sí misma, niega el entendimiento y se hace concepto concreto. En tanto individualidad *en sí* y *para sí*, o sea, miembro del Estado, se regocija al producir la universalidad y alcanza su liberación de la abstracción. Ahora, su libertad es concreta, conceptual y pensada. La mediación de esta individualidad que *en sí* es *para sí* acaece a través de la *Sittlichkeit*.

La ciencia del Estado se cimenta en la racionalidad *en sí* y *para sí*. Por eso, el Estado es producto de la individualidad que es concepto, universal, consciente de sí misma y de sus determinaciones pensadas. Es decir, es el corolario de la individualidad que se ha entregado a la *Bildung*. La individualidad en la ciencia del Estado reviste una importancia notable, pero, huelga decirlo, no es individualista. Por el contrario, como ella es concreta, su sustancialidad radica en la *Sittlichkeit*. Abandona la vanidad de considerarse fin y se eleva a una obra más bella, la universalidad producida.

En la *Sittlichkeit*, la moralidad como concepto cobra sentido al tener un fin que la contiene y, a su vez, la trasciende. La individualidad, de otra manera, quedaría reducida a una realización individual y, por tanto, abstracta. La *Bildung*, como decíamos, goza de una importancia notable pues le permite a la individualidad ser consciente de sí misma y actuar conforme a su pensamiento. De modo que, arriba a la consciencia de sí misma en tanto es, al mismo tiempo, consciente de los demás. Es decir, es individualidad concreta en la medida en que comprenda e interiorice la esencia de la *Sittlichkeit*. Su identidad está mediada por ese concepto que ella produce permanentemente. Así, su voluntad individual en contenido y forma coincide con la voluntad universal. Se produce la unidad mediada por el concepto del sujeto y el objeto, de manera que, uno remite al otro y viceversa. La realización concreta de la particularidad –la individualidad *en sí* y *para sí*– sólo es efectiva en la universalidad, o sea el Estado como totalidad ética.

La individualidad que es *en sí* y *para sí* desarrolla la politización de su vida y halla en las instituciones resultantes del concepto –que son idénticas a la idea– la liberación de toda vacuidad. La vida privada de ella sólo alcanza verdadera satisfacción estando comprendida en la vida ética. Así como en la fase del concepto que corresponde a la moralidad la individualidad se autodetermina y se autolimita, la sociedad moderna, en una fase del concepto más concreta, a saber, la eticidad, se legisla a sí misma merced a la realización de

la racionalidad. El concepto progresa en su movimiento y procura que la sociedad sea, en su devenir, cada vez más consciente de sí misma. Por ello, en nuestro artículo hemos procurado sostener la existencia de un espíritu progresista en el proyecto filosófico de Hegel, ya que el Estado en su concepto es la *Sittlichkeit* realizada, de modo que la individualidad progresivamente se hace consciente de sí misma en fases más complejas.

A modo de resumen, en la familia ocurre la primera negación de la *Sittlichkeit*, pues allí la bienaventuranza de los miembros de la familia es el fin. Ahora bien, este fin particular no puede ser el fundamento de una teoría política concreta, ya que su corolario sería la salvaguarda de cada familia. Sería, en efecto, una teoría de familias aisladas sin una cohesión social que descansa en una noción negativa de la libertad. Esta concepción, al promover un cierto egoísmo puede propiciar el desencadenamiento de un caos (por ejemplo, imaginemos una familia que reclama venganza por una desgracia sufrida y trasladémoslo a lo que podría ocasionar ese acto individual o familiar en el conjunto de la sociedad). La segunda negación acaece en la sociedad civil mediante la libertad subjetiva que despliegan los individuos en la prosecución de sus fines particulares. Su libre actuar es caótico y tampoco puede ser el cimiento de una teoría política concreta. Sin embargo, tanto la familia como la sociedad civil constituyen momentos necesarios en el desarrollo conceptual. Finalmente, en la negación de la negación, o, en otras palabras, en su *Aufhebung*, arribamos a la verdad de la *Sittlichkeit*, a saber, el Estado como realidad ética. Hemos transitado, así, el sendero del concepto que produce. En principio, este era singular en la familia; luego, particular en la sociedad civil y, por último, universal en el Estado.

5. Repensando la idea ética en nuestro presente: sus nuevas exigencias

El concepto, en nuestro recorrido exegético por la obra hegeliana, ha devenido concreto en la figura del Estado. En ella, la individualidad *en sí* y *para sí* desarrolla lo que tanto en la voluntad pensada como en la moralidad existía *en sí*. De este modo, la potencialidad del contenido universal se da realidad en instituciones con la mediación del concepto. Así, el concepto, productor y activo, es digno de sí mismo y, al mismo tiempo, la individualidad logra su dignidad en la medida en que sea consciente de sí misma. Esta consciencia de sí misma es, como dijimos, la interiorización de los fines universales en su actuar, de modo que su acción es coincidente con su pensamiento concreto. De esto se sigue que la concienciación de la individualidad no es algo dado, sino un producir activo. En Hegel, la individualidad *en sí* y *para sí* alcanza la dicha produciendo la universalidad concreta mediante el concepto. De esa

manera, el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* evita el caótico movimiento de la sociedad civil albergando en cada individualidad el pensamiento y el sentimiento comunitario. Así, el Estado como totalidad ética es la encarnación de cada individualidad autoconsciente y, análogamente, cada individualidad autoconsciente halla en las instituciones políticas la encarnación de su voluntad, que, al ser pensada no es particular, sino universal. En efecto, la individualidad comprende los límites que establece el Estado no como algo coercitivo o externo a sí misma, sino como un límite que su pensamiento concreto concibe.

Ahora bien, nuestra recapitulación de la *Filosofía del derecho* como una obra, esencialmente, de filosofía política nos invita a reflexionar conceptualmente acerca del devenir de la vida ética, así como del destino de la plétora de individualidades. En nuestro presente histórico, el problema de la concienciación de la individualidad no sólo no ha sido resuelto, sino que, además, se ha enfatizado y afianzado. De donde se sigue que este problema no es exclusivamente de carácter individual; reviste, más bien, un carácter social, político y ético. El dramatismo de la actualidad obedece a la apremiante necesidad de ser contemporáneos de nosotros mismos.

Por consiguiente, la tarea científica del presente consiste en la conceptualización de este. Sólo ateniéndonos al desarrollo concreto y consecuente del concepto podemos aspirar a rehuir de las manipulaciones ideológicas. Si hay algo específico en el sistema capitalista mundial es la dominación a través de la ideología. Mediante la ideología, la individualidad en nuestra sociedad actual cree ser libre cuando, en verdad, es cautiva y, asimismo, cree actuar cuando, en realidad, es actuada. La apelación al egoísmo de cada uno es la consagración de la conciencia ingenua a desplegar su verdad unilateral. En lugar de producir la unidad entre el ser y el pensamiento, promulga su escisión. Por lo cual, esta individualidad abstracta nunca arriba a la verdad de sí misma; al contrario, permanece siempre en la contingencia, sujeta a certezas unilaterales y parciales.

La alienación y el temor a la libertad son fenómenos constitutivos de nuestro tiempo. Por un lado, lo que oculta la alienación es el miedo a la libertad y, por otro lado, ella misma logra la adecuación de las individualidades abstractas a una situación cotidiana que les brinda cierta certeza. Como afirma Charles Taylor, la alienación acaece cuando las individualidades cesan de identificarse con la *Sittlichkeit*.⁹ Así, se disuelve el espíritu del pueblo y el individualismo metamorfosea en la conducta por antonomasia del capitalismo. Este desentenderse de la vida en comunidad y someterse al capricho individual tiene la potencialidad de destruir toda racionalidad, pues es un movimiento ilimitado hacia el infinito sin retorno. Es decir, el ensimismamiento de las individualidades no repele hacia una universalidad concreta, sino que

9 TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, op. cit. p. 86.

consolida su afán de ir por más. El egoísmo universal es catastrófico y sobrepasa todo límite formal que se le imponga. Hegel era consciente de que este movimiento conducía inevitablemente a un aciago destino si no se lo limitaba.

Este permanecer en el frenesí del individualismo y del egoísmo que no hace más que acentuarse es el desenlace del contenido y forma de las relaciones sociales y económicas que rigen en el capitalismo, a saber, las relaciones de opresión. De modo que esta configuración específica le confiere al concepto de libertad una existencia completamente formal que niega su verdadera aspiración y la torna estéril. Su contenido se vacía y queda reducido a la libertad de la individualidad abstracta, lo cual implica su desvanecimiento. Mientras la libertad asiste a su negación, la opresión o, lo que es lo mismo, la dominación, disfruta de su plena actividad en la escena mundial.

El misterio detrás del éxito de la situación de opresión¹⁰ reside en la penetración —mediante la ideología— en la consciencia de las individualidades oprimidas de tal modo que la aspiración de ellas está atravesada por esa voluntad de dominar. En ese momento irreflexivo, las individualidades no desean eliminar la opresión, sino reemplazarla, pues para ellas la opresión es una situación ahistórica, imposible de cambiar. Su consciencia, por tanto, es dual: desean ser conscientes de sí mismas, pues advierten *en sí* la ausencia de un pensamiento propio; aunque, de igual manera, le temen al pensamiento que cuestiona y se abrigan en las pocas seguridades que tienen, anhelando subrepticamente que en algún momento su suerte cambie y ellas se transformen en opresoras.

Para este punto de vista unilateral, aspirar a ser individuos supone llegar a ser opresores. La consciencia ingenua, condicionada y formada por la ideología capitalista, alberga la esperanza de salvarse a sí misma porque su esencia es el temor. El solo pensamiento de ser verdaderamente libre la aterra, por eso la acción de esta individualidad se dirige al egoísmo. Es decir, la individualidad abstracta, al no desarrollar un pensamiento concreto que le brinde una comprensión crítica de su contemporaneidad, busca el saber de sí misma tanto en su certeza unilateral, así como cuando experimenta el momento de autoafirmación vanidoso al prevalecer sobre otro.

La consciencia crítica, por el contrario, es producto del pensamiento concreto, ella nos exhorta a actuar, a acoger la libertad como una obra irrenunciable. Arribar a ella es resultado del esfuerzo de abandonar la vacuidad del contenido irreflexivo que se presenta ideológicamente como algo natural. Como dice Paulo Freire y como dijera anteriormente Marx, los oprimidos tienen que hacer la opresión aún más opresiva al hacerse conscientes de su situación de dominación.¹¹ La individualidad contemporánea de sí misma comprende la

10 Para un tratamiento más extenso véase FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, especialmente pp. 21-47.

11 *Ibid.*, p. 30.

exigencia del concepto y, por tanto, para satisfacer las aspiraciones de este se entrega a la autoeducación permanente y a la virtud individual.

En efecto, la *Bildung*, en tanto actividad de formación y cultivación del pensamiento concreto, se torna una necesidad ineludible, una actitud cuestionadora y una aptitud para la libertad. La *Bildung* se convierte, esencialmente, en una acción ética y política. Pero, el movimiento de la individualidad no culmina en el saber de sí misma, sino que prosigue enriqueciéndose en su relación con la sociedad. Dicho de otro modo, la concienciación de la individualidad es un suceso notable; sin embargo, la individualidad concreta no halla la libertad realizada en su virtud individual o en su sabiduría; más bien comprende que ella no es libre en la medida en que la sociedad no lo sea. Y, para ello, es menester que investigue los fundamentos de la sociedad capitalista.

El estudio del capitalismo responde a la exigencia de nuestro tiempo acerca del destino de nuestra sociedad. De modo que, en nuestra interpretación, el sistema capitalista no ha sido ni es –ni probablemente será– el reino en que se despliega la Idea ética. El desgarramiento de nuestra realidad es, al mismo tiempo, la acuciante necesidad insatisfecha de producir un concepto concreto. Por un lado, lo existente, a saber, el Estado capitalista, de ningún modo puede ni debe ser conocido como realidad ética –al menos, es imposible de establecer semejante sentencia desde el concepto concreto, que es, esencialmente, crítico; por otro lado, el concepto no ha podido darse una determinación acorde a la libertad, el progreso y la fraternidad universal y, en efecto, tampoco pudo concebir esa realidad efectiva. De esta manera, el vacío –producto de la ausencia conceptual– fue ocupado por la ideología capitalista.

Ahora bien, hasta aquí, si bien sabemos que la opresión es el corolario del devenir capitalista, no nos figuramos su origen más que por la mera accidentalidad. Pero el azar, mediante la labor conceptual, se niega a sí mismo y transmuta dialécticamente hacia el fenómeno mismo, cuya fundamentación es, ciertamente, *intrínseca*. Esta sobreviene hacia el interior de la sociedad civil, en la mercancía como relación social que se desdobra en mercancía común y dineraria. El mérito de este descubrimiento pertenece enteramente al Dr. Pablo Levín y en nada al autor de este artículo.¹² Por consiguiente, como decíamos, en esta diferenciación de la mercancía en sí misma surgen dos figuras: la mercancía cambiable potencialmente (la mercancía común) y la mercancía cambiable directamente (la mercancía dineraria). En la relación entre una mercancía que se ofrece (mercancía cambiable potencialmente) y otra mercancía que acepta o no el intercambio (mercancía cambiable directamente), ocurre la génesis de las relaciones de dominación que abundan en la escena actual. En otras palabras, la primera al ofrecerse depende de la *voluntad* de la segunda para realizarse.

12 Véase LEVÍN, P., *El capital tecnológico*, Catálogos, Buenos Aires, 1997, especialmente «Parte tercera: Tesis en el marco del capital diferenciado: La mercancía del capital diferenciado».

Según Levín, por tanto, el dinero detenta esta voluntad unilateral. Al ser cambiabile directamente, hace surgir de sí un poder que es social y que se transforma en privado, que niega las relaciones democráticas —y de igualdad— y le imprime un carácter jerárquico al conjunto social y económico. La mercancía, asimismo, en su concreción se hace capital y halla en este a su esencia específica. El capital es la manifestación de la voluntad insaciable presente *en sí* en la mercancía. A su vez, el capital se desdobra en capital simple y capital potenciado. Esto constituye la estructura social y económica dándole *forma y contenido*. Así pues, lo que llamamos sociedad civil en el análisis hegeliano, en nuestro tiempo está poblado de empresas de capital simple (empresas cuya subsistencia no está asegurada) y empresas de capital potenciado (enormes empresas transnacionales). Como afirma Levín, estas últimas planifican (y dominan) a aquellas mediante subsistemas de explotación en los que imponen su jerarquía directa e indirectamente (por ejemplo, a través de la tercerización de riesgos). Mientras que las empresas de capital simple pugnan por sobrevivir sumidas en una competencia feroz entre ellas, las empresas de capital potenciado rivalizan por mantener su dominio centralizando el poder de innovar y, así, poder reproducir su ganancia extraordinaria reconfigurando los subsistemas de explotación.

El Estado, también sufre una resignificación al agregarle el epíteto capitalista. El Estado capitalista, resultado de la diferenciación del capital, se muestra, por un lado, incapaz de detener el poder irrestricto de la mercancía y, por otro lado, cómplice de ese desenvolvimiento económico. La lógica del capital también penetra en los Estados Nacionales. Estos particularizan su existencia y compiten entre sí. Evidentemente, quienes dominan son los países que participan activamente del proceso de innovación tecnológica. Los demás se disputan la inversión extranjera esperando, como el oprimido irreflexivo, salvarse de su trágico destino. Pero no advierten que la salvación no está en el egoísmo. En un espectáculo tragicómico, inmersos en esa contienda exhiben sus encantos para que el capital sucumba. Sin embargo, el único momento racional del capital es el cálculo de su ganancia. Y, como tiene el poder, dicta cada vez más órdenes que amenazan la dignidad de los países. Claro que no siempre puede imponer su voluntad, pues existen límites institucionales y formales; sin embargo, creemos que su voluntad impera demasiado a menudo.

Tenemos, de esta forma, una explicación científica del devenir del capitalismo y de las relaciones de dominación y opresión que impone. En efecto, en tanto nuestra comprensión del sistema capitalista se enriquece, nuestra acción se torna más concreta y consecuente.

En Hegel, el desenvolvimiento de la economía en la sociedad moderna está ilustrado —con los límites de su tiempo— prodigiosamente. Lo versado que es al hablar de la sociedad civil —objeto de la economía política— nos reafirma la idea de que la economía política y la filosofía tienen una relación

ínsita que requiere ser desarrollada. La teoría del Estado concreta es, por tanto, una tarea científica y filosófica.

Por un lado, el legado más estimable de Hegel es, entonces, el compromiso con el desarrollo consecuente del concepto concreto, que es racional *en sí y por sí*, que culmina en la Idea de la libertad universal. Por otro lado, así como reconocemos que su aspiración es la obra más bella a la que puede pretender la humanidad, debemos, también, preguntarnos por qué la Revolución francesa –a la que Hegel tan entusiastamente apoyó– no instaló el reino de la libertad, el progreso y la fraternidad. Su tiempo, repleto de sucesos tan apasionantes como lóbregos, anunció el sùmmum de la historia como proceso racional. Pero, la razón (al menos para nosotros) no gobernó –ni gobierna– al mundo y el espíritu anda deambulando estremecido ante la ausencia de un concepto concreto que realice la vida ética en comunidad. Retrospectivamente interpretamos que la limitación de Hegel consistió en el horizonte conceptual de su propio tiempo. Su filosofía fue la filosofía del presente en un momento histórico –la Ilustración– y su anhelo es compartido por nosotros, a saber, ser contemporáneos de nosotros mismos.

Comprendiendo nuestro presente, a través de la labor científica y filosófica del concepto podemos transformar nuestra realidad marchita en una realidad efectiva, pensada y conceptual. Este anhelo nos exhortó a realizar la crítica inmanente de la *Filosofía del derecho* –que, de ninguna manera pretendemos haber consumado aquí, pues es una empresa enorme que excede a nuestro artículo–, que no es más que la exposición del contenido hasta agotarlo y que, de esa manera, propenda al surgimiento de nuevas preguntas que nos hagan repensar nuestro presente histórico. Es, por eso, trascendental retomar la obra hegeliana como un legado inconmensurable para nuestras nuevas exigencias.

En definitiva, la esencia de la *Filosofía del derecho* de Hegel es la aspiración de hallar la sociedad consciente *en sí y para sí* misma. La buena sociedad es, por tanto, aquella que fomenta la interiorización de la *Sittlichkeit* en los corazones y en el pensamiento de cada individualidad. Nuestra contemporaneidad nos anuncia la inviabilidad del sistema capitalista y su incompatibilidad con las promesas que marcaron su génesis; es momento de la humanidad libre y consciente de sí misma.

Bibliografía

- AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.
- , *Ciencia de la lógica*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013.
- , *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 2009.
- LEVÍN, P., *El capital tecnológico*, Catálogos, Buenos Aires, 1997.
- PINKARD, T., *Hegel, una biografía*, Acento, Madrid, 2001.
- TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge Philosophy Classics, Cambridge, 2015.