



# El «liberalismo dialéctico» de Hegel: hacia la «Aufhebung» del liberalismo clásico<sup>1</sup>

Arriola, Jonathan<sup>2</sup>  
*Universidad ORT Uruguay*

Diciembre de 2012

## **Abstract**

En el presente trabajo pretendemos abordar el polémico tema del liberalismo de Hegel. Nuestra tesis principal será que Hegel plantea un “nuevo” liberalismo que apunta tanto a superar como a conservar al liberalismo clásico. De allí que digamos que lo que intenta Hegel es una «Aufhebung» del liberalismo convencional. Dado que lo que lo distingue del liberalismo clásico es la introducción del método dialéctico, bautizamos a este liberalismo sui generis de Hegel como «liberalismo dialéctico». Para defender esta tesis, hemos estructurado el trabajo en cuatro partes. Una primera parte en donde exponemos las diversas lecturas que se han ensayado sobre la obra de Hegel. Una segunda que busca mostrar las diferencias conceptuales y metodológicas que el filósofo alemán exhibe con respecto al liberalismo clásico y que se propone superar –como son la visión individualista de la sociedad y la concepción negativa de la libertad-. Una tercera en la que explicitamos el contenido propiamente liberal del liberalismo dialéctico de Hegel. Y, por último, unas consideraciones finales en las que concluimos que el liberalismo dialéctico de Hegel es defensor de un individualismo atenuado, de una concepción positiva de la libertad y de una visión nacionalista moderada.

**Palabras claves:** Hegel. Liberalismo. Dialéctica. Teoría política.

Documento de Investigación, Nro. 85, Diciembre de 2012. Universidad ORT  
Uruguay. Facultad de Administración y Ciencias Sociales. ISSN 1688-6275

---

<sup>1</sup> Agradecemos especialmente al Dr. Thadeu Weber sin cuyas inspiradoras e iluminadoras clases sobre la obra de Hegel este trabajo no hubiera sido posible.

<sup>2</sup> Profesor Adjunto de Política Comparada en la Universidad ORT Uruguay. Licenciado en Estudios Internacionales por la Universidad ORT Uruguay y Maestrando en Filosofía Contemporánea por la Universidad de la República, Montevideo.

## **Abstract**

In this paper we try to approach the polemic topic concerning Hegel's liberalism. Our main thesis is that Hegel sets out a new kind of liberalism which aims to both overcome and preserve classical liberalism. Hence we say that what Hegel attempts is an «Aufhebung» of conventional liberalism. Since what distinguishes his liberalism from the classical one is the introduction of the dialectic method, we baptized this liberalism sui generis of Hegel as «dialectic liberalism». To defend our point, we have structured the paper in four sections. In the first one, we expose the different readings of Hegel's oeuvre. The second one seeks to show the conceptual and methodological differences that the German philosopher exhibits with respect to classical liberalism and which he tries to overcome – like the individualistic vision of society and the negative conception of liberty-. In the third one, we make explicit the properly liberal content of Hegel's dialectical liberalism. And lastly we have the final considerations where we conclude that Hegel's dialectic liberalism advocates for an attenuated individualism, for the positive conception of liberty and for a moderate nationalism.

Key words: Hegel. Liberalism. Dialectic. Political theory.

## Índice

1. Introducción.....	4
2. Sobre las diversas lecturas de Hegel.....	4
3. Hacia la «Aufhebung» del liberalismo clásico.....	8
a) El rechazo al individualismo .....	10
b) La concepción de la libertad de Hegel.....	14
4. El «liberalismo dialéctico» de Hegel.....	19
5. Consideraciones finales.....	24
6. Bibliografía.....	27

## 1. Introducción

En el presente trabajo pretendemos abordar el polémico tema del liberalismo de Hegel. Nuestra tesis principal será que, a diferencia de lo que defienden algunos autores, que leen al filósofo alemán o bien en clave liberal o bien en clave colectivista, Hegel inaugura una nueva corriente de pensamiento político, que trasciende los parámetros de esa aproximación dicotómica. En nuestra opinión, Hegel plantea un “nuevo” liberalismo que apunta tanto a superar como a conservar al liberalismo clásico. De allí que digamos que lo que intenta Hegel es, para ponerlo en sus propios términos, una «Aufhebung» del liberalismo convencional. Dado que lo que lo distingue del liberalismo clásico es la introducción del *método dialéctico*, bautizamos a este liberalismo *sui generis* de Hegel como «liberalismo dialéctico». Para defender nuestra tesis, hemos estructurado el trabajo en cuatro partes. Una primera parte en donde exponemos las diversas lecturas que se han ensayado sobre la obra de Hegel. Una segunda parte que busca mostrar las diferencias conceptuales y metodológicas que el filósofo alemán exhibe con respecto al liberalismo clásico y que se propone superar –como son la visión individualista de la sociedad y la concepción negativa de la libertad-. Una tercera parte en la que explicitamos el contenido propiamente liberal del “liberalismo dialéctico de Hegel”. Y por último, unas consideraciones finales que destacarán los puntos más importantes desarrollados a lo largo del cuerpo del trabajo.

## 2. Sobre las diversas lecturas de Hegel

Por su oscuridad, riqueza conceptual y extensión, desde el inicio, la obra de Hegel ha sido objeto de múltiples y hasta antagónicas interpretaciones. En lo tocante a su filosofía política, como bien pone de relieve H. Ottman en su *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel* (1977), se ha caracterizado a Hegel de diversas formas: «filósofo del Estado prusiano», «padre de Marx», «teórico del Estado Nación» y, entre otras más, «maestro del moderno Estado de Derecho» (Becchi, 1985, p. 125). Uno de los puntos que suscitó mayor rispidez entre los estudiosos de Hegel es el referido al liberalismo del autor. Mientras que algunos vieron en Hegel un pensador liberal, otros vieron en él un filósofo netamente antiliberal y conservador. En estos precisos términos lo presenta quien fuera uno de los primeros autores en hacer un estudio profundo sobre su obra. Hablamos de Rudolf Haym y de su *Hegel und seine Zeit* (1857) en donde se

retrata al planteamiento de Hegel como “the absolute formula to political conservatism.” (Wood, 1991, xxx). Pero quizás la lectura más crítica de la *Filosofía del Derecho* (1821) -la que es la obra política y de derecho más importante de Hegel- haya sido aquella que culpó al escritor alemán de haber suprimido al individuo y de haber allanado así el camino para las tristes aventuras totalitarias, tanto de derecha como de izquierda, que azotaron al siglo XX. Esta postura es compartida, aunque con diferencias de acentos, por autores como Hook, Russell, Dewell, E.F Carrit, Arendt, Berlin<sup>3</sup> y, más notoriamente, por Popper, quien seguramente fue el más categórico al respecto. En efecto, en su ya clásico *La sociedad abierta y sus enemigos* (1961), Popper sentenciaba que:

“La mayoría de los totalitarios modernos [...] conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana. Así, se les ha enseñado a adorar al Estado, la historia y la nación.” (248)

Según esta lectura, que dominó buena parte del siglo XX, la filosofía política de Hegel se ubicaba entonces en las antípodas del liberalismo, siendo el principal cometido de su pensamiento el defender la Restauración pos-napoleónica y el conservadurismo prusiano. La tríada Estado, historia y nación, en la que supuestamente insiste Hegel, habría sustituido así a la tríada individuo, contrato y Commonwealth que había caracterizado al iusnaturalismo moderno que iba de Hobbes a Kant y que había funcionado como el basamento filosófico indispensable del liberalismo. Ésa es, aunque menos categórica, también la visión de Bobbio, tal y como la expone, entre otros, en su escrito *Hegel y el iusnaturalismo* (1967)<sup>4</sup>, para quien el autor prusiano hace un argumento claramente en favor de una concepción organicista del Estado y de la sociedad civil, que relega al individuo a un segundo plano.

Sin embargo, y al mismo tiempo, fueron también varios los autores que ensayaron una interpretación alternativa de Hegel, aduciendo que su obra no constituye

---

<sup>3</sup>.- Berlin concretamente decía: “Fascists and communists, imperialists and totalitarians, liberal republicans and constitutional monarchists, to this day, speak the language not merely of Burke but of Hegel.” (2008, 2)

<sup>4</sup>.- En ese texto Bobbio presenta a Hegel como un claro defensor del organicismo: “La innovación le fue impuesta a Hegel justamente por el nuevo punto de vista en el que se había colocado, que ya no era *atomista*, sino *organicista* (en el ensayo de 1802 se encuentra la expresión “*sittliche Organisation*”). [...] Con la figura de la comunidad popular, entendida como totalidad viviente e histórica, cuyo sujeto ya no es más el individuo o una suma de individuos, sino una colectividad, un *todo orgánico*, se individualizaba y se resaltaba un nuevo momento de la vida práctica, el cual exigía nuevos instrumentos conceptuales.” (1967, 65)

una exaltación al organicismo sino, por el contrario, la defensa de un estado constitucional y moderno basado en principios liberales (Wood, 1991, ix). Entre ellos se encontraban principalmente, y como bien expone Edward Toews en su *Hegelianism* (1985), los llamados discípulos del «centro» de Hegel del siglo XIX, como fueron Eduard Gans, Ludwig Michelet y Karl Rosenkranz<sup>5</sup>. En opinión de Paul Franco, “the results from this first wave of controversy over Hegel’s relationship to liberalism are now largely in and Hegel’s liberal defenders have for the most part been victorious.” (1997, 832)

No obstante, en las últimas décadas, se ha asistido a una nueva revisión de la obra del autor prusiano a la luz de los problemas de la contemporaneidad. Fue el *Hegel* (1975) de Charles Taylor la obra que reanudó la polémica en torno a la relación de Hegel con el liberalismo, esta vez haciendo una relectura del programa hegeliano en clave comunitarista. Desde entonces, la discusión ya no se da más en los términos organicismo-liberalismo sino en los de comunitarismo-liberalismo.

Sin llegar al totalitarismo, la visión comunitarista predica que la existencia de la sociedad necesariamente presupone una fuerte identificación de los individuos con ciertos valores que fundamenten una ética objetiva. En ese sentido, la corriente comunitarista ve a Hegel como un filósofo que, *grosso modo*, rompe con el racionalismo de la Ilustración y, en particular, con la idea kantiana de la autonomía racional, para, como contrapartida, amigarse con algunos conceptos románticos, que los comunitaristas interpretan *ex post* como proto-comunitaristas, y que enfatizaban la idea de pertenencia a una colectividad (Herder) así como la de comunión orgánica con la sociedad (Schelling). Fundamentalmente, los comunitaristas plantean que el concepto hegeliano de eticidad (*Sittlichkeit*), según el cual el individuo se identifica inmediatamente con el todo ético social al que pertenece, constituye una alternativa filosófica para combatir las teorías liberales y utilitaristas que al visualizar al Estado y sus instituciones como un mero instrumento al servicio de la preservación de los derechos individuales, son incapaces de fundamentar la necesaria cohesión ética de la sociedad.

---

<sup>5</sup>.- Más contemporáneamente, Rick Wilford también hace una lectura “liberal” de Hegel. En la obra *Ideologías políticas* de 1993 el autor escribe: “El Estado de Hegel no tenía que ser absolutista ni basarse en la fuerza arbitraria, sino que habría de ser garante de los derechos legales que los liberales proclamaban: el derecho a la propiedad privada, a la libertad de expresión, etc. Para Hegel el Estado preservaba la pluralidad y la diversidad, en vez de destruirlas.” (223)

Unos años después, el autor Steven B. Smith presenta, con su *Hegel's Critique of Liberalism* (1989), una nueva imagen de Hegel, tal vez más adecuada que la de Taylor, según la cual, y siendo muy someros, el filósofo alemán buscaba rescatar algunos conceptos de la Antigüedad clásica para presentar una severa crítica a algunos de los postulados modernos y liberales. No obstante, y nuevamente como comenta Franco “what Smith fails to grasp [...] is the way in which Hegel's political philosophy does not simply split the difference between contemporary liberalism and communitarianism but in many respects completely transcends the terms of the debate between them” (1997, 832).

En efecto, ya desde el siglo XIX, y como vimos, las interpretaciones de Hegel han estado pautadas por una concepción esencialmente dicotómica, y un tanto esquemática, y cuyos resultados en la dilucidación de sus textos cabe cuestionar, sobre todo a la luz que el problema parece ser mucho más complejo<sup>6</sup>.

Precisamente, el hecho de que, como veremos, Hegel haya sido un agudo crítico del individualismo moderno, tal y como lo plantea el liberalismo clásico, no lo hace automáticamente defensor del *Machtstaat* de Federico Guillermo IV (Haym), un afiliado al comunitarismo (Taylor) ni, mucho menos, el padre de un colectivismo de visos totalitarios<sup>7</sup> (Popper). Por otro lado, que Hegel bregue, como veremos, por la protección de la libertad subjetiva (individual) no lo hace un apologeta del individualismo. En la medida en que reconocemos que Hegel conjuga elementos que podrían ser perfectamente catalogados como liberales y conservadores, modernos y pre-modernos, organicistas e individualistas, incurriríamos en un reduccionismo si organizáramos la lectura de sus complejos textos entorno a una visión cuasi maniquea que se debate entre dos extremos simples y opuestos.

---

<sup>6</sup>.- En el capítulo *Hegel* de *German Philosophers* (1997) Peter Singer plantea, bajo el título, *Liberal? Conservative? Totalitarian?* (pp. 156-161), el mismo problema que planteamos nosotros aquí acerca de la pluralidad de imágenes que rodean a Hegel y su obra. Singer pone de relieve las diferencias entre la monarquía cuasi-absoluta de Federico Guillermo III y la monarquía ideal imaginada por Hegel, lo que echaría por tierra la hipótesis de que la filosofía de Hegel habría sido completamente funcional a los intereses del régimen. Por otro lado, Singer combate fuertemente la idea de Popper de que Hegel prefigura el Estado totalitario (ver 159).

<sup>7</sup>.- Es cierto que filósofos fascistas y nazistas, como Gentile o Rosenberg, utilizaron a Hegel para fundamentar sus teorías totalitarias. No obstante, ello no hace de Hegel un filósofo totalitario. Como lo pone Singer “That the extravagant language Hegel used to describe the State, and his idea that true freedom is to be found in rational choices, are both wide open to misuse and distortion in the service of totalitarianism is undeniable, but that it is a misuse is equally undeniable.” (1997, 159) De hecho, en la misma situación estuvieron las obras de Herder, Fichte, Nietzsche, Darwin, entre otros.

Aquí también somos de la idea, como lo son Becchi y Franco<sup>8</sup>, entre otros, de que es necesario superar las antinomias que obstaculizan la interpretación del autor y, en contrapartida, avanzar por el camino de una lectura que prescindiera de esas determinaciones doctrinarias apriorísticas, que a menudo convierten a Hegel o bien en un enemigo del liberalismo o bien, en lo contrario, en su aliado intelectual. Trataremos de ofrecer entonces una perspectiva que permita dar cuenta de los matices de los que están compuesta su monumental obra.

### 3. Hacia la «Aufhebung» del liberalismo clásico

Primero que nada, es necesario aclarar que cuando hablamos de liberalismo clásico nos referimos a la doctrina filosófica-política que, como la define John Gray, se caracteriza por una 1) concepción *igualitaria* de todos los hombres, pues se niega a hacer una diferenciación política, legal o moral de los individuos, 2) *universalista*, en la medida en que cree en la unidad de la especie humana, más allá de las fronteras nacionales y, fundamentalmente, 3) *individualista*, ya que le otorga al individuo un lugar que, al menos a priori, es inviolable por cualquier colectivo social (1986, xii-xiii)<sup>9</sup> A esta definición de Gray, agregaríamos algo que, de alguna manera, está implícito en el tercer punto y que es la 4) *defensa de la libertad* como principio básico de cualquier arreglo político liberal.

En nuestra opinión, y siguiendo esa definición de liberalismo que hemos dado, Hegel proporciona una teoría del Estado, que si bien tiene una determinada tónica colectivista, no obstante, le otorga al individuo y a la libertad un lugar importante, si bien no central, como había propuesto el liberalismo en su formulación lockeana. En ese sentido, y dada la centralidad que ocupa el individuo en la doctrina liberal, Hegel inauguraría, y para denominarlo de algún modo, una suerte de liberalismo *sui generis*. Y decimos liberalismo, y no comunitarismo u organicismo, porque tanto la relativamente reciente investigación bibliográfica del autor como la reconstrucción, a partir de los manuscritos de apuntes, de las lecciones sobre la filosofía del Derecho, impartidas entre 1817-1831, han arrojado nueva luz sobre algunas ambigüedades de la *Filosofía del*

---

<sup>8</sup>.- Becchi se pregunta: “¿Esta antinomia nos permite captar el significado de la Filosofía del Derecho? ¿Penetrar en su núcleo? ¿No permanece más bien más acá de una comprensión auténtica?” (1985, p. 132)

<sup>9</sup>.- Gray también habla de que el liberalismo es “meliorista”, dada su creencia en la corregibilidad de las instituciones sociales y políticas.” (1986, p. xii-xiii). Sin embargo, aquí entendemos que ése no constituye un aspecto central del liberalismo en su formulación más básica sino más bien un aspecto secundario.



*Derecho* que finalmente parecen decantar en favor de una defensa de la libertad individual, además de poner al descubierto la temprana simpatía de Hegel por una monarquía de corte constitucional. (Becchi, 1985, 128).

Ahora bien, y como advertimos anteriormente, el hecho de que aseveremos que, a grandes rasgos, Hegel sería un filósofo “liberal”, no quiere decir que el autor suscriba todo lo que la doctrina liberal, entendida en su sentido estricto, plantea. Quiere decir, en cambio, y por un lado, que la crítica de Hegel a liberalismo no es una crítica ontológica, pues eso significaría condenar al programa liberal como imposible. Y, por otro, que aquí utilizamos “liberal” en el sentido más amplio de la palabra, de modo que abarque no sólo a aquellos filósofos que pregonan la defensa de la libertad individual, de la igualdad y de la propiedad privada sino también a aquellos que, como en el caso de Hegel, emprenden una crítica, que podemos denominar como “constructiva”, al *corpus* liberal clásico. En ese sentido, podemos ver a la situación de Hegel con respecto al liberalismo como similar a la de Kant con respecto al racionalismo. En efecto, el filósofo de Königsberg ejerció, con su tríada de *Críticas*, el que, quizás, haya sido el más profundo examen de la razón, marcando estrictamente los límites y alcances de la misma en la adquisición del conocimiento. Pero, pese a lo anterior, bajo ningún concepto se puede ver a Kant como un pensador irracionalista. Todo lo contrario: su pensamiento es visualizado como la quintaesencia del pensamiento racional-ilustrado del siglo XVIII. Del mismo modo, la crítica de Hegel al liberalismo, que veremos a continuación, no debe entenderse como una ruptura, mucho menos radical, con el pensamiento liberal sino, más bien, y para ponerlo en el propio lenguaje del autor, como una «Aufhebung» del liberalismo.

Utilizamos el término alemán «Aufhebung» porque entendemos que este concepto es particularmente adecuado para describir la relación de Hegel con el liberalismo. En efecto, la «Aufhebung» no implica solamente «superar» al liberalismo sino que, en ese movimiento, conlleva también el acto de «preservarlo». Por otro lado, la «Aufhebung» reenvía a algo que es central dentro de la teoría política hegeliana: el *método*. Precisamente, en nuestra opinión, la superación del liberalismo que emprende Hegel tiene que ver fundamentalmente con la introducción del *método dialéctico* en la lógica liberal, lo que significó una innovación aproximativa a los problemas planteados por el iusnaturalismo moderno. El cambio de método que instrumenta Hegel no sólo supuso que partiera de premisas diferentes sino que también arribara a conclusiones que distan

de las del iusnaturalismo. A grandes rasgos, son básicamente dos los puntos que constituyen la crítica de Hegel al liberalismo y que el autor busca reformular en clave dialéctica. Por un lado, 1) el individualismo del que era portador el iusnaturalismo moderno y, por otro, 2) la concepción «negativa» de la libertad que articula la doctrina liberal. Veámoslas a continuación.

a) *El rechazo al individualismo*

Para el liberalismo, el Estado era una gran construcción artificial montada con el explícito propósito de garantizar a los individuos el conjunto de derechos naturales que poseían originariamente en el estado de naturaleza. En esta concepción, los derechos eran visualizados como *preexistentes* a la instauración del Estado, por lo que éste era un mero instrumento al servicio de la protección de las libertades y de los fines que los individuos predispusieran. De ese modo, los derechos individuales aparecían como obligaciones del Estado. Con todo ello, el liberalismo le otorgaba al individuo un valor absoluto y casi infalible: era el centro mismo de la política y, en general, de todas las relaciones sociales.

Pero Hegel se opone frontalmente a este individualismo radical que amenaza con erigirse en una visión del mundo (*Weltanschauung*). Según el autor prusiano, esta visión del liberalismo porta, en germen, la inédita destrucción que se desató durante la Revolución Francesa. En particular, señaló que nace de una inadecuada comprensión de la verdadera naturaleza del Estado. Ese *misunderstanding* que da origen a los desmanes y al Terror, es inducido por un uso equivocado del dispositivo central del que se sirve el iusnaturalismo moderno: el contrato. Desde Hobbes a Kant, el iusnaturalismo moderno había fundamentado la creación del Estado mediante el expediente de un contrato que habría sido refrendado por la voluntad racional y expresa de cada uno de los individuos.

Ahora bien, como ya había señalado Hume, Hegel afirma que el Estado no se puede fundamentar en un “suelo tan arenoso” como en el de un hipotético contrato, que fuera pieza esencial del racionalismo del siglo XVII (Bobbio, 1967, 62). No obstante, y a diferencia del primero, para Hegel, el problema del contrato no está relacionado con su validez histórica. Esto es: Hegel no cuestiona el contrato porque sea una mera ficción de la razón, que nunca aconteció de hecho. Su crítica va más allá. El contrato, reprocha el autor alemán, depende de la voluntad arbitraria y contingente de los firmantes y, por eso mismo, crea la ilusión de que la pertenencia a un Estado es una mera opción de la

cual los individuos pueden retractarse en cualquier momento y por cualquier circunstancias. *Contra* el contractualismo, Hegel advierte lo siguiente:

“[...] the state is not based on a contract, which presupposes an arbitrary will. It is false to say that the arbitrary will of everyone is capable of founding a state: on the contrary, it is absolutely necessary for each individual to live within a state.”(Hegel, 1991, § 75)

De ese modo, y como dice Bobbio “[...] la voluntad objetiva de la constitución estatal se hace depender de la voluntad subjetiva de los individuos, la voluntad racional queda a merced de una composición inestable de voluntades arbitrarias.” (1967, 63) La idea, netamente individualista, de que la existencia del Estado pende de una voluntad general, como teoriza Rousseau, que se compone ulteriormente de la suma de las voluntades individuales es la que conduce a un atomismo radical y lleva a un afán por la destrucción. Creyendo cada quien que es dueño de una libertad absoluta, el espacio que queda para construir cualquier tipo de emprendimiento general y positivo, sean instituciones, leyes o aún, más básicamente, un lenguaje en común, es desplazado por completo, al punto de que sólo queda disponible la acción negativa, aquella que busca esencialmente destruir (Franco, 1997, 845). Adelantando la crítica de Tocqueville, Hegel ve los innumerables peligros que supone caer en un individualismo anti-social, en donde los ciudadanos creen falazmente que no le deben nada a nadie y actúan como si estuvieran solos en el mundo (Villa, 2005).

Por otro lado, el individualismo implícito en el liberalismo genera la concepción, errónea a los ojos de Hegel, de que los actos del gobierno deben contar con el consentimiento de los individuos ya que, de lo contrario, su decisión no sería legítima. Este “consenso democrático”, cuyos orígenes Hegel, de nuevo, rastrea hasta Rousseau, es para el autor alemán potencialmente nefasto para la estabilidad y continuidad de las instituciones y la vida política como tal.

En este punto, podemos decir que Hegel está siendo pragmático ya que rechaza al contrato básicamente por sus *consecuencias*. No obstante, el cuestionamiento de Hegel al contrato no es meramente consecuencialista. Como adelantásemos, la crítica de Hegel está orientada fundamentalmente por el método dialéctico. Y es así que, como dice en el mismo párrafo §75, más que una opción, el Estado es el *destino* (*Bestimmung*) de los

individuos en tanto singularidades que, a pesar de dicha condición, tienden racionalmente al universal.<sup>10</sup> Para el filósofo, el pasaje del estado de naturaleza y prepolítico al estado social y político no está dado por un supuesto “contrato” sino, y de acuerdo con las reglas generales de la dialéctica, por la lucha por el reconocimiento, que es la que pone a la historia en marcha, entendida como la historia de la libertad. En la lucha de vida o muerte que el individuo emprende por su propiedad y por su supervivencia, una lucha que Hegel ejemplifica con el famoso relato del amo y el esclavo, el individuo descubre en el espejo negativo del otro su propia positividad y singularidad como un ser dotado de una personalidad libre. Es allí entonces cuando viene a la consciencia de su libertad.

Siguiendo esta lógica, se desprende que para Hegel el individuo, como tal, *no* existe como una realidad ontológica anterior a la lucha por el reconocimiento y, por ende, a la vida social. El individuo existe sólo en tanto que está mediado, esto es, mientras es parte integrante de un todo inter-subjetivo en el que se reconoce y en el que es reconocido como una singularidad. Para decirlo de forma contundente: para Hegel, el individuo sólo puede devenir auto-consciente y, más aún, auto-realizarse, en el sentido de alcanzar su plenitud racional, sólo en el ámbito preciso de la comunidad. Si se adopta esa perspectiva, entonces resulta absurdo hablar de un supuesto contrato en donde se hubieron de plasmar las voluntades individuales. Para Hegel, dicha voluntad individual no puede existir sin el desarrollo histórico previo que implica el movimiento por el reconocimiento, por lo que el expediente del contrato aparece, bajo la luz de la dialéctica, una falacia.

Conforme al método dialéctico, es el reconocimiento y no el contrato el que instaura, por ejemplo, el derecho de uso y de venta, entre otros, bases del derecho de propiedad y, más ampliamente, del Derecho abstracto. La idea de que existe un individuo “asilado” o “ensimismado”, con la que trabaja el iusnaturalismo, era el producto de la razón abstracta y geométrica, legado de Galileo y de su famoso método resolutivo y compositivo, que dominó buena parte del siglo XVII y que, en el campo de

---

<sup>10</sup>.- En efecto, en la *Philosophy of Right* (1991) leemos: “If the state is confused with civil society and its determination is equated with the security and protection of property and personal freedom, the interest of individuals [*der Einsehn*] as such becomes the ultimate end for which they are united; it also follows from this that membership of the state is an optional matter. – But the relationship of the state to the individual [*Individuum*] is of quite a different kind. Since the state is objective spirit, it is only through being a member of the state that the individual [*Individuum*] himself has objectivity, truth, and ethical life. Unions as such is itself the true content and end, and destiny [*Bestimmung*] of individuals [*Individuen*] is to lead a universal life.” (Hegel, § 258)

la *in statu nascendi* ciencia política, halló su mayor expresión en la obra de Hobbes. Pero Hegel cree que esa razón y que ése método son insuficientes para dar acabada cuenta del Estado. A ella, debe oponérsele la razón dialéctica, que se despliega en la lucha por el reconocimiento.

Ahora bien, aunque resiste el dispositivo del contrato, Hegel, no obstante, comparte el pesimismo hobbesiano y señala que, a diferencia de lo dice Rousseau, existe un estado de naturaleza primigenio en donde se da una situación deplorable de guerra de todos contra todos. Uno de las mayores innovaciones de Hobbes había sido la de convertir la escolástica *lex naturalis* en la moderna *ius naturalis*<sup>11</sup>. Con ello, el autor hacía de la ley natural objetiva un derecho natural subjetivo. Es decir: para Hobbes, en el estado de naturaleza, los hombres están dotados de derechos naturales, que, porque tales, no sólo son inherentes a su propia constitución sino que, y he aquí lo importante, también son anteriores a cualquier configuración social (más allá de que se pueda renunciar a ellos en pos de la construcción del Leviatán). Locke sigue por el mismo camino, radicalizándolo, y reconoce la existencia de derechos naturales que están más allá del Estado y que actúan como una fuerte restricción metafísica a su poder.

Pero Hegel objeta esas dos visiones. El estado de naturaleza es, en la concepción de Hegel, el estado “a-jurídico” por excelencia. Por lo tanto, en él no pueden existir, argumenta, ni *lex naturalis* ni *ius naturalis*. Mientras que en la teoría iusnaturalista los derechos estaban dados, digamos, *ab initio*, en la teoría de Hegel, empero, los derechos son proyecciones del Espíritu absoluto, que se conquistan históricamente, y que toman realidad concreta sólo a través de las instituciones sociales. Por lo tanto, en la visión de Hegel, y siendo más explícitos, hay derechos individuales porque hay Estado (Bobbio, 1967, p. 64).

Por otro lado, para Hegel, el Estado no sólo necesita de una fundamentación jurídica, que es la que trata de proporcionar el contractualismo sino que también necesita de una legitimación ética. En efecto, como señala Pelczynski en su artículo *La concepción hegeliana del Estado* (1989), el Estado moderno figurado por Hegel se compone, y siendo muy someros, de básicamente dos pilares. Por un lado, el de la sociedad civil y, por otro, el de la eticidad. La sociedad civil “representa el reconocimiento creciente por la comunidad de que sus miembros tienen derechos e intereses legítimos también como particulares, como individuos privados, y no

---

<sup>11</sup>.- Para ver en profundidad el problema de la Ley natural en *Hobbes ver Hobbes and the Law of Nature* (2009) de Perez Zagorín. Consultar bibliografía.

únicamente como miembros de una de las tradicionales agrupaciones de la comunidad.” (Amengual, 1989, 2). No obstante, según lo plantea Hegel, el Estado, manifestación por antonomasia de lo público, no se puede levantar sobre la base de unas instituciones que velan por los derechos y el bienestar privado<sup>12</sup>. De allí la necesidad de la eticidad, que es el conjunto de valores y concepciones comunes que enlazan a los individuos entre sí y a una comunidad, sustrayéndolos de su estado de ensimismamiento posesivo.

En ese entendido, el Estado, apunta Hegel, es mucho más que una entidad artificial, una mera «techné» nacida a partir de la libertad contingente de un conjunto de individuos y destinada a la satisfacción de sus intereses particulares. Según el autor, el Estado es, para decirlo en pocas palabras, la realización misma de la Idea ética. Y esto porque en él, lo fines que se persiguen no son los fines particulares de individuos aislados sino los fines universales de la comunidad. Esto, desarrollado un poco más, quiere decir que el Estado es, nada menos, que la instancia en donde la lucha por el reconocimiento cumple una etapa histórica crucial sino definitiva. En efecto, en él, toma lugar la síntesis resolutoria, la «Aufhebung», de lo particular (individuo) y lo universal (sociedad civil). El Estado deviene así el universal concreto, que conjuga y eleva a una nueva instancia esos dos momentos anteriores de la dialéctica. Superado el individualismo a través de la eticidad encarnada en el Estado, el individuo deja de ser así una mera singularidad al servicio de sí misma para convertirse en un ciudadano miembro de una comunidad (Bravo et al. 2004, 199).

A su vez, es en el marco de esta comunidad, y sólo en él, asevera Hegel, que el individuo puede ser realmente libre, claro que cuando habla de libertad menta algo distinto de lo que el liberalismo clásico entendió por ella.

#### b) *La concepción de la libertad de Hegel*

Desde Hobbes hasta Constant, pasando por Locke y Kant, tener libertad significaba, lisa y llanamente, tener la capacidad para poder hacer lo que se quiera. Así, se era libre en la medida en que no existían impedimentos externos a la hora de ejercer la voluntad. Esta es, como es harto conocido, la concepción «negativa» de la libertad, trabajada *in extenso* por Isaiah Berlin en su texto *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (2005). No obstante, Hegel propone una nueva versión de la libertad que tiene

---

<sup>12</sup>.- En efecto, para Hegel, la sociedad civil se comprende aquellas instituciones y autoridades autónomas que promueven los intereses privados de los individuos, tales como sus derechos de propiedad.

sus orígenes en la idea kantiana de la autonomía racional: la llamada “libertad racional”. Para Hegel, libertad no significa actuar conforme a lo que dicta nuestra voluntad. Esto es: la libertad no es una propiedad inmanente de la voluntad. Dado que la voluntad está a menudo obnubilada por inclinaciones naturales o por algún interés particular, seguir sus dictámenes irreflexivamente sería, en buena parte de los casos, y según Hegel, ceder a un mero capricho (*Willkür*). Para ponerlo en términos de Kant: dejarse determinar por elementos externos a la propia racionalidad –sean naturales o no- sería ser heterónomo, no autónomo. Para Hegel, la heteronomía es el tipo de libertad que reina en el estado de naturaleza hobbesiano y corresponde al primer momento y, por lo tanto, más primitivo, del desarrollo dialéctico.

En la teoría de Hegel, libertad no es simplemente satisfacer un deseo o un interés particular: ello sería una inaceptable postura individualista. Para Hegel, ser libre, en el sentido verdaderamente auténtico del concepto, implica, aunque suene un tanto extravagante, que la propia voluntad quiera la libertad. Esto, que parece un juego de palabras, quiere decir específicamente que la llamada “libertad racional” pretende, como lo hacían los estoicos, que la voluntad se determine racionalmente por sí misma y no por contingencias o arbitrariedades *ab extrínseco* como pueden ser las inclinaciones, los deseos, los placeres naturales o los intereses privados<sup>13</sup>. En otras palabras: ser libre es querer lo racional y lo racional no es lo particular y subjetivo sino lo universal y objetivo<sup>14</sup>. Así Hegel escribe:

"In opposition to the principle of the individual will, we should remember the fundamental concept according to which the objective will is rational in itself, i. e. in its concept, whether or not it is recognized by individuals [Einzeln] and willed by them at their discretion – and that its opposite, knowledge and volition, the subjectivity of freedom [...] embodies only one [...] moment of the rational will, which is

---

<sup>13</sup>.- Tal y como la formulamos, esta visión de Hegel de la libertad constituye una variante de lo que Isaiah Berlin denominó como «libertad positiva». Estudiamos en profundidad dicha idea en el artículo Isaiah Berlin y la sombra de Las Luces (2012) realizado en coautoría con el Prof. Javier Bonilla Saus,

<sup>14</sup>.- Esta idea de Hegel pone en evidencia su profundo talante anti-democrático, que lo llevó a rechazar la English Reform Bill, que finalmente fuera aprobada en 1832 (Singer, 1997, p. 157). En efecto, para Hegel el sufragio abre la posibilidad de que los ciudadanos se expresen conforme al capricho más que conforme a la razón. “Hegel would have thought that popular suffrage would amount to people voting in accordance with their material interests or with the capricious and even whimsical likes and dislikes they may form for one candidate rather than another.” (op. cit.)

rational solely because it has being both in itself and for itself." (1991, § 258)

La voluntad objetiva de la que habla Hegel en este párrafo es nada menos que la voluntad del Estado ético, que se manifiesta exteriormente en forma de *ley*. De allí que Hegel diga, como apunta Bobbio, que, por su preeminente naturaleza universal, en la ley “hay más razón de la que se cree” (1967, 66). Si, tal y como señala en el párrafo, la voluntad objetiva es portadora de lo racional “en sí” y si la libertad consiste para él en auto-determinarse racionalmente, entonces se sigue de ello que, para Hegel, y paradójicamente, se es libre cuando se *obedece* la voluntad del Estado. En efecto, sólo en su calidad de ciudadanos de un Estado, los individuos son capaces de discernir lo que es, a la luz del universal, razonable en sus deseos de lo que es un mero capricho. En soledad, los individuos no pueden acceder a lo que es racional “en sí”, por lo tanto, no pueden ser libres. El individuo conoce lo que es racional sólo por medio del Estado, pues su voluntad es la voluntad racional en sí misma.

Al decir que la voluntad objetiva representa lo racional y lo universal “en sí”, Hegel, en algún punto, está fundamentado una supeditación de la voluntad individual a la voluntad del Estado. Pero, yendo directamente en contra de lo predicado por el paradigma liberal clásico, para el autor, dicha subordinación *no* representa un ataque a la libertad individual. El problema de la libertad no es un juego de suma cero según el cual un aumento de la libertad objetiva significa una reducción de la libertad individual. Muy al contrario. Como dice Amengual, “la voluntad, que es libertad, no encuentra su realización adecuada en el ámbito de la subjetividad, sino en la vida en comunidad, en el mundo objetivo creado por el hombre, en las instituciones que articulan dicha vida comunitaria.” (1988, p. 93).

Hegel arriba a dicha conclusión luego de examinar cuidadosamente la hipótesis del estado de naturaleza. Según su concepción, el estado de naturaleza que retrata Hobbes no es, como argumenta este autor, un estado de “libertad absoluta”. En realidad, es justamente lo opuesto. La libertad que existe en ése estado, dice Hegel, es sólo aparente e inmediata, dado que, y he aquí el nudo de la cuestión, las acciones de un individuo son libres sólo en la medida en que se le *reconocen* al resto de los individuos



las mismas libertades<sup>15</sup>. Con el reconocimiento mutuo, la libertad pasa a estar mediada, sea en el ámbito de una relación familiar o de una corporación de la sociedad civil, deviniendo en ese mismo momento racional. Y ello es únicamente posible en el marco de una inter-subjetividad ética, amplia y universal: esto es, en el Estado. Como lo pone Allen Wood:

“We cannot be free (in Hegel’s) unless we successfully pursue ends larger than our own private good, indeed than anyone’s private good. Through corporations, individuals in civil society acquire ethical ends which go beyond their self-interest. These ends, Hegel says, pass over in turn into the absolutely universal end: the state.” (Hegel, 1991, xxiv-xxv)

De allí que Hegel también diga que el Estado “is the actuality of concrete freedom.” (1991, § 260). Lo que sucede es que, para Hegel, toda afirmación positiva de la libertad conlleva al tiempo, de acuerdo a la dialéctica, su propia negación. Siendo así, derechos y deberes no son dos conjuntos de determinaciones éticas que corran por carriles distintos, independientes uno de otro. Como el propio Hegel señala, en la esfera de un Estado ético “a human being has rights in so far as he has duties, and duties in so far as he has rights.” (1991, § 155). De modo que derechos y deberes son, por decirlo de algún modo, como las dos caras de una misma moneda<sup>16</sup>. Cada derecho implica un deber y cada acción su limitación: *omnis determinatio est negatio*. Este doble juego es, para Hegel, la condición *sine qua non* de la libertad racional, que sólo puede darse en el Estado y mediante la cual se reconcilian, dialéctica de por medio, el particular con el universal<sup>17</sup>. Con el reconocimiento de la comunidad, el individuo puede efectivizar tanto sus derechos como su libertad. En este punto, Taylor tiene razón cuando señala que “Hegel trastoca la idea de libertad planteada por Kant. Para él, la libertad sólo puede actualizarse en un marco social adecuado. Únicamente dentro de un mundo que

---

<sup>15</sup>.- Precisamente: “Para Hegel, las acciones son libres cuando un individuo no solo se asume como titular de derecho, sino cuando además está dispuesto a reconocer a los otros como individuos como tales.” (Cadahia, 2010, p. 83)

<sup>16</sup>.- Thaudeu Weber lo pone de forma muy clara: “[...] o individuo tem direitos, na medida em que tem deveres, e deveres, na medida em que tem direitos. Isso significa que aquilo que o Estado exige como un deber é, ao mesmo tempo, um direito para os indivíduos. Num Estado ético, há uma mútua restricao entre direitos e deveres.” (2009, p. 154)

<sup>17</sup>.- Así lo señala Hegel en su *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal* (1999) “[...] la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal es el orbe moral y, en forma concreta, el Estado. Esta es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal.” (p. 100)

garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena.” (2010, 155)

El pasaje de una libertad abstracta, vinculado a la realización de la voluntad individual, a una libertad objetiva, encarnada en la sociedad civil y, finalmente, a una libertad concreta, que toma realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en el Estado, en donde se sintetizan ambos momentos anteriores, describe la evolución misma del movimiento dialéctico -del espíritu subjetivo, al objetivo y al absoluto- y, por tanto, el crecimiento histórico de la auto-consciencia. Ese desarrollo de la libertad está, a su vez, en línea con el *dictum* de Hegel según el cual “lo verdadero es el todo.” Al identificar libertad con libertad «negativa», esto es, abstracta y subjetiva, el liberalismo, de acuerdo a la visión de Hegel, se habría quedado tan sólo en el primer momento, siendo, por ello, no verdadero, y así habría conducido a la disolución atomista de la sociedad que supuso la Revolución francesa.

Ahora bien, si la voluntad objetiva es lo racional en sí y si es ésta la garantía de una libertad verdadera, entonces cabe preguntarse qué es exactamente lo que Hegel entiende por racional. Distanciándose explícitamente de Kant, Hegel plantea que lo racional no puede ser definido de forma apriorística. Hegel va de lleno contra la idea de que, en el ámbito de la moral, pueda formularse un procedimiento, como es el caso del “imperativo categórico”, que permita arribar a principios racionales presuntamente atemporales y universales. Para Hegel, este formalismo de Kant adolece de dos grandes problemas. Por un lado, ignora la influencia de la historia en la modelación de la ética y, por otro, es preeminentemente subjetivista o, lo que es lo mismo, individualista, con todo lo que ya vimos que ello implica. Contra éste, entonces, Hegel busca devolver a la ética a la corriente de la historia y sacar al sujeto de su aislamiento moral para enmarcarlo en el contexto amplio de una comunidad ética. Ambos intentos culminan en el concepto de eticidad, según el cual lo racional no se define a priori sino a posteriori, esto es, a través del desenvolvimiento histórico y según el cual los principios racionales, a saber, el desarrollo mismo del Espíritu absoluto, se plasman en las diversas instancias éticas de la comunidad: familia, sociedad civil y Estado.

Todos los Estados representan para Hegel una concretización del Espíritu absoluto y, por tanto, una manifestación de la razón, de tal modo que todos ellos son, en sí mismos, una totalidad ética (*Sittliche Totalität*) de índole racional. Al ligar la racionalidad a la historia y al Estado, Hegel quiere socavar la existencia de unos

presuntos axiomas racionales, atemporales y estáticos, postulados por el iusnaturalismo y en base a los cuales se pretendía evaluar la validez general de toda legislación. Para Hegel, la razón concreta debe primar sobre la razón abstracta y no al revés, como había propuesto el iusnaturalismo<sup>18</sup>. Eso conlleva darle a la tradición y a las costumbres, en tanto manifestaciones concretas de la razón, un lugar especial, aunque, eso sí, no absoluto<sup>19</sup>. Para Hegel, lector atento de Herder, el recorrido histórico de un *Volkgeist* toma cuerpo en sus instituciones éticas, con las cuales el individuo se identificará inmediatamente, elevándose así hacia la universalidad y racionalidad y siendo, de ese modo, auténticamente libre.

#### 4. El «liberalismo dialéctico» de Hegel

Al inicio del trabajo señalamos que Hegel era un autor liberal, más allá de los problemas que suponía denominarlo así. No obstante, lo que hemos hecho hasta aquí es recorrer las críticas demoledoras que este autor asestó contra todo el cuerpo teórico del liberalismo. Es válido preguntarse dónde está entonces el susodicho liberalismo hegeliano del que hablábamos más atrás. A lo largo del texto recorrimos la tensión que atraviesa gran parte de la obra de Hegel, entre el individuo y sus libertades y la comunidad y sus potestades universales. Lo que intentaremos hacer ahora es tratar de mostrar que Hegel apuesta por un «liberalismo dialéctico» que no decanta por ninguna de las dos sino que resume a ambas en una nueva entidad a la vez que las conserva (*Aufhebung*). Algunos autores, como F. R Cristi (1989), han visto en el liberalismo de Hegel un “liberalismo conservador”, pero creemos que es más adecuado llamarlo “liberalismo dialéctico” por cuanto esa denominación describe mejor, a nuestro juicio,

---

<sup>18</sup>.- Villa apunta que para Hegel esa la prevalencia de la razón subjetiva y abstracta sobre la razón histórica y concreta no comienza específicamente con el iusnaturalismo moderno sino que, en realidad, viene desde lejos en la tradición Occidental. Específicamente, la misma habría dado inicio, para Hegel, con Sócrates y su enfrentamiento con el ágora ateniense. (2005, 679)

<sup>19</sup>.- No obstante, en este punto, hay que decir que no todo lo histórico es para Hegel racional. En la historia también existen la contingencia y la arbitrariedad, las que, para el filósofo, deben ser desechadas. Esa postura de Hegel lo llevó a oponerse a la Escuela histórica de Savigny que, como bien recuerda Bobbio, profesaba un historicismo irracionalista. En efecto, “El historicismo de Hegel es racionalismo; el historicismo de la Escuela histórica es irracionalismo, una de las tantas expresiones en las que, en épocas de crisis, se manifiesta, de parte de aquellos que se oponen a la transformación efectiva, “la destrucción de la razón” (*die Zerstörung der Vernunft*).” (1967, p. 59). Como continúa Bobbio, la defensa de Hegel de la ley como fuente del derecho en lugar del pueblo a secas, junto con su toma de partido en favor de la codificación racional de las normas jurídicas coloca al autor del lado de Hobbes y Bentham y de la *Aufklärung* en su conjunto que del historicismo irracionalista de la Escuela histórica.

cuál es su *differentia specifica* con respecto a liberalismo clásico: a saber, el método dialéctico.

Para comenzar, si bien es verdad que Hegel elabora una teoría que da privilegio al universal por sobre el particular, también es cierto que el autor se encarga de dejar en claro que, y he aquí el primer componente liberal de la obra de Hegel, el gobierno del universal no se debe efectuar en detrimento del particular. Es cierto que, para Hegel, el Estado es, y a contrapelo de lo que propone el liberalismo convencional, un fin en sí mismo. De hecho, es por eso que Hegel lo describe como un “por-y-para-sí”. No obstante, el hecho de que sea un fin en sí mismo, no supone la disolución del individuo y la completa subordinación de su libertad subjetiva. Como señala Biglieri, “[el Estado] es un último fin en la medida en que la finalidad para el individuo es su libertad y satisfacción” (s/d, 3). Dicho de otro modo, el Estado es, como dijimos anteriormente, la *Bestimmung* ulterior del individuo en tanto en que en éste puede desarrollar lo universal de su esencia y convertir tanto su aspiración a la libertad como sus intereses particulares en una realidad efectiva. Por ello Hegel afirma que “[...] the state is the sole precondition of the attainment of particular ends and welfare.” (1991, § 261) De una tesis similar es también Allan Wood.<sup>20</sup>

Por esa vía, se rompe con la idea, difundida por Popper, de que Hegel allana el terreno para un Estado proto-totalitario, en donde los individuos desaparecen en la voracidad de una gran mismidad ética y política. El Estado es la objetivización de la Idea ética pero esa objetivización tiene como cometido principal regular las relaciones entre individuos racionales y, fundamentalmente, libres. Para decirlo de otra forma: para Hegel, el Estado no es un instrumento del individuo pero tampoco los individuos son instrumentos del Estado<sup>21</sup>. Se establece entre ellos una mutua dependencia, en donde los fines particulares y universales no se vislumbran como contrapuestos sino que, por el

---

<sup>20</sup>.- En efecto, “The state, for Hegel, is an “absolute end”; individuals should place it above their own private interest. “[The state] has the highest right in relation to individuals, whose highest duty is to be members of the state” (PR, § 258). But the state is an absolute end only because it is Hegel describes “rationality” as the “unity and interpretation of universality and individuality” (PR § 258). In other words, what makes the state an end in itself is the way in which it systematically harmonizes the personal right, subjective freedom and happiness of its individual members.” (Hegel, 1991, xxvi)

<sup>21</sup>.- En algún punto, Weber también lo plantea de ese modo: “O parágrafo [§ 260] estabelece o objeto fundamental a que se deve propor um Estado. É o ideal a que se possa chegar: a realização de interesses particulares nas universalidades, enquanto conciliados e perfeitamente administrados e não eliminados.” (Weber, 2009, p.154).

contrario, y *Bildung*<sup>22</sup> mediante, se realizan uno en el otro. Así los describe el propio Hegel en un párrafo crucial que apuntala dicha idea:

“Particular interests should certainly not be set aside, let alone suppressed; on the contrary, they should be harmonized with the universal, so that both they themselves and the universal are preserved.” (1991, § 261)

La estrecha vinculación que Hegel traza entre el universal y el particular, entre Estado e individuo, tiene que ver también con un sentido práctico. De nuevo, Hegel está siendo consecuencialista. En efecto, el hecho de que el interés universal esté en consonancia con el interés particular y viceversa facilita la estabilidad y, por lo tanto, la perdurabilidad de un Estado. Así, correspondiendo al particular, el Estado se protege a sí mismo y viceversa<sup>23</sup>. Lo que sucede es que, para Hegel (1991, § 124), la satisfacción del individuo se ha convertido en el sello característico de la Modernidad en la que se circunscribe el Estado. La idea de que los intereses particulares de los individuos deben ser satisfechos forma parte de la eticidad de la cultura Occidental y, más aún, es la clave misma de su auto-consciencia de la libertad<sup>24</sup>. Esto significa que la cultura tiene en su constitución genética un grado de individualismo que el Estado tiene que contemplar a la hora de gobernar, independientemente de que su trabajo sea velar por el universal. Precisamente, “the modern principle of subjective freedom demands that the insight of individuals receive some sort of recognition in the process of universal institutions, according legislation.” (Franco, 1997, 854)

A la misma conclusión podemos arribar si aplicamos el método dialéctico. El Estado no es el producto de un contrato sino que es la etapa culminante<sup>25</sup> de la lucha por el reconocimiento mediante el cual los individuos se constituyen en la sociedad civil

---

<sup>22</sup>.- En efecto, esto de que se realicen uno en el otro presupone el desarrollo de una *Bildung* o educación para la universalidad de la que el Estado debe ocuparse. Con ello, Hegel está reconociendo la función pedagógica del poder estatal, que no sólo debe coaccionar sino que debe enseñar a sus ciudadanos a cómo comportarse en una comunidad ética.

<sup>23</sup>.- De ese modo lo expone en su *Philosophy of Right*: “The principle of modern states has prodigious strength and depth because it allows the principle of subjectivity to progress to its culmination in the extreme of self-subsistent personal particularity, and yet at the same time brings it back to the substantive unity and so maintains this unity in the principle of subjectivity itself.” (1991, § 260)

<sup>24</sup>.- Los antiguos no tuvieron auto-consciencia de su libertad subjetiva porque, en primer lugar, carecían, por completo, de la noción de individuo, tal y como la planteará la modernidad para el siglo XVII.

<sup>25</sup>.- En realidad, Hegel no señala que el éste signifique el final de la dialéctica. Para ser más exactos, Hegel presenta al Estado como una suerte de “tope” al proceso histórico impulsado por el Espíritu Absoluto. La historia, en tanto historia del desarrollo del Espíritu absoluto, continúa más allá del Estado pero ha ganado en este su culminación máxima: la concreción de una totalidad ética.

como sujetos de derechos y como formando parte de una totalidad ética sustancial. El Estado es, a su vez, la superación (*die Aufhebung*) de la sociedad civil. No obstante, *Aufhebung*, como ya vimos, no supone eliminación sino también preservación. Es decir: se eleva al tiempo que se guardan los momentos anteriores. De lo que se deriva que la libertad subjetiva, en tanto momento anterior, debe ser, no obstante, guardada en el Estado.

En realidad, y como adelantásemos al comienzo del trabajo, es errónea la lectura que trata de contraponer, colectivismo *vis a vis* individualismo, objetividad *vis a vis* subjetividad. Mientras en la Antigua Grecia, había objetividad sin subjetividad, puesto que no se reconocía la existencia del individuo como tal ni mucho menos su consciencia moral o su libertad, en la Francia Revolucionaria teníamos subjetividad sin objetividad, puesto que el individuo había tomado consciencia de sí y reclamaba una libertad absoluta, casi sin límites. Hegel, no obstante, quiere recorrer un camino intermedio, en donde la objetividad ejerza primacía pero en donde la subjetividad, empero, y en tanto se ha consagrado como el gran principio de la Modernidad y, por ende, del desarrollo del Espíritu absoluto, sea también tenida en cuenta.

El hecho de que, como escribe Kaufman (1997, 812), Hegel critique la concepción de eticidad clásica, que daba absoluta preponderancia a la comunidad por sobre el individuo, demuestra la real preocupación del autor alemán por preservar para el individuo un espacio de libre reflexión y determinación subjetiva. No se trata pues de soldar a los individuos unos a otros en un gran bloque ético superior, como propone el colectivismo y, aunque con algunos matices, el comunitarismo contemporáneo, sino de proporcionar un basamento ético común que permita que los individuos se sientan identificados de forma inmediata con el todo al que pertenecen, de tal suerte de poder evitar los efectos disolventes que trajo consigo una Modernidad fundamentada en el principio de subjetividad (Lutero y Descartes) y en la, cada vez más acentuada, división y especialización del trabajo (Schiller)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>.- Esta división del trabajo y el avance de la civilización técnica preocupó fuertemente a la mayoría de los románticos quienes verán con horror la desaparición del mundo natural en medio de una explotación cada vez más intensa de los recursos naturales. Fue Schiller, no obstante, quien elaboró el que quizás haya sido el más agudo análisis de de esa nueva tendencia en sus *Cartas sobre la educación estética del Hombre* (1795). Adelantando a Marx y al mismo Hegel, advirtió sobre los riesgos de una creciente alienación en el trabajo y de una creciente fragmentación de la sociedad que amenazaba con destruir la armonía individuo-comunidad que fue central en la Antigüedad clásica. Así leemos: “El hombre, eternamente atado a un único fragmento pequeño del todo, se forma a sí mismo sólo como fragmento pequeño del todo [...] el individuo [...] se convierte en mera copia de lo que realiza.” Citado en *Schiller o la invención del idealismo alemán* (2006) de Rüdiger Safranski (404). Para remediar esos males, Schiller

Por otro lado, que exista una substancia ética, como le llama Hegel, que se configura dialéctica, aunque no cronológicamente, con anterioridad al individuo, no implica, sin embargo, que esa sustancia se le imponga a éste sin más<sup>27</sup>. Hegel quiere ciertamente darle peso a la razón concreta (a posteriori), efectivizada en la tradición y en la costumbre, pero no plena soberanía. De lo contrario, su filosofía se volvería abiertamente conservadora. Al preservar la subjetividad del particular, el autor abre la posibilidad para que el individuo, parado desde la razón abstracta (a priori), pueda acudir a una revisión y/o reformulación de los principios de la tradición heredada<sup>28</sup>. Otra vez, entonces, Hegel le concede al particular una latitud que una lectura de su obra en clave estrictamente organicista no estaría dispuesta a aceptar.

Con respecto a su concepción de la libertad, el método dialéctico lo hace arribar una visión claramente «positiva» de la misma según la cual se es libre en tanto se desea lo racional y lo universal. Está claro que no es la definición liberal clásica, sin embargo, es discutible si ésa conceptualización de la libertad conduce *necesariamente* a un régimen de ribetes totalitarios. De hecho, el propio Isaiah Berlin, aún cuando advierte de los peligros de la libertad positiva, es cauto a ese respecto. Además, debe precisarse que cuando Hegel señala que el Estado representa la libertad racional no quiere decir con ello que éste sea una suerte de entidad cuasi-mística y superior, dotada de vida propia y abstraída totalmente de los individuos que la componen. Como pone de relieve Franco, “the rational freedom embodied in the state is not different from the rational freedom of the individuals who are its members.” (1997, 856) Lo que habla, en algún punto, de la irreductibilidad de los individuos a una instancia superior. Se trata, en expresión de Villa, de *contextualizar* al individuo en el marco de la comunidad, no de doblegarlo ante la férrea voluntad de la comunidad. Y es que, no debemos olvidar lo central: para Hegel, la dialéctica avanza conjugando y conservando, no marginalizando ni suprimiendo.

---

llamaba a apelar al arte mediante el cual, creía, se podría volver a restaurar un sentido de totalidad en la sociedad. En algún punto, tanto la empresa como el cometido de Hegel, a quien el trabajo de Schiller le cautivó, es similar, sólo que en lugar de echar recurso al arte, Hegel esboza el concepto eticidad a través del cual pretende darle un sentido de cuerpo a una sociedad que había pasado a ser un mero agregado de individuos.

<sup>27</sup>.- Esa era, grosso modo, la posición del empirismo británico que Hegel, no obstante, desecha por ser demasiado conservador. “Empiricism in morals and politics consider traditional institutions as things in themselves. They may be recognized as stemming from human conventions, but then inexplicably these establishments acquire a life of their own and brave us, stolidly appearing as substantive bulwarks impenetrable to synthetic reason.” (Cristi, 1989, 725)

<sup>28</sup>.- En efecto, “Hegel does not argue that individuals should simply identify with the positive contents of their legal tradition [...] he requires that the individual assess the rationality of his tradition.” (Kaufman, 1997, 811)

## 5. Consideraciones finales

Bobbio señala que la obra de Hegel es, con respecto al iusnaturalismo moderno, a la vez, “disolución” y “cumplimiento” (1967, 55). Disolución porque Hegel rechaza las categorías fundamentales con las que había trabajado el iusnaturalismo. Y cumplimiento por, según Bobbio, la filosofía política de Hegel, a pesar de sus diferencias con el iusnaturalismo, persigue la misma meta que éste sólo que a través de otros instrumentos. No obstante, y aunque Bobbio está en lo correcto, según lo que hemos visto, aquí sugerimos que la obra de Hegel representa, en realidad, algo más que sólo “disolución” y “cumplimiento”. Y ello por cuanto Hegel pretende resolver los problemas políticos y jurídicos introduciendo una *nueva modalidad de razón*, que le era completamente desconocida al método del iusnaturalismo. En efecto, la razón de Hegel, no es la razón geométrica de Hobbes o Spinoza, ni la razón apriorística de Grocio o de Kant. Tampoco es una razón empírico-inductiva como la de Locke. Es, más bien, una razón dialéctica, que aborda los problemas no a partir de la simplificación, de la deducción o de la abstracción sino a partir de los movimientos contradictorios que los rigen. Ese “giro dialéctico” de Hegel constituye una forma de aproximación radicalmente novedosa para el iusnaturalismo. De suerte que, además de “disolución” y “cumplimiento”, lo que tenemos es una virtual “transfiguración” del método iusnaturalista. Esa “transfiguración” metodológica de Hegel implicó que el autor cuestionara buena parte de las premisas, así como de las conclusiones, a las que tanto el iusnaturalismo como el liberalismo, en la medida en que se enanca sobre el primero, había arribado por medio de una razón esencialmente compositiva y resolutive. Detrás de la “transfiguración” emprendida por Hegel, yace la voluntad de lograr la «*Aufhebung*» del liberalismo.

Como vimos, el método dialéctico hace que Hegel se cuestione la validez de la explicación hobbesiana y lockeana sobre el origen contractual e individualista del Estado, representación típica de una razón abstracta. En contrapartida, Hegel atribuye el origen del Estado a la lucha por el reconocimiento. Según la razón dialéctica, el Estado es, para decirlo en pocas palabras, la síntesis de todas las contradicciones históricas, aquellas que comenzaron con la lucha entre amo y esclavo. A su vez, es sólo en el marco del reconocimiento que se conceden mutuamente las consciencias que puede haber tal cosa como “derechos”. No es que, como había postulado el iusnaturalismo, los derechos estén atornillados en la subjetividad del individuo sino que son concretizaciones del Espíritu absoluto que toman cuerpo definido a través la



objetivización del Estado. En la comunidad ética, los derechos se reconocen y con el reconocimiento dejan de ser un mero postulado de la razón para ser una realidad tangible. En este punto en particular, Hegel, de nuevo, se distancia del iusnaturalismo. Mientras el iusnaturalismo se preocupa especialmente por la *fundamentación* de los derechos –una fundamentación que había encontrado con el recurso a un endiosamiento de una Naturaleza que era visualizada como preeminentemente racional- Hegel, en cambio, se preocupa más por cómo se da su *implementación* en la realidad, que de darle un asidero metafísico. Una diferencia de énfasis que, de hecho, es plenamente consistente con el desplazamiento hegeliano de una razón abstracta a una razón concreta.

Por otro lado, Hegel cuestiona la idea de libertad negativa. Dado que ésta también parece desconocer el movimiento dialéctico. Según el autor prusiano, la libertad no se nos “da” por el mero hecho de tener voluntad. Hegel la visualiza, más bien, como una conquista de la historia, entendida ésta como la historia del devenir dialéctico. En lo esencial, tener libertad es, para Hegel, y ante todo, ser auto-consciente de las propias contradicciones que habitan en el interior de cada determinación y actuar en consecuencia. De esa forma, la libertad es como la dialéctica misma: consiste en afirmación y negación. Asimismo, esta libertad dialéctico-racional – que, en tanto es (en sí y para sí) representa, para Hegel, la *verdadera* forma de libertad- es únicamente plausible en el contexto de un Estado ético, pues un Estado ético es un Estado racional. En efecto, para Hegel, el Estado no se debe ver a trasluz de un deber ser racional, enunciado apriorísticamente. Lo que sucede es, como vimos, la razón dialéctica es, sobre todo, razón histórica: vale decir, una razón anclada en el devenir. Por esa vía, el Estado, y en la medida en que en él se cumple el movimiento dialéctico, se convierte el *ahí* mismo de la razón histórica. Si el Estado es lo racional en sí y para sí, se sigue que si el individuo quiere que su libertad sea en sí y para sí –y no solamente libertad *en sí*, como sería la libertad negativa- debe armonizar su actuar con los fines universales del Estado: únicamente así será libre de toda contingencia y arbitrariedad que contamine su voluntad.

Lo anterior, no debe ser considerado como un germen de totalitarismo. Y es que no se trata de subordinar todas las libertades individuales a la voluntad de la comunidad. En realidad, de lo que se trata es que la libertad individual deba *justificarse* ante el

tribunal de la comunidad<sup>29</sup>. Precisamente, “Su intención no era tanto la de subordinar el individuo al todo, cuanto la de ilustrar el método de que se valía el Estado para ofrecer a sus miembros un punto central común: un conjunto de instituciones y valores compartidos al que todos podrán asociarse libremente.” (Wildford, 1993: 219) La idea de que la libertad sea racional no busca sino que las libertades particulares sean administradas y conciliadas con los fines generales o, al menos, de tener a esa conciliación como horizonte regulatorio de todas las relaciones políticas y éticas dentro de la comunidad.

A modo de resumen, podemos decir que, tal y como lo vimos, el “liberalismo dialéctico” de Hegel reviste las siguientes características: es portador de un 1) *individualismo atenuado*, que conserva al individuo frente a la comunidad aunque dé primacía a ésta, 2) es defensor de una *concepción positiva de la libertad*, dado que se concibe que se es libre en tanto se actúe racionalmente y, en alguna medida, 3) es *nacionalista*, por cuanto, y si bien reconoce la existencia de un *Weltgeist* y de un *Zeitgeist* por encima del *Volkgeist* particular, hace de la comunidad nacional una totalidad ética y, en consecuencia, el único ámbito en donde la verdadera libertad puede realizarse plenamente.

---

<sup>29</sup>.- A propósito, Hegel señala: “But concrete freedom requires that personal individuality [*Einzelheit*] and its particular interest should reach their full development and gain recognition of their right for itself [...], and also that they should, on the one hand, pass over of their own accord into the interest of the universal, and on the other, knowingly and willingly acknowledge this universal interest even as their own substantial spirit, and actively pursue it as their ultimate end.” (§ 260, 1991)

## 6. Bibliografía

- Amengual, Gabriel Coll. (1989). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Internacionales.
- Amengual, Gabriel Coll. (1988). La filosofía del Derecho de Hegel como filosofía de la libertad. *Taula* (10). Accedido el 15 de setiembre, 2012, desde <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/RESENAS/Amengual.pdf>
- Arriola, Jonathan & Bonilla Saus, Javier. (2012). Isaiah Berlin y la sombra de Las Luces. *Cuadernos del CLAEH*, 33(100), 2ª serie, 191-214.
- Becchi, Paolo. (1985). Del individuo y del Estado. Anotaciones a unas lecciones de Norberto Bobbio sobre “Hegel y el Estado”. *Revista de Estudios Políticos* (44), 125-136. Accedido el 20 de setiembre, 2012, desde <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26828&orden=0>
- Berlin, Isaiah. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, Isaiah. (2006). *Political ideas in the romantic age*. Princeton: Princeton University Press.
- Biglieri, Paula. *La sociedad civil desde la perspectiva hegeliana*. Accedido el 8 de setiembre, 2012, desde [http://www.mininterior.gov.ar/asuntos\\_politicos\\_y\\_lectorales/incap/clases/Paper\\_Biglieri.pdf](http://www.mininterior.gov.ar/asuntos_politicos_y_lectorales/incap/clases/Paper_Biglieri.pdf)
- Bravo, Edgar. (2004). *Moralidad y eticidad. Estudios sobre Kant y Hegel*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Cadahia, Luciana. (2010). Pensar nuestra historia: Individuo y liberalismo en los escritos de Hegel. En *Actas del Congreso* (pp.80-85). Madrid: Universidad Carlos

III de Madrid. Accedido el 8 de setiembre, 2012, desde [http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/14747/1/pensar\\_cadahia\\_FH\\_2012.pdf](http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/14747/1/pensar_cadahia_FH_2012.pdf)

- Cristi, F. R. (1989). Hegel's conservative liberalism. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 22(4), 717-738.
- Duque, Félix. (2007). Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 3(15), 4-17. Accedido el 8 de setiembre, 2012, desde <http://www.revistadefilosofia.com>
- Eccleshall, Robert, Geoghegan, Vincent, Jay, Richard & Wildford, Rick. (1993). *Ideologías políticas*. Madrid: Tecnos.
- Franco, Paul. (1997). Hegel and liberalism. *The Review of Politics*, 59(4), 831-860.
- Gray, John. (2003). *Liberalism* (2a. ed.). Minnesota: University of Minnesota.
- Gray, John. (1986). *Liberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right*. Allen Wood's Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Jiménez, Andrés. (2009). El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35 (2). Accedido el 8 de setiembre, 2012, desde [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-73532009000200008](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532009000200008)
- Kaufman, Alexander. (1997). Hegel and the ontological critique of liberalism. *The American Political Science Review*, 91(4), 807-817.

- Russell, Bertrand. (2004). *History of western philosophy*. London: Routledge.
- Singer, Peter; et. al. (1997). *German philosophers. Kant, Hegel, Schopenhauer, and Nietzsche*. New York: Oxford University Press.
- Smith, B. Steven. (1989). *Hegel's critique of liberalism: rights in context*. Chicago: Chicago Press.
- Talyor, Charles. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE.
- Toews, John Edward. (1985). *Hegelianism: the path toward dialectical humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa, Dana. (2005) Hegel, Tocqueville, and “individualism”. *The Review of Politics*, 67(4), 659-686.
- Weber, Thadeu. (2009). *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano* (2a.ed.). Porto Alegre: EdiPUCRS.
- Zagorín, Perez. (2009). *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.