

LÓGICA DE LA IDEA Y COMPRENSIÓN ESPECULATIVA DEL ESTADO

ROMÁN CUARTANGO
Universidad de Barcelona

RESUMEN: La noción de «individuo especulativo» representa, para Hegel, la manera filosófica de aprehender el principio moderno del individuo, pero reservando para él una perspectiva ética, es decir, socialmente mediada.

PALABRAS CLAVE: individuo, estado, especulación, lógica, ética comunitaria.

The Logic of the Idea and a Speculative Understanding of the State

ABSTRACT: The notion of «speculative individual» represents, for Hegel, the philosophical way of apprehending the modern principle of the individual, but reserving for it an ethical perspective, i.e. socially mediated.

KEY WORDS: individual, state, speculation, logic, community ethics.

Un asunto central en la filosofía política moderna es el concerniente a la constitución de un orden social integrado por individuos, esto es: por seres humanos sueltos, separados, libres. La cuestión, expresada de otro modo, radica en proporcionar presencia a eso que, de suyo, se hurta y disgrega¹. Tal exigencia es *asumida* por Hegel, en el doble sentido de que la acepta, buscando al mismo tiempo otorgarle la forma de una comprensión no limitada. Para ello, se tornará imprescindible, en una consideración filosófica, distinguir entre el individuo tomado como el resto de un proceso de abstracción, que lo convertiría en el mejor ejemplo de una mera determinación del entendimiento, y el individuo-singular lógico, resultado de un proceso de mediaciones y, en ese sentido, una realidad concreta, embrión del mundo social en el que toma cuerpo el despliegue del espíritu objetivo.

Sin embargo, la pretendida superación de esa figura abstracta conlleva el peligro de que sea desatendido el aspecto principal de todo el asunto: la individualidad misma de los individuos. Esto es lo que puede suceder en el caso de Hegel. Hay que tener en cuenta que él concibe el espíritu objetivo como un sistema cuyo sentido proviene de su forma y no de algún impulso problemático (y contradictorio) de los sujetos individuales; estos se constituyen en tanto que tales al estructurarse de modo sistémico, dando lugar a una sociedad bien

¹ El rasgo a considerar de los individuos es, pues, su *individualidad*, ese aspecto de lo relativo al desempeño «individual» de roles (o de una palabra) que altera el sentido y transgrede las reglas, sometiénolas a modificación renovadora.

articulada, más parecida a un ente comunitario que a una simple yuxtaposición artificial y mecánica².

Lo anterior sobrevuela las críticas hegelianas a las nociones de contrato social o de constitución. Precisamente Hegel insiste, siempre que se ocupa de este tema, en que, cuando se formula la pregunta referente a quién debe hacer la constitución, eso supone que no existe ninguna o, lo que es lo mismo, «que sólo habría una simple *multitud* atomística de individuos» (Hegel 1993: § 273 obs.). Por el contrario, es fácil observar que el mundo social se presenta como ya constituido, y no disperso en esa multitud inconcebible («el concepto no tiene nada que ver con una multitud» (*ibídem*). O lo que es lo mismo: los individuos se encuentran ya siempre dispuestos como mundo social³, de acuerdo con el carácter sustancial de lo que Hegel denomina «la Idea», una estructura que no representa una simple figura mental sino la manifestación de la esencia efectiva (realizada) de la sociedad (precisamente como su constitución). Así, los individuos *parecen* ser medios para la realización de los fines racionales. Esta manera de ver las cosas se sustentaría, como ha señalado Dieter Henrich, en una suerte de «institucionalismo». De acuerdo con él, la voluntad individual únicamente se puede realizar libremente en un orden objetivo racional que comprende y subsume en sí aquella voluntad, pero sin que eso represente un extrañamiento (Henrich 1983: 31). A ello se debe el hecho de que el concepto de Estado (*ibíd.*: 35) aparezca como el verdadero sujeto de la teoría hegeliana del espíritu.

Sin embargo, no se trata de una concepción de pobres dimensiones, que se limite a situar al individuo en una simple dependencia respecto del orden institucional. Hegel insiste una y otra vez en que los individuos son fines en sí mismos, lo que significa que no puede haber ningún fin superior que prevalezca sobre ellos. Este principio-individuo fue, por una parte, la razón del hundimiento de la comunidad política antigua, y representa además el elemento irrenunciable para la construcción de una eticidad moderna. Dada esta controversia entre la perspectiva institucional y la acción de los individuos, no quedaría más remedio que apelar a la *astucia de la razón* para poder dar cuenta del fenómeno, aparentemente paradójico, de que la persistencia de los individuos en su particularidad no impide apreciar algo así como la realización de la Idea, de un fin último del espíritu. Pero la astucia de la razón no podría ser, hegelianamente,

² «La visión de que la subjetividad solamente puede tener realidad si las instituciones políticas y sociales son la realidad de su acción conforme a su mismidad, significa, por una parte, que el Estado y la sociedad presuponen la moralidad y la intención del individuo autónomo en su disposición de hacer de lo universal su propia casa (...). Del mismo modo, ello implica que la libertad de ser uno mismo, de la intención, de la consciencia moral, y así la vida ética de los libres, pueden tener existencia y realidad solamente si las instituciones les son adecuadas». (RITTER 1989: 168).

³ Cf. HEGEL 1993: § 156 Z: «El espíritu tiene realidad efectiva, y sus accidentes son los individuos. En lo ético (beim Sittlichen) son siempre posibles, pues, solo dos puntos de vista: que se parta de la substancialidad o que se proceda atomísticamente y se vaya ascendiendo desde la individualidad como base. Este último punto de vista es carente de espíritu, porque únicamente conduce a una composición; pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal».

interpretada como una potencia que domine el entendimiento humano hasta el punto de transformar a los hombres en peleles, puesto que se trata únicamente de un instrumento teórico empleado para comprender cómo los fines particulares contrapuestos se transforman de algún modo en fin universal. En todo caso, no es un mecanismo que anule la libertad humana. Y, no obstante, esta suele ser la interpretación más común: que la razón maneja a los individuos, que se encuentra entre ellos como un agente emboscado que «mueve los hilos».

Ahora bien, los comentarios anteriores no evitan la objeción que se aferra a la idea de que la única posible autodeterminación del individuo se tiene que producir a través de su identidad, simple e inmediata, con el espíritu. Así, Tugendhat (1993) afirma que Hegel no admite la posibilidad de que se produzca una relación crítica del individuo con la comunidad o con el Estado que se base en un comportarse responsable, es decir, en la capacidad para regular las propias acciones mediante la referencia a la verdad (una verdad entendida como pauta de control y no como simple realización de la Idea a la manera hegeliana). De ese modo, las leyes tendrían una autoridad absoluta sobre la conducta del individuo. Esto es lo que se expresaría de modo sistémico mediante la *Aufhebung* de la moralidad en la eticidad: la conciencia moral privada del individuo basada en la reflexión daría paso a una confianza simple y compacta.

Para quienes presentan objeciones similares a las de Tugendhat, el sistema hegeliano sería incapaz de satisfacer la exigencia de libertad. Puesto que el Estado constituye la verdad de la voluntad libre, la única salida posible para esta, si no quiere persistir en una posición subjetiva, arbitraria y unilateral, consiste en someterse. De ese modo, la negatividad característica de la instancia individual (la desafección y la distancia crítica sin las que la individualidad no puede explicarse) queda sistemáticamente absorbida en lo afirmativo (el reconocimiento y la aceptación del orden político); el desorden individual representaría únicamente un paso para la confirmación del orden.

Evidentemente, el significado (especulativo) del concepto de «*Aufhebung*» es lo que se encontraría aquí en litigio. La estrategia de los «hegelianos» para enfrentar estas objeciones ha consistido básicamente en mostrar cuál es la manera especial que Hegel tiene de concebir el Estado. Refiriéndose al tránsito mencionado, Ritter había hecho ya el siguiente comentario: «Cuando se atribuye a la filosofía de Hegel desconsideración del individuo, divinización del Estado, ello se debe en último término a que superar no es comprendido como «conservar» y así el Estado, por estar al final, aparece como negación y eliminación del comienzo» (Ritter 1989: 146). En efecto, su existencia no es una cualquiera —no se trata de un objeto entre los objetos que pueblan el mundo social—, sino que a él le corresponde una realidad lógica y sistémica que se encuentra revestida de especiales caracteres. En tanto que espíritu objetivado, significa mucho más que una cosa. En su caso no vale, por tanto, la manera de concebir que es empleada para la caracterización y determinación de las meras cosas. Lo que ha de ser pensado —esto es (para Hegel): aprehendido de una manera especial— es cierto aspecto de la realidad que no se encuentra inmediatamente dado. Más aún: el trabajo del pensamiento, en la medida en que

ayuda a destacar ciertos aspectos, se hace uno con el desarrollo de la cosa misma que constituye su correlato. En la terminología hegeliana, lo que se exige a la filosofía es que piense en ideas, no mediante meros conceptos —»*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*» (Tesis de habilitación n° 6). O dicho de otra manera: que haga frente a su objeto, sea una determinación lógica, una institución o una figura de la realidad, desde un punto de vista que permita la manifestación misma de cierto aspecto insoslayable de su asunto. Ese aspecto es la Idea, y el punto de vista requerido para hacerlo posible constituye la especulación. Entonces, la filosofía tiene que ser especulativa para convertirse en despliegue o fenómeno de la Idea.

Consecuencia de lo anterior es que una realidad conceptualmente⁴ apprehendida no se determina de un modo limitado, mediante una simple negación, sino de un modo lógico-especulativo, es decir, en la forma de un movimiento categorial⁵ que pone también en juego, y conduce a su efectivo cumplimiento, los presupuestos y conexiones inferenciales sin los que no habría propiamente determinación.

Al adoptar un punto de vista especulativo —piensa Hegel—, oposiciones como la señalada entre el derecho de la individualidad y la exigencia del Estado pueden ser apreciadas de tal manera que ciertos aspectos fundamentales de la cuestión tomen un relieve especial. Por ejemplo: que, lejos de representar un simple aparato de dominio, la estructura estatal pueda ser vista como la realidad efectiva de la sustancia ética. Dicho saber es lo que la filosofía especulativa deduce y, al mismo tiempo, la exigencia que ella propone a cualquier consideración no unilateral del asunto en cuestión.

Los conceptos especulativos, de manera diferente a lo que sucede con las determinaciones del entendimiento (que distinguen y fijan lo distinto), se hallan inferencialmente articulados. Dicha articulación representa un aspecto básico de lo que es un concepto: este, cuando se da realidad, cuando lleva a efecto sus implicaciones, se manifiesta como Idea. En ese sentido, el Estado representa la *verdad inferencialista* del derecho —o de la voluntad libre que constituye su sustancia, ya que «el derecho es el reino de la libertad realizada» (Hegel 1993: § 4). ¿Se trata entonces de un teorema que debiera ser demostrado? Ciertamente, parece que el Estado requiere demostración: su existencia no es inmediata, y su necesidad no es apreciable a primera vista (a la «vista» del entendimiento). La *Lógica* proporciona una prueba de la necesidad y verdad del proceder

⁴ De hecho, «Idea» significa que los «conceptos» intervinientes forman parte de una noción comprensiva cuya estructura dinámica (una suerte de totalidad lógico-dialéctica) es lo que se denomina así.

⁵ Lo lógico es una totalidad en movimiento que tiene tres lados o momentos: «α) *el abstracto o del entendimiento*, β) *el dialéctico o negativo-racional*, γ) *el especulativo o positivo-racional*». (Hegel 1997: § 79). Lo anterior significa: 1) que entendimiento y razón son momentos que se encuentran enlazados, al menos desde una cierta consideración, la especulativa; 2) que, además, la oposición, lo dialéctico, lo negativo, constituye también un momento del despliegue completo de la cosa a concebir, así como de la concepción misma; 3) que el movimiento mencionado tiene un resultado, que no es otro que un concepto especulativo o, de manera desarrollada, la Idea.

dialéctico que hace posible entender el Estado en la forma de un universal concreto que comprende lo otro de sí, la singularidad. Pero, además, esta ya no aparece entonces como simple interés particular contrapuesto a otro interés; se presenta como eticidad o voluntad realizada (en y para sí libre)⁶.

«El Estado es la realidad efectiva de la Idea ética» (Hegel 1993: § 257). La comprensión de este enunciado reclama, como decimos, algo más que mero entendimiento. Exige un modo de concebir que valide la identidad de lo que, de entrada, aparece como separado y contrapuesto. La perspectiva especulativa proporciona, así, los instrumentos conceptuales necesarios para que las instituciones políticas puedan ser pensadas con la profundidad y complejidad correspondiente a las ideas.

De acuerdo con la lógica subyacente a una concepción del mundo social realizada a base de simples determinaciones del entendimiento, lo que se percibe es esa separación insuperable entre lo individual y lo universal generadora de paradojas como la de la *insociable sociabilidad* kantiana. Pero el Estado tiene que ser pensado como concepto (*Begriff*), es decir, no como una simple consideración externa (a la cosa misma) sino como una reflexión que se *autoelimina* en tanto que tal y renace bajo una nueva forma más comprehensiva. La constitución del Estado, entendida como reflexión absoluta, en la que los momentos quedan asumidos (eliminados-conservados), se convierte en el punto decisivo. Pero, como hemos visto, también lo es el significado de este «eliminado-conservado»: ¿hasta qué punto lo individual debe ser eliminado y en qué sentido debe entenderse como conservado?

Bajo la perspectiva de la que hablamos, la cuestión del Estado se convierte en el asunto de la constitución especulativa (o la cuestión del Estado especulativo). De lo que se trata es de la Idea del derecho, y esta no es, como decimos, una simple determinación, sino el desarrollo de un proceso de hundimiento de las determinaciones separadas y contrapuestas —subjetivo-objetivo, individuo-sociedad, etc.— que da como resultado un concepto que incluye esas oposiciones como asumidas y que, además, se concreta como realización de la sustancia ética misma: de la voluntad libre. En tanto que Idea, no puede ser pensado ya como el *artefacto* que reúne problemáticamente diversos intereses y apenas sí los integra (como sucede en el caso de un Estado pensado bajo las condiciones del entendimiento limitado, un Estado *verständlich*). Y en esa medida, la cuestión de la realidad (*Wirklichkeit*) de lo político se desplaza de lugar. Lo que está en juego, entonces, es la realización de la Idea y su constitución política: el trabajo del concepto que conlleva una reflexión de la reflexión.

En un cierto sentido, que puede extraerse de la propia estructuración hegeliana de la *Filosofía del Derecho*, el Estado aparece junto a la sociedad civil, se opone a ella o al menos, como se ha dicho, interfiere en sus asuntos, etc. Pero

⁶ No obstante, aun cuando el Estado sea algo a lo que se llega por demostración, Hegel insiste en que se trata al mismo tiempo del suelo sobre el que tiene lugar todo movimiento especulativo, ya que él proporciona las condiciones adecuadas para el despliegue del espíritu. Únicamente en una comunidad político-social convenientemente desarrollada la *politeia* puede convertirse en un tema.

lo que Hegel está pretendiendo es hacer plausible (fundamentar) un punto de vista bajo el cual esas existencias contiguas pueden ser apreciadas como el proceso de advenimiento hacia sí misma —la efectuación *ideal* de su concepto— de la sustancia subjetiva, es decir, de la eticidad; movimiento que se inicia en la inmediatez familiar, pasa por la negación en la sociedad civil y llega, a través de la negación de esta negación, hasta la figura del Estado⁷. Así, frente al *Estado especulativo*, la sociedad civil representaría aún la figura del «*Estado exterior, Estado de necesidad y de entendimiento*» (Hegel 1993: § 183). Es, pues, la sustancia misma lo que se desarrolla aquí, por lo tanto la voluntad en una de sus versiones, y no algo carente de espíritu, un simple artefacto.

Como decimos, únicamente la perspectiva mencionada hace posible apreciar el entrelazamiento lógico (categorial) y ontológico (etapas del movimiento de la sustancia). El Estado representa tanto el resultado del desarrollo de la idea ética cuanto el asiento real de la eticidad (Hegel 1993: § 256). De la *Logik* proviene la noción de una circularidad conceptual que hace posible la captación de un movimiento de la fundamentación en dos sentidos en cierto modo convergentes: la *Gründung* (el avance «deductivo») y la *Begründung* (el acto por medio del cual se proporciona un suelo categorial sobre el que puede realizarse la *Aufhebung* de lo contradictorio y depositarse la verdad del impulso dialéctico). Como se ha visto, el Estado, aun cuando tome la forma de una categoría que debe ser deducida, constituye asimismo el principio de fundamentación significativa del proceso que lo deduce. Expresa, pues, la actividad de lo temáticamente *supuesto*, de la sustancia, cuya lógica se expande como el *lugar* del concepto tal como lo entiende Hegel. Todo ello se va determinando en un complejo *devenir hacia sí* (Guzzoni 1963) lógico y, al mismo tiempo, espiritual o histórico, puesto que concebido y realizado. Su forma científica no puede, por tanto, ser otra que la de una «sustancia-sujeto», dinámica, espiritual.

Concebir *adecuadamente* el Estado como la realidad de la idea ética requiere explicitar la «forma lógica» que anima el enunciado al que se ha hecho referencia más arriba: que al Estado, en tanto que *manifestación* de la idea ética, le corresponde la nevadura compleja del orden determinativo de la esfera lógica del concepto (*Begriffsdenken*), i.e., que no se trata de un simple fenómeno, de una *aparencia* reflexiva (*Erscheinung*), como sería característico del determinar de la esencia (*Wesensdenken*), más conveniente para la sociedad civil (en cierto modo también una *especie de* organización política, pero a fin de cuentas únicamente una forma de la reflexión).

Lo anterior no significa sino comprender la voluntad como un universal que se despliega en la forma de una estructura lógico-inferencial. Esta consta de tres capas entrelazadas: la más profunda corresponde al concepto. La segunda está compuesta por la autoconciencia del individuo, así como por el saber que este tiene sobre su libertad. Y la tercera constituye el plano ético: las

⁷ «...el desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado es la demostración científica del concepto de Estado» (HEGEL 1993: § 256, obs.).

instituciones inmediatas (familiares), sociales y políticas que aparecen como configuraciones de la voluntad libre (Hegel 1993: § 32).

Desde el punto de vista especulativo, el individuo presupone ya siempre una totalidad ética. Pero una mirada de corto alcance se muestra incapaz de percibirlo. Se tiende a pensar entonces que no solo la posición global sino también la «dependencia» de la lógica especulativa afectan negativamente a la concepción política hegeliana, puesto que cargarían sobre los hombros del individuo un peso «totalitario» y, aún más importante, *metafísico*. Sin embargo, lo único que Hegel pretende es proporcionar un punto de vista que haga posible integrar a los sujetos particulares, teniendo en cuenta el río profundo de posibilidades en cuyo curso aquellos se encuentran involucrados. En definitiva: mostrar lo que *verdaderamente es* el mundo social moderno.

La clave, como decimos, radica en tomar la *individualidad especulativa* (Hegel 1993: § 7, obs.) como base para la comprensión del *Estado especulativo*. Ambas instancias presuponen el movimiento del concepto, es decir, lo lógico de la lógica y su resultado experiencial y categorial. En el caso de la voluntad libre, dicha dinámica conduce necesariamente a superar la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo, de manera que los fines propios (el querer) logren darse una determinación efectivamente real, pero sin que la subjetividad se extravíe; como indica Hegel (1993: § 28): que sea capaz de permanecer a la vez *cabe sí* en la objetividad. ¿Qué significa esto? Que la objetivación de la subjetividad (individual) en el Estado no puede consistir en su *anulación*, sino que, antes bien, debe verse preservada y aun promovida (no otra cosa significa la *Aufhebung*). Esto último únicamente se logrará si aquella puede comportarse como tal, manteniendo su derecho de decisión e intervención, incluso su negatividad. La constitución del Estado debe reflejar, así, este carácter subjetivo, y no anquilosarse después de precipitar en una entidad compacta y, en la misma medida, finita (en tanto que Idea se trata, por el contrario, de un ser *infinito*, una *entelequia*).

Con todo, esta manera de presentar las cosas no se halla exenta de dificultades. Es cierto que la Idea se individualiza, lo que se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que la defensa hegeliana de la monarquía se encuentre relacionada con la necesidad de que la decisión ejecutiva sea individual y, por lo tanto, se encarne en un individuo; asimismo, el Estado es considerado como un individuo que toma partido en la contraposición de intereses que representa la escena internacional. Sin embargo, el singular especulativo, en la medida en que, al tratarse de un concreto, le corresponde también una determinación universal, aparece inevitablemente como una realidad de la que se ha eliminado (y no mediante *Aufhebung*) precisamente la *individualidad*. Esta última (el «factor humano», que desarregla el mundo arreglado) significa la absolutez propia de la variación realizativa imprescindible de todo orden, la particularidad característica del jugador en su *idiocia* —en su salirse de la regla—, la *no identidad* que un sistema precisa para no terminar padeciendo una esclerosis que lo conduzca al colapso. Hay mucho de impredecible en ello. Por el contrario, el individuo entendido como singular lógico se convierte en un objeto manejable por el pensamiento.

A esta categoría lógico-especulativa le corresponde la forma del concepto, lo que significa que debe ser vista como un momento de una estructura mayor integrada por la universalidad, la particularidad y la propia individualidad (singularidad: *Einzelheit*) (Hegel 1981: 32). El movimiento que encadena los tres elementos es el siguiente. Para determinarse, lo universal debe poner su propia negación. Así se producen significados particulares a partir de su propio principio, y entonces el concepto es pensado como *particularidad*. Este movimiento de autodeterminación constituye, además, el carácter autoconsciente y autoproducente del concepto puro. Pero, de acuerdo con las condiciones de la lógica especulativa, la negatividad anterior tiene que ser negada a su vez. Al aprehender la *Aufhebung* de lo universal y particular contrapuestos, se alcanza ya la perspectiva de la «individualidad» (singularidad). De esta manera, no se trata de una tercera determinación al lado de las dos anteriores, sino de la unidad especulativa resultante de la actividad productiva del concepto puro, que se conserva como universalidad en sus particularizaciones (Quante 2011: 163).

De acuerdo con lo anterior, resulta imprescindible concebir la individualidad como el concepto efectuado. Pero tal cosa plantea grandes dificultades teóricas (que no pueden ser abordadas en este escrito), referentes a si aquella, al ser entendida como momento del desarrollo lógico-especulativo, ya no tiene que ver con la individualidad del acontecer, la interpretación o el juego, es decir, con una que no se deja encuadrar en el sistema deductivo de carácter conceptual y a la que, de acuerdo con ello, le convendrían más bien los rasgos problemáticos de la «despresencia». De ahí que hayamos opuesto individuo y singular lógico como dos lecturas posibles de la «*Einzelheit*» hegeliana. La cuestión persistente es, por tanto, la de si el individuo moderno pertenece a la categoría de lo pensable (predecible) o a la de lo impensable.

Y lo cierto es que el impulso disolvente resulta especialmente fuerte en la época moderna. Hegel parte de ese hecho. Cabría preguntar, entonces, ¿qué es lo que lleva en su seno el mundo moderno y qué aparece simplemente como su existencia inmediata?; y podría contestarse con cierta rapidez: una comunidad política (cuyo modelo lejano sería la *polis*) y una sociedad dispersa. A esto le corresponde, por lo que se refiere a la forma lógica, la voluntad en y para sí libre o autodeterminante y la simple voluntad separada. La sociedad dispersa *se compone* de individuos enfrentados en sus intereses y conectados negativamente mediante sus necesidades. Sin embargo, se echa de menos una verdadera composición que transforme al «hombre solo» —der *Bürger als bourgeois* (Hegel 1983: § 190 obs.)— en un ciudadano real.

En la época de Tubinga, el joven Hegel y sus compañeros Hölderlin y Schelling habían señalado que el Estado se había convertido en un engranaje mecánico. Carecía de idea y, como consecuencia de ello, también de una configuración orgánica; así que la sociedad debía presentar inevitablemente el aspecto de una yuxtaposición —o, en realidad, un enfrentamiento— de intereses que parecían tener en vilo, al borde del abismo, a la estructura entera. Su *forma lógica* se expresa en el *mercado*, lugar de satisfacción de las necesidades individuales. Y puesto que el Estado no se adecua a fin, resulta algo extraño,

cuasi-natural, desmesurado. Si la voluntad es la facultad de actuar de acuerdo con fines, podría decirse que aquí ella representa la «sustancia ausente».

Falto de idea, el Estado significa una desnuda regla que no puede ser legitimada en su legalidad como una suerte de acto libre. Incluso la ley, ante la cual todos las personas reciben igual trato, se muestra a fin de cuentas como un monstruo devorador de hombres. De ahí que el Hegel del *Más antiguo programa* no solo defienda la necesidad de la desaparición del Estado, sino que se sume a las filas de un comunitarismo de carácter mitológico, no estatista, cuasi anarquista. En todo caso, se muestran aquí divergencias con el Hegel maduro, presunto defensor del Estado corporativo, así como una cierta convergencia con el Hegel (asimismo supuestamente) antiliberal.

Ahora bien, como venimos diciendo, solo la consideración del aspecto especulativo hace posible combinar los puntos de vida de la sociedad y de la comunidad, i.e., de una estructura concebida a partir del principio irrenunciable del individuo, pero que incluya las modificaciones reclamadas por las críticas al carácter mecánico de la sociedad moderna. El proyecto de transformación *ideal* de la sociedad-artefacto fue pensado como el desarrollo, a partir de sí misma, de la propia realidad desencajada, que refleja el proceso de realización de la Idea. Dicho proceso tiene como sujeto, y a la vez como sustancia —es decir: como protagonista y como suelo—, esa institución inicialmente rechazada precisamente porque «no hay idea del Estado». Hegel habría encontrado la manera de pensar la realidad efectiva —la sociedad moderna— sobre el fondo del concepto que le convenía a esta, haciéndose cargo así de su verdadera esencia. Todo ello significa que la realidad compareciente, aun cuando parezca inarticulada o abstracta, también apunta a una idea, pues en ella la razón puede encontrar un principio. No obstante, dadas las circunstancias, este último solo puede ser apreciado como estado de necesidad, es decir, como carencia. Toda realidad resulta *ideal*, puesto que remite a una idea. Pero la idealidad se manifiesta negativamente, es decir, en la forma del conflicto y la confusión. Cuando esta constelación de fuerzas es abordada convenientemente, dicho conflicto se resuelve mediante el propio *método dialéctico de la cosa misma*.

A pesar de ello, también ha de tenerse en cuenta que la inquietud que embarca necesariamente a esa realidad desencajada no solo impulsa el movimiento de lo lógico, sino que se encuentra asimismo en el origen de la historia. De ahí que, aunque esta haya de ocuparse preferentemente de los intereses individuales, de las necesidades y las pasiones de los hombres particulares, deba hacerlo con la vista puesta en el concepto, pues sin este resulta imposible aprehender por completo la realidad. Por eso insiste Hegel en que la dinámica histórica consta de estos dos momentos: 1) la Idea, y 2) las pasiones humanas. Los intereses y las inclinaciones constituyen el lado subjetivo, pero al mismo tiempo representan, como se ha dicho, el empuje y la actividad a través de los cuales logra su desarrollo la Idea. Lo anterior explica por qué sería conveniente entender que hay dos «sujetos» narrativos, el primero de los cuales (el especulativo) tiene sobre todo que ver —en Hegel, para escándalo de los historiadores—, con la sustancia espiritual. En la consideración rememorativa, el sujeto del proceso

(del que se predica como una experiencia unitaria todo el variado acontecer) no es otro que la Idea o el Estado. Y, sin embargo, la descripción de los sucesos históricos debe incluir necesariamente a los individuos y sus movimientos en cierto modo caóticos. En la particularidad, en la contraposición de intereses, apunta, como estado de necesidad, lo universal, la Idea.

La concreción de lo universal, de la subjetividad sustancial, no puede tener lugar más que mediante la constitución de un orden humano que reúna la necesidad y la libertad, la determinación y la voluntad, es decir, el Estado. Este representa, así, la *Aufhebung* del litigio entre determinación, ley y libertad, a las que integra en una realidad más comprehensiva. Encarna la eliminación de la unilateralidad característica de una voluntad meramente particular y, al mismo tiempo, la revitalización subjetiva de la realidad sustancial del derecho y de la ley. Constituye, pues, la forma adecuada de realización de la voluntad en y para sí, que al darse realidad objetiva no deja, sin embargo, de presentarse a la vez como actividad, saber de sí, espíritu, subjetividad, sino que entonces se configura *realmente* de tal manera. Mientras que la idea constituye lo interior y la voluntad subjetiva el principio activo, el Estado representa la vida ética efectiva y presente (la unidad de lo universal y de lo subjetivo). Precisamente por eso, para Hegel, los hombres solo entran en la historia cuando se presentan como miembros de un Estado. Este encarna, por tanto, el *verdadero* sujeto de la historia.

En todo caso, lo que tiene lugar históricamente es algo que, ya de siempre, sucede en la propia «vida» de la sustancia lógica (tal como la entiende Hegel). La Idea o, expresado de otra manera, el ámbito, lo lógico mismo, aquello de lo que va el asunto, soporte de la entera *Logik*, comparece también al final como una determinación lógica: *se concreta*. Esta perspectiva (ideal) es conveniente para el abordaje de la constitución política. Lo que Hegel está diciendo es que la voluntad autodeterminante encuentra su significado en el Estado, puesto que únicamente como tal puede concretarse la Idea que le subyace. Desde la perspectiva absoluta (o de la Idea), el espíritu, la voluntad, adquiere existencia y realidad efectiva como constitución política. En la sociedad civil, aún resulta unilateral, un simple individuo inmerso en el sistema de necesidades. Y si el Estado no representa la simple suspensión de la dialéctica que afecta a la sociedad civil, sino su *Aufhebung*, ello significa que en él son asumidas las diferencias o, lo que es lo mismo, las distintas personalidades. Que sea necesario hablar, lógicamente, de un concreto, significa pues que, en el seno de la afirmación positiva, no solo impera la identidad indiferenciada, sino que hay también forma y determinación o, lo que es lo mismo, negatividad y distancia.

El Estado, entendido como idea espiritual, es aquello hacia lo que se encamina, en su proceso de formación, la subjetividad libre. Pero, puesto que esta únicamente puede llegar a un desarrollo pleno en el seno de aquel, por fuerza ha de presuponerlo. De lo anterior se sigue que la historia deba tenerlo como sujeto. Precisamente por ello no puede tratarse de una simple idea (una determinación corriente), sino que constituye también una realidad efectiva y, de ese modo, se encuentra sometido a las condiciones que imponen el tiempo y

el lugar. Así pues, el concepto de Estado se hace presente como pluralidad de Estados, como concurrencia y enfrentamiento, como conflicto y guerra, y este mundo precipita en la historia universal.

Después de todo, la tesis de la sustancialidad del Estado se deja interpretar de dos maneras diferentes: o como imposición de un suprasujeto negador de la individualidad o como un obrar y hacerse efectiva (*Verwirklichung*) la individualidad misma. De este modo, el adecuado concepto de la voluntad autode-terminante nos hace comprender que el sentido separado de la individualidad resulta insostenible, que la comunidad es un componente esencial del propio individuo social; la yoidad del *yo* reside en la comunidad de reconocimiento. El individuo constituye una totalidad ética. Pero ese su ser no presenta, de entrada, más rasgos que aquellos característicos de un algo inmediato y contrapuesto a otros algo(s). No obstante, la reflexión del individuo (la afirmación de su *Selbst*) presupone una esencia (social) que reclama ser puesta como fundamento, lo que significa que debe revocar el carácter de algo que simplemente está ahí (*este* enfrentado a...). Es decir: aquella esencia tiene que darse existencia propia, en la forma de *ser-puesto* (unidad de ser y reflexión), de tal manera que su carácter intersubjetivo-espiritual logre comparecer. Entonces, el ser del individuo ya no se presentará como una realidad cualquiera —mero *Dasein*—; y, en tanto que unidad de apariencia y esencia, habrá adquirido una efectividad mayor que la propia de lo simplemente *ideal*. Se habrá convertido en concepto plenamente real, eficaz y efectivo, que se manifiesta como constitución política.

La eticidad representaría, por tanto, la verdad —en el sentido lógico-experiencial hegeliano— no solo de las etapas anteriores del espíritu objetivo, sino también de la voluntad en y para sí libre; su ponerse por obra. Y de esa manera encarnaría *a fortiori* la verdad del sujeto moderno. La verdad, pues, de su carácter individual, ya que el individuo solo puede ser pensado en una totalidad ética; de otra forma, resulta únicamente un determinar negativo. Hay que tener en cuenta que cada concepto resultante en el orden lógico representa la verdad de la dialéctica (de la reflexión) que lo ha producido. Con ello ha tenido lugar un «irse al fundamento» de los términos enfrentados, así como un surgir de la unidad de esa contraposición.

De acuerdo con la lógica sistémica, el paso cuya necesidad parece venir de suyo es, como estamos viendo, este que conduce de la sociedad civil al Estado. De él depende la superación de la sociedad inarticulada, pero también en él se concentran los problemas referentes a la «succión» de la vitalidad social —y, por consiguiente, de los individuos— por parte de la estructura estatal (el planteamiento de los resquemores liberales ante un Estado constituido como la encarnación de una idea de bien que se les termina imponiendo a los sujetos individuales). Siempre cabe cuestionar la «naturalidad» con que la lógica tiene que ser vista como cumpliéndose en el ámbito del espíritu objetivo: ¿y si el individuo (al menos en ese su aspecto de individualidad disolvente) no fuera esencialmente Estado esotérico o implícita totalidad ética, sino un mero estar ahí de consistencia precaria o apenas estable?, ¿y si no es capaz de realizarse en

el Estado, en esa suerte de compacta existencia comunitaria que representa el patriotismo republicano y tiende a persistir como un sujeto liberal?⁸

En ocasiones, se ha llamado la atención sobre la problemática del paso lógico que conduce al Estado. Es decir: parece que sería la necesidad de que haya un lugar para el tercer momento del proceder lógico-dialéctico, la negación de la negación, lo que obliga a Hegel a «formarse un concepto limitado («abstracto» en el sentido del propio Hegel) de la sociedad civil» (Martínez Marzoa 2008: 11). Esta se presenta entonces como el espacio de las necesidades, en el que impera una negatividad que hace inviable la realización de un principio orgánico.

Aparte de las objeciones que puedan ser hechas a la idea misma de una «negación de la negación», que no abordaremos aquí, lo que se ve sometido a litigio es 1) si la sociedad civil debe ser efectivamente considerada como una contraposición disolvente, 2) si, a consecuencia de ello, resulta incapaz de articularse por sí misma, estableciendo contrapesos y controles a los desmanes que acontecen en la topología del sistema de necesidades, (el «maldito» mercado), 3) si eliminar la contraposición no traerá consigo la pérdida de los impulsos innovadores provenientes justamente del conflicto entre diversos intereses individuales. Tal vez el Estado (mínimo) liberal —la sociedad civil articulada por sí misma— podría satisfacer la exigencia lógica de la Idea (y, por ende, de la voluntad en y para sí libre), pero sin negar la *individualidad*.

Pero esto último constituye ya un logro del propio Estado hegeliano: en tanto que *Aufhebung* y no simple anulación de la sociedad civil, aquel recupera y hace productivos sus impulsos negativos, con lo que se convierte en el verdadero suelo nutritivo de la individualidad⁹. La cuestión es en qué medida. Marx criticará que no se trata de otra cosa que de la continuación de las relaciones (de dominio) propias de la sociedad civil en la esfera política. El problema es si la condición del surgimiento de una comunidad, de un nosotros, exige siempre dejar atrás cierto carácter de la individualidad en el que se apoya la vida misma de lo social. Con todo, permanece una inquietud que podría formularse así:

⁸ Como señala Siep (1982: 276), al menos en «tiempos normales», un lado de mi libertad consiste en saberme como no sometido a una voluntad que se contraponga a mis intereses en tanto que miembro de una familia, que propietario, que industrial, etc.

⁹ La expresión desarrollada de esta operación lógica se muestra en la estructura silogística estatal: »Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos: 1) El *singular* (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), como lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades de la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. —Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización». (HEGEL 1997: § 198 obs.).

¿acaso la sociedad no genera un «nosotros», si bien contingente e historicista, y por ello, a la postre, mucho más dialéctico? Según Hegel, la sociedad civil representa la Idea perdida en la particularidad —se ha desunido en la separación de lo interior y lo exterior (Hegel 1993: § 229)—; «interno» y «externo» son determinaciones fundamentales de la lógica de la reflexión. La oposición entre esencia y ser constituye una relación que da lugar a determinaciones reflexivas independientes y que concurren como igualmente originarias. De esa forma, la universalidad enfrentada a la particularidad se rebaja, ella misma, a particularidad (*ibid.* § 184). Y en tanto que sistema de las determinaciones de la reflexión, se trata de una suerte de «eticidad perdida en sus extremos» (*ibid.* § 184).

En todo caso, también aquí parece haber un hilo suelto del que cabe tirar. De acuerdo con nuestro autor, el derecho representa la libertad en cuanto Idea (*ibid.* §29), es decir, una potencia que se desarrolla y toma existencia presente, singularización concreta, como concepto pleno del Estado. Este encarna, por tanto, la forma desarrollada de la libertad: su *Verwirklichung* (haberse puesto por obra y tener efectos) y también su *Realisierung* (haberse dotado de una cualidad determinada y positiva). Pues de esto se trata; a saber: de que la pura singularidad, entendida como productividad infinita, deje de hallarse encerrada en la abstracción; o, de igual manera, que ya no permanezca separada de todo lo que la constituiría en realidad y, así, llegue a ser «verdadera libertad, una en la que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal...» (Hegel 1997: § 469 obs.)¹⁰. La constitución tiene que garantizar precisamente la unidad de dos principios heterogéneos: la *particularidad* y la universalidad.

No obstante, desde la perspectiva absoluta, el Estado no representa la etapa final. Aunque concreción de la Idea, el movimiento no se detiene en él —lo que sería contradictorio con la concepción lógica misma—, sino que él se presenta a su vez como un momento particularizante en la escena internacional y en la historia universal. Dicha particularización muestra cierta disfuncionalidad entre lo que el Estado es como individuo y lo que la Idea de Estado reclama; se plantea de nuevo una contraposición que provoca el hundimiento de sus extremos. Ello hace hegelianamente posible pensarlo (en una suerte de utopía postestatal, cual era el caso en los jóvenes idealistas de Tubinga) como lo que la

¹⁰ Para Hegel, ninguna idea circula con tanta inconsciencia como la de la libertad. Pero se trata en realidad solo del concepto abstracto de la libertad que está siendo para sí. Esta idea no la tuvieron ni los griegos ni los romanos: ni Platón ni Aristóteles ni los estoicos (que solo sabían que el individuo es efectivamente libre por nacimiento). «Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo, *en cuanto tal tiene* un valor *infinito* por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior; esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la *existencia mundana*, como sustancia del estado, de la familia, etc. (...) Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no por que la *tienen*, sino porque lo *son*» (HEGEL 1997: § 482 obs.).

reflexión siempre deja atrás (la comunidad perdida) y que si no es convenientemente recuperado en una reflexión absoluta¹¹ (la aniquilación de la reflexión primera) amenaza con convertirse en un mero ideal (un *Sollen*). La reflexión autosuprimida da lugar al concepto como sujeto efectivo y, más tarde, a la Idea absoluta. ¿Y acaso, en el ámbito de la Idea, no tiene toda realidad que presentar una apariencia ideal, afectada incluso por un cierto desvanecimiento de su consistencia, de su constitución?

Bajo esta perspectiva el Estado tampoco constituye toda la verdad¹², puesto que no representa la última instancia..., ni tiene la última palabra. Hay que tener en cuenta que, de acuerdo con el orden sistémico, a la esfera del espíritu objetivo le sigue aún la del espíritu absoluto. Este puede ser concebido precisamente como el lugar para cualquier evaluación de lo existente, en la forma de una vuelta en sí espiritual que deja de lado los puntos de vista —que ahora son percibidos como unilaterales— de la interioridad y de la exterioridad, es decir: de la mera conciencia y de la simple afirmación de, o entrega a, la realidad ya constituida. Pese a todo, lo anterior no es suficiente para disipar del todo la sombra escéptica que pende sobre el sistema hegeliano y su concepción de la verdad. Tal duda podría ser formulada como sigue: ¿podría servir el espíritu absoluto de instancia crítica?, ¿no representaría, por el contrario, la forma más exuberante de un constatar y asentir? ¿Cabe la posibilidad de situar —lógicamente hablando— a un sujeto-individuo desafecto en la posición del espíritu absoluto, o eso resulta impensable y contradictorio? Es cierto que comprender desde el punto de vista absoluto significa aceptar la identidad del sistema; por ejemplo, que el individuo *realiza su ser* como Estado. ¿Pero no sería cierto también que, en la medida en que se evalúe esa identidad, el pensar se ve forzado a tomar distancia con respecto a la verdad establecida?

Hegel concibe la realidad política —del mismo modo que la lógica— en la forma de un proceso cuyo comienzo tiene que mostrarse como el principio. Esto significa que el contenido debe tender —o está tendiendo (dialécticamente)— a la verdad, y lo hace al verse involucrado en una reflexión cuyo resultado habrá de ser su propio concepto. En el comienzo, este únicamente se encuentra apuntado como algo inmediato, y a causa de ello su desarrollo reclama un proceso histórico-inmanente que constituye *lo lógico*. En el caso especial de la política (o del derecho), se trata de que la voluntad inmediata se presente por sí misma, se exhiba, como Estado, historia universal e Idea absoluta. Es cierto que, para ello, debe desenvolverse de acuerdo con lo que parecen las condiciones de un programa genético en el que la reflexión es absoluta y la historia, que acontece y se narra, resulta al final una *falsa* historia en la que no cabe sino un lugar limitado para lo accidental. Algo similar sucede con el Estado. Este se ve

¹¹ «...sólo puede haber absoluto si la reflexión misma tiene el carácter de absoluto» (MARTÍNEZ MARZOA 1995: 36).

¹² La verdad *schlechthin* en el sentido que tiene esta adjetivación en Theunissen (1980). Él distingue, por lo que respecta a las categorías lógicas, entre una verdad *sobre* («über») las determinaciones anteriores y una verdad *sin más* («schlechthin»), propia del punto de vista total.

sometido a las vicisitudes de una historia que, en la medida en que es concebida como *universal*, tiene poco de *historia* (el invento de una *Weltgeschichte* proyecta de nuevo la sombra de lo ya prescrito sobre el desencaje característico de lo histórico-individual).

Hegel ha ideado un potente instrumento lógico-metafísico mediante el que logra concebir lo posible en lo real, entendiéndolo además como algo que no solo efectúa y obra (se resuelve como *wirklich*) sino que al mismo tiempo se concreta y singulariza. Pero tiene forzosamente que pagar un alto precio por su conquista: el desconocimiento, en último término, de la individualidad (histórica: que tiene mal encaje). De esa manera, queda como cuestión pendiente todo aquello que concierne a la constitución de lo individual. Él es capaz de pensar la esencia de la voluntad libre en la forma de constitución política; y ello representa un importante rendimiento, puesto que abre la posibilidad para un saber de los sujetos políticos. Sin embargo, otra cosa es comprender la individualidad de los individuos, así como su potencia de juego.

1. REFERENCIAS

- GUZZONI, U. (1963). *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Alber. Freiburg/München.
- HEGEL, G. W. F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik. Gesammelte Werke* 12. Meiner. Hamburg.
- HEGEL, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias / Prodhufi.
- HEGEL, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*. Alianza. Madrid.
- HENRICH, D. (1983). «Vernunft in Verwirklichung». Introducción del editor de *Hegels Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Suhrkamp. Frankfurt, págs. 9-39.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1995), *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor. Madrid.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2008). *El concepto de lo civil*. Ediciones/metales pesados. Santiago de Chile.
- QUANTE, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Studien zu Hegel. Suhrkamp. Frankfurt.
- RITTER, J. (1989). «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, págs. 143-169.
- SIEP, L. (1982). «Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'». En: HENRICH, D./ HORSTMANN, R.-P. (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta. Stuttgart, págs. 255-276.
- THEUNISSEN, M. (1980). *Sein und Schein*. Suhrkamp. Frankfurt.
- TUGENDHAT, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid.