

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público¹

Jorge Aurelio Díaz*

RESUMEN

Este ensayo se propone esbozar algunas reflexiones acerca de las relaciones que pueden establecerse entre el ámbito de lo público y el de lo privado, tal como han sido estudiadas por Hegel, centrándose en el caso paradigmático de la cultura griega, pilar fundamental de nuestra cultura occidental. Trata de dar cuenta de la siguiente pregunta ¿cómo se integran los derechos inalienables del individuo con los derechos igualmente inalienables de la comunidad dentro de la cual vive?

Palabras clave: Hegel, *Antígona*, lo público, lo privado, fenomenología, intersubjetivo, eticidad.

Hegelian considerations regarding that which is public and private

ABSTRACT

The purpose of this essay is to outline some reflections on the relationship that could be established between the public and private spheres as studied from the point of view of Hegel. It focuses on the paradigmatic case of Greek culture, a fundamental column of our western culture. The essay tries to answer the following question: How are individual invariable rights integrated with the equally invariable rights of the community in which he lives?

Keywords: Hegel, *Antigon*, public, private, phenomenology, Inter-subjectivity.

¹ Texto de la Lección Inaugural del año 2005, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle. Se trata de una versión resumida de un artículo que aparecerá próximamente en una publicación colectiva acerca de lo público y lo privado.

* Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: jadiaza@unal.edu.co
Fecha de recepción: abril 4 de 2005.
Fecha de aprobación: abril 22 de 2005.

Más que ninguna otra de las tragedias griegas existentes, (...) la Antígona de Sófocles dramatiza la urdimbre de lo íntimo y lo público, de la existencia privada y de la existencia histórica.

George Steiner

Me propongo esbozar en esta lección algunas reflexiones acerca de las relaciones que pueden establecerse entre el ámbito de lo público y el de lo privado, tal como han sido estudiadas por Hegel, pero no lo haré en toda su amplitud, sino en el caso paradigmático de la cultura griega, a la que considero, con muy buenas razones, pilar fundamental de nuestra cultura occidental. Las razones para estas consideraciones son de dos clases. Por una parte, el tema mismo es del mayor interés, sobre todo porque el desarrollo de la cultura occidental se halla marcado por una profundización cada vez mayor en el valor de la subjetividad, haciendo del individuo humano no solamente un valor absoluto, es decir, que se justifica por sí mismo, sino también el centro de su realidad más significativa, es decir, de la libertad. El individualismo, que caracteriza a la cultura occidental, sobre todo en lo que ha dado en llamarse la Modernidad, es una herencia de la tradición cristiana, que alcanzó su más profunda afirmación con la filosofía kantiana. Con esta última, el individuo fue examinado en toda su significación hasta convertirlo en un verdadero universal, fuente de la legislación y del deber. La razón humana, cuya existencia es siempre individual, no sólo es por sí misma universal, sino que es precisamente la que le otorga al individuo como tal su carácter de universal. De ahí que las relaciones de éste con lo social, con lo comunitario, no puedan considerarse como algo añadido, algo que le adviene al sujeto desde fuera, sino que surgen de la entraña misma de su naturaleza de ser racional. Sin embargo, no resulta fácil, ni es evidente, la manera como deban integrarse esos dos elementos en principio contrapuestos: la salvaguarda de la libertad individual y el respeto debido a lo comunitario o social. Entre los extremos de un individualismo excluyente y de un colectivismo

igualmente excluyente, podemos decir que se llevó a cabo la dolorosa y cruel historia del siglo XX, tal vez la etapa más atroz y tormentosa que haya tenido la especie humana durante su permanencia en la tierra. ¿Cómo integrar entonces los derechos inalienables del individuo, con los derechos igualmente inalienables de la comunidad dentro de la cual vive?

Pero si el problema de integrar estos dos extremos contrapuestos constituye un tema del mayor interés filosófico, creo que una manera muy adecuada de abordarlo es examinar el proceso de su configuración desde sus orígenes mismos en nuestra cultura. Porque si consideramos, como lo hace Hegel, que no se trata de un caso particular o de un estado coyuntural de la historia humana, sino de un proceso real, de un desarrollo histórico que hunde sus raíces en la misma naturaleza humana, entonces una manera muy apropiada de acceder a su planteamiento es considerarlo en sus mismos orígenes. Y Hegel, con buena parte de su generación, y con la gran mayoría de los intérpretes de la historia de Occidente, considera que esos orígenes hay que buscarlos en dos raíces fundamentales: la cultura de la Grecia clásica y la doctrina del Cristianismo de raíces Judías. De la amalgama de estos dos elementos ha venido nutriéndose toda la historia cultural de Occidente, de la cual somos herederos.

Vamos entonces a tratar de entender cómo interpreta Hegel las complejas relaciones que se establecen entre lo privado y lo público, examinando lo que para él es un caso paradigmático de ese conflicto, la tragedia *Antígona* de Sófocles. Recordemos muy someramente su trama. Los dos hijos de Edipo, Eteocles y Polinices, han muerto, el primero en defensa y el segundo tratando de conquistar a Tebas. El rey Creonte había decretado rendir honores al primero y dejar insepulto al segundo, amenazando con la muerte a quien pretendiera rendirle los honores del entierro. Antígona, hermana de ambos, invita a su hermana Ismene a enterrar el cadáver de

su hermano, cumpliendo con la costumbre ancestral que le correspondía a la familia, pero la hermana no se atreve a acompañarla. Entonces Antígona lo hace, exponiéndose así al castigo. La escena central se lleva a cabo ante Creonte, cuando Antígona reconoce su desobediencia y acepta el castigo que se le impone. Ahora bien, antes de entrar a examinar los dos textos en los cuales Hegel cita expresamente la tragedia, vale la pena preguntarse por qué ir a la *Fenomenología* cuando se trata de examinar la cuestión acerca de las relaciones entre lo público y lo privado.

¿POR QUÉ LA FENOMENOLOGÍA?

Para conocer lo que piensa Hegel en último término acerca de las relaciones tensas que se dan entre lo privado y lo público habría que acudir a la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas* en su tercera parte, titulada *Filosofía del Espíritu*, y en ésta a la sección dedicada al *Espíritu Objetivo*. La expresión 'en último término' quiere decir aquí que en la *Enciclopedia* encontramos la formulación última y más decantada de su pensamiento, ya que allí la exposición es estrictamente especulativa, es decir, sigue la pura dinámica de los conceptos, de modo que los asuntos son tratados en ella de acuerdo con su pura articulación lógica. Pero entonces cabe preguntar ¿para qué acudir a la *Fenomenología del Espíritu*? ¿qué interés puede tener lo que en esa obra dice Hegel acerca de la relación entre lo público y lo privado, si no se trata de su última palabra?

En realidad, los grandes temas filosóficos reciben en el Sistema hegeliano una triple consideración, que corresponde a un orden dialéctico claramente establecido (Léonard, 1990). Una primera exposición los analiza de manera objetiva como procesos 'reales' o espacio-temporales, es decir, como acontecimientos de carácter histórico. Esta visión la encontramos expuesta en los llamados *Cursos de Berlín*, conformados por una recopilación de apuntes propios y de sus alumnos en los cursos dictados por

él en la Universidad de Berlín en los años finales de su carrera académica. Se trata de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, la Historia de la Filosofía, la Estética y la Filosofía de la Religión*. En lo que atañe al tema de nuestro interés, es decir, a las relaciones entre lo privado y lo público, podemos encontrar sus reflexiones sobre todo si estudiamos la forma en que analiza el paso que se dio entre el mundo cultural de la Grecia clásica y el mundo del Imperio Romano, caracterizado por el cambio de una organización social en la que los intereses particulares y los intereses públicos se identificaban en la *polis*, a una sociedad imperial en la que el individuo en su abstracta singularidad se ve alejado por completo del Estado, reducido a la condición de simple ciudadano enfrentado a la universalidad igualmente abstracta de un Estado 'globalizado'.

Esta visión objetiva, y por supuesto verdadera, es necesaria para comprender a cabalidad el fenómeno, ya que lo contempla desde la perspectiva de un hecho real, empíricamente constatable, teniendo en cuenta su presencia en el espacio y el tiempo. Pero no es sin embargo una visión, ni suficiente, ni menos aún definitiva, porque toda realidad de envergadura filosófica es y tiene que ser en alguna forma un acontecimiento de significación para el ser humano, y por lo tanto no puede ser un simple hecho real, un puro acontecimiento, sino también, y más aún, una experiencia humana o 'experiencia de la conciencia', es decir, un evento que acontece en y para la conciencia, y que por ello mismo deja en ella su impronta. Y cuando se trata de acontecimientos de envergadura filosófica, esa impronta no queda grabada únicamente en la conciencia de uno o de varios individuos singulares, sino que pasa a formar parte del acervo de experiencias que roturan de manera permanente la conciencia colectiva y conforman así su cultura.

Esta es la visión subjetiva que expone la *Fenomenología*, en la cual los grandes temas de la reflexión filosófica

se van organizando como otras tantas 'experiencias de la conciencia', siguiendo también una articulación conceptual, pero no puramente lógica, como en el caso de la visión especulativa de la *Enciclopedia*, ni tampoco condicionada por la espacio-temporalidad empírica, como en la exposición de los *Cursos*, sino reflexiva, es decir, que la necesidad que encadena las experiencias de la conciencia se halla determinada por la estructura de esa misma conciencia, por la distinción entre sujeto y objeto, y por su relación mutua. Podríamos hablar entonces de que la *Fenomenología* despliega una visión subjetiva o epistemológica, en la cual se examinan las maneras como la conciencia percibe los fenómenos, y el esfuerzo que hace para constatar si tales percepciones se compaginan con lo que ellos muestran ser.

Refiriéndose precisamente a la interpretación que hace Hegel de *Antígona*, dice George Steiner:

En Hegel la reflexión y la expresión se mueven constantemente en tres niveles: el metafísico, el lógico y el psicológico, el último de los cuales abarca a los otros dos en la medida en que trata de hacer explícitos los procesos de conciencia que generan y estructuran operaciones metafísicas y lógicas (Steiner, 35-36).

Cuando Steiner habla de 'psicológico', está refiriéndose a lo que hemos llamado epistemológico o subjetivo. Y aunque no comparto su idea de que lo 'psicológico' abarque los otros dos, ya que para Hegel la visión abarcadora es la especulativa, a la que Steiner llama 'metafísico', lo cierto es que sí se da siempre, dentro del Sistema total, es triple visión, tal como la exponen los párrafos finales de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Con lo cual espero que haya quedado claro el sentido y los límites del examen que vamos a realizar aquí a las relaciones entre lo privado y lo público en

la *Fenomenología del Espíritu*. Por una parte, la consideración fenomenológica del tema no sólo tiene la ventaja de hacérselo ver como una experiencia humana fundamental en la configuración de la cultura occidental cristiana, sino que resulta ser indispensable para comprender el verdadero significado de un fenómeno de tal envergadura. Pero, por la otra, señala que esa lectura no puede considerarse como definitiva, y que, si pretendemos comprender toda la complejidad del fenómeno, tal como la comprende Hegel, tendríamos no sólo que atender a lo que nos dicen los *Cursos de Berlín* al respecto, sino también y sobre todo avanzar hasta la visión especulativa de la *Enciclopedia*, y el indispensable complemento que de ésta nos ofrecen las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, en donde Hegel desarrolla por extenso la argumentación que sustenta las tesis presentadas en los esquemas enciclopédicos.

UBICACIÓN DE LOS TEXTOS

Tratemos entonces de ubicar los dos textos en los que Hegel hace expresa referencia a la tragedia de Sófocles. El primero se halla al terminar sus análisis sobre la individualidad, cuando se apresta a iniciar el examen del Espíritu (311/254²). Para comprender mejor esta ubicación, recordemos lo que nos dice Hyppolite:

La Fenomenología se propone una doble tarea: por una parte, conducir a la conciencia ingenua al saber filosófico, y, por otra, hacer salir a la conciencia singular de su pretendido aislamiento, de su ser-para-sí exclusivo, para elevarla al Espíritu (311).

En otras palabras, el texto de la *Fenomenología del Espíritu* consta de dos partes, una primera dedicada a analizar la estructura de la conciencia individual, tal

² En las citas de la *Fenomenología del Espíritu*, la primera cifra corresponde a la paginación del texto alemán y la segunda a la traducción española. Hemos hecho las traducciones, por considerar que las de W. Roses son deficientes.

como se halla presente en el hombre moderno como fruto de su cultura; y la otra, a examinar la manera como esa cultura condiciona en su raíz a la conciencia individual, partiendo de la convicción lograda en la primera parte donde expone que esa conciencia sólo puede ser comprendida de manera adecuada cuando se la estudia a partir del contexto cultural que la ha hecho posible.

Ahora bien, la primera referencia explícita a la tragedia de Sófocles la encontramos justo en el momento en que Hegel concluye la presentación del primer escenario y se dispone a dar el paso al segundo. Esto quiere decir que la tensión entre lo individual y lo colectivo se halla en la raíz misma de la toma de conciencia de la existencia de lo colectivo como fundamento de lo individual, de modo que constituye su impulso básico que se irá transformando a medida que la sociedad vaya adquiriendo formas más complejas de organización. No se trata, por lo tanto, de un conflicto particular o circunstancial, sino radical y fundacional.

Para ubicar el segundo texto conviene tener en cuenta que el segundo escenario, el de la conciencia colectiva, comienza con un examen de la llamada 'Eticidad' o 'Espíritu verdadero', es decir, de la organización social básica constituida por ciudadanos libres, tal como Hegel la ve encarnada en el mundo griego y en su paso al mundo romano. 'Espíritu', para Hegel, es sinónimo de lo específicamente humano, de lo intersubjetivo como presencia o manifestación de lo absoluto. El examen de la eticidad como primer momento del Espíritu, es decir, como análisis de lo espiritual en su estado inmediato, se lleva a cabo en tres momentos. En el primero, se expone la configuración de ese 'mundo ético'; en el segundo se analiza 'la acción ética' como expresión del conflicto que lo constituye, lo dinamiza e igualmente lo destruye; y en el tercero se muestra cómo la desintegración del mundo ético trae consigo la configuración de un Estado de Derecho.

Precisamente cuando Hegel entra a analizar el segundo momento del mundo ético, el de la 'acción ética', aparece la segunda cita de Antígona, que viene a servir de paradigma para visualizar la profunda contradicción que se halla en la raíz de ese mundo en apariencia ideal.

En realidad, las alusiones a la tragedia no se reducen a esos dos textos, ya que, como lo expresa Vals Plana, en la *Fenomenología* "toda la interpretación de la ciudad griega es una interpretación de la tragedia de Antígona" (Vals, 1994: 238). De ahí que el texto siga muy de cerca la estructura de la tragedia, al estar convencido Hegel de que el poeta es quien ha sabido comprender mejor que nadie la urdimbre de su propia sociedad y las fuerzas que, a la vez que la mantienen viva y la impulsan, terminarán igualmente por destruirla. Para comprender mejor esto, tengamos en cuenta que el principio dinámico que impulsa a la organización social Hegel lo sitúa en la 'lucha por el reconocimiento'. Sin examinar en detalle lo que esa lucha significa, digamos que el ser humano, que se sabe distinto de su animalidad inmediata, busca objetivar esa convicción mostrándose superior a la vida, busca mostrarse a sí mismo y mostrarles a los demás que no es un simple animal. Pero esa objetivación de su certeza sólo puede tener sentido para otra conciencia que se halle en iguales condiciones, es decir, sólo puede lograrse mediante el reconocimiento por parte de un igual. No le basta entonces con poner en riesgo su propia vida para mostrar que está por encima de ella, sino que necesita contar para ello con el reconocimiento de sus semejantes. Los seres humanos, nos viene a decir Hegel, no luchan sólo para asegurar su sobrevivencia, como pensaba Hobbes, pero tampoco son naturalmente sociables, como creía Locke, ni buenos por naturaleza, como opinaba Rousseau, sino que luchan a muerte entre sí, pero no para asegurar el sustento, sino para lograr que se los reconozca como seres humanos, es decir, como no siendo simples animales. En esta forma explica

Hegel la 'insociable sociabilidad' de estos seres que se necesitan unos a otros, pero que pareciera que se necesitaran precisamente para guerrear entre sí.

Sabemos también cómo entiende Hegel la superación de ese 'estado natural' de conflicto, tan semejante y a la vez tan distinto del 'estado natural' de Hobbes: la servidumbre y el trabajo son el camino hacia la liberación frente a la naturaleza, al someterla y ponerla al servicio del hombre, superando de esa manera también el miedo a la muerte que constituye la cadena por la cual el siervo se halla atado a su amo. Se lleva así a cabo una doble liberación de la conciencia: frente a la naturaleza, y frente a los poderes humanos que la subyugan. "Tomemos -dice Hegel- esa meta, que es el *concepto*, el cual ya nos ha salido al paso" (256/209), es decir, tratemos de entender hacia dónde avanza la conciencia en su proceso de conocerse a sí misma, y esa meta será precisamente el *concepto* que orienta sus pasos. La meta, dice, es "la conciencia reconocida que tiene en la otra autoconciencia libre la certeza de sí misma, y precisamente por ello su verdad" (id.). La búsqueda de reconocimiento es entonces el motor que impulsa a los hombres a organizarse en sociedad, y por ello las configuraciones sociales se hallan marcadas por ese elemento conflictivo que debe ser superado de manera permanente. Se trata de un conflicto que mantiene viva la estructura social, a la vez que amenaza constantemente con destruirla. Ahora bien, el texto de Hegel nos dice además: tomemos esa meta "en su realidad, o saquemos a la luz ese espíritu todavía interno, como la sustancia que ha llegado hasta el punto de su existencia [ser-ahí], y entonces se abre en ese concepto el *reino de la eticidad*" (id.). En otras palabras, si nos fijamos en la forma como la lógica (el concepto) lleva a la realidad el objetivo del obrar humano que es el reconocimiento, nos encontramos con el 'reino de la eticidad', o sea, con una sociedad configurada por normas acordadas entre ellos que regulan el comportamiento de ciudadanos libres (*ethos*).

Demos ahora un salto desde esa lucha por el reconocimiento, para entrar a examinar la figura de Antígona como imagen que nos permite ver a la vez la esencia de la sociedad griega, de ese 'reino de la eticidad', y el germen de su desintegración. Desintegración que, como sabemos, no significa su simple desaparición, sino su 'superación' (*Aufhebung*), es decir, su desaparición para convertirse en elemento a la vez negado y presente, o presente en cuanto negado, de la historia cultural que lo ha de suceder. Las tensiones que caracterizan a la sociedad griega, y que están en la base de toda organización social verdadera, es decir, de toda organización social que busque regirse por criterios racionales, se hallan a la vez presentes y negadas en todas las organizaciones posteriores que han venido surgiendo a partir de ella.

Ahora bien, para comprender ese 'reino de la eticidad', tal como lo examina la *Fenomenología*, es importante tener en cuenta que su concepto, no su realidad histórica, se viene a manifestar para la conciencia como resultado de las contradicciones a las que conduce la reflexión ética que llevó a cabo Kant, la cual se apoya de manera exclusiva en la razón pura, en la razón del individuo que reflexiona sobre sí misma. Tenemos con esto un aspecto a la vez desconcertante y del mayor interés para entender la manera como procede la reflexión en el seno de la *Fenomenología*. Es evidente que no se trata de una reflexión de carácter histórico, porque el mundo griego no viene en el tiempo a continuación de la filosofía de Kant. Se trata de una reflexión de la conciencia sobre su propia configuración; pero esta configuración es el resultado de una historia cultural que ha ido depositando en ella sus diversos estratos de significación. Por eso no debe resultarnos extraño que las figuras históricas hagan su aparición acá y allá, aunque no sigan un orden estrictamente cronológico (Díaz, 1986).

El resultado de una ética como la kantiana es un individualismo llevado hasta sus últimas consecuencias, en el que la razón en su autonomía pretende poder deducir las normas de su comportamiento a partir de sí misma, y en ese ejercicio de auto-engendramiento llega hasta el extremo de su propia negación, porque el individuo que reflexiona como individuo termina negándose en la universalidad de un sujeto moral anónimo como el kantiano. La idea básica de la crítica de Hegel al individualismo inherente a la ética racional pura, es decir, a la moralidad kantiana, es que la razón termina convirtiéndose de legisladora en crítica de la legislación, porque resulta incapaz de establecer verdaderas normas de conducta. El carácter puramente formal de la razón, y por lo mismo vacío, le impide poder establecer normas concretas. Porque la acción humana es siempre concreta, y una razón pura es incapaz de darle normas igualmente concretas para su comportamiento. En otras palabras, entre el carácter universal de la razón que legisla, y el carácter singular del ser humano que actúa, no aparece ninguna mediación que permita establecer un verdadero silogismo, como diría Hegel, es decir, una mediación, una articulación racional, un 'término medio' que unifique y distinga a la vez los dos extremos. Y es ahí donde Hegel sitúa la raíz de las contradicciones que se producen entre lo singular y lo universal, entre lo privado y lo público. Será necesario, por lo tanto, establecer tal mediación, ya que sin ella la reflexión racional termina por destruirse a sí misma. Entre el individuo singular y el Estado universal deberá aparecer, en el mundo moderno, la sociedad civil como mediadora. Pero antes de llegar a ello la historia ha debido cumplir varias etapas previas.

Es bueno detenernos un momento a examinar esta idea silogística de la lógica hegeliana, es decir, la idea de que una reflexión filosófica debe tener siempre la

estructura de un silogismo. La idea de Hegel es que la estructura de la realidad, pensada como un proceso de procesos, y no como una red de realidades estáticas o como un conglomerado de cosas interrelacionadas, tiene que ser pensada siguiendo la estructura lógica de lo que es un proceso como tal. En otras palabras, una realidad 'heracliteana' debe pensarse como un proceso puro, como un total devenir, en el que aquello que parece ser 'cosa' o 'sustancia' no puede ser en realidad más que un momento más o menos pasajero o consistente, pero simple momento de ese devenir total. Ahora bien, piensa Hegel, un proceso supone siempre un punto de partida, un punto de llegada y un término medio, es decir, tiene la estructura formal de un silogismo en el que dos términos extremos son a la vez identificados y distinguidos por el término medio. Esta es la razón de pensar la realidad toda como un silogismo de silogismos.³

Ahora bien, comprender en sus orígenes a la sociedad como fundamento de realidad de individuos libres significa retornar en el tiempo a la cultura griega, primera manifestación de un 'reino de la eticidad'. En otras palabras, para entender la experiencia que significa superar la moral individualista de Kant, el mejor ejemplo es regresar a la estructura del mundo griego, porque allí tenemos un modelo de lo que significa para el individuo aprender a vivir en una verdadera sociedad humana regida por normas que buscan el reconocimiento de ciudadanos como personas libres y autónomas, es decir, reconocidas. De ese mundo griego nos dice Hegel:

La entidad espiritual [la sociedad] es sustancia efectiva [realidad concreta], dado que esas [dos] maneras [la razón que legisla y la que examina las leyes] no valen cada una por sí, sino sólo como superadas [como momentos]; y la unidad en la

³ Ver los párrafos finales de la *Enciclopedia* (§§ 574-577), donde Hegel resume en forma puramente conceptual (especulativa) lo que significa la filosofía como conocimiento de la totalidad en cuanto tal.

que ellas son sólo momentos es el Sí mismo de la conciencia que a partir de aquí es puesto en la entidad espiritual, y la hace efectiva, plena y autoconsciente (310/253).

Tratemos de entender esa formulación típicamente hegeliana, que a primera vista resulta un tanto confusa. Para ello recordemos que para Hegel la sociedad griega, y en particular su democracia, fue el momento en el que se constituyó por vez primera una verdadera sociedad de individuos autoconcientes, es decir, libres, ya que en las culturas anteriores, las 'orientales', sólo uno o muy pocos eran libres, y la gran mayoría no eran más que siervos. De ahí que por primera vez en el seno de esa sociedad viniera a darse un comienzo real de reconocimiento, de modo que en ella el acto de legislar y el examen de las leyes vinieron a ser momentos de su unidad orgánica, porque en ella la conciencia entró a formar parte como tal, es decir, como autónoma, de esa entidad espiritual. Lo que caracteriza a una sociedad así es que en ella los individuos están presentes no sólo, o no principalmente, como singulares, sino como universales, como ciudadanos racionales iguales de pleno derecho.

Esta relación inmediata de los universales con la sociedad como lo universal trae como consecuencia que la sociedad misma sea percibida como "una ley eterna, que no tiene su fundamento en el *voluntad de este individuo*, sino que es en sí y para sí⁴ la *pura voluntad de todos* que tiene la forma del *ser inmediato*" (310/253). En otras palabras, la sociedad no es percibida como una creación humana, sino como una realidad autónoma, natural, válida por sí misma, que expresa, sí, la voluntad de todos, pero tiene la forma de algo dado de antemano, de algo

natural. Hegel tiene cuidado en señalar que una ley así no implica para la autoconciencia una obediencia "a un señor cuyos mandatos fueran un capricho, y en los cuales ella no se reconociera", sino que sus leyes "son pensamientos de su propia conciencia absoluta que ella misma *tiene* de manera inmediata" (310/253-254). Al subrayar la palabra *tiene*, en lugar de *es*, Hegel quiere hacer notar que la autoconciencia sabe que *participa* de la conciencia colectiva absoluta que ha elaborado esa ley eterna, pero que ella misma no es tal conciencia. Y al señalar que los tiene *de manera inmediata*, está indicando que poseen para la conciencia un carácter natural o simplemente dado, que deberá ser superado. En su calidad de ciudadano libre percibe la norma de conducta colectiva como parte de su propia naturaleza, de su propia esencia.

Recordemos ahora el texto de la tragedia donde aparecen las palabras que cita Hegel a este propósito, y que constituyen el clímax de la confrontación de Antígona con Creonte:

No fue Zeus -exclama Antígona- el que los ha mandado publicar [los decretos a los que ella obedece], ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los humanos. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde han surgido. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno (Antígona, 450-459).

El hilo conductor que guía la reflexión de Hegel en este paso fundamental de la *Fenomenología* es que un examen a fondo de la estructura de la conciencia individual viene a culminar en la ética kantiana y sus

⁴ La expresión alemana 'en y para sí' corresponde en español a: 'por sí misma', sólo que Hegel suele aprovechar el significado literal de la expresión alemana, y por ello conviene traducirla al pie de la letra.

inevitables contradicciones, por tratarse precisamente de la más acabada comprensión del individuo en cuanto realidad absoluta o válida por sí misma, y que, cuando un concepto agota su significación, permite ver con claridad sus propios límites y la necesidad de superarlos. La contradicción fundamental de esa ética se encuentra en la separación original que establece entre las dos funciones de una razón puramente formal que pretende ser legisladora universal, pero que, en virtud de su propia lógica, se ve reducida a no ser más que examinadora de leyes que le son dadas y en cuyo origen ella no ha tomado parte. Y la superación de esa contradicción viene a darse cuando ambos momentos, el legislativo y el crítico, logran reconciliarse en la unidad superior de una sociedad desde la cual la conciencia existe en realidad como tal. Una verdadera ética, nos está diciendo Hegel, no puede construirse a partir de una pura razón abstracta, sino que tiene que elaborarse en diálogo con las normas y costumbres de una sociedad conformada por ciudadanos con iguales derechos.

Que el legislar y el examinar las leyes se hayan mostrado como nulos -escribe Hegel-, significa que ambos, tomados de manera singular y aislada, son sólo momentos inconsistentes de la conciencia ética; y el movimiento en el que se presentan tiene el sentido formal de que la sustancia ética se manifiesta a través de él como conciencia (309/252).

La frase final de esta cita es importante, ya que señala cómo, al integrar ambos momentos, el legislador y el crítico, es decir, aquel por el cual la razón legisla y aquel por el cual juzga la leyes que ella encuentra, el movimiento en el que ambos se hacen presentes como momentos hace ver que una tal sociedad es una entidad conciente, es decir, que no obedece a un proceso natural, sino que sus configuraciones responden a la acción de seres racionales. Si mi comprensión del texto es la correcta, lo que Hegel nos está haciendo ver es que, dentro de una entidad espiritual de ciudadanos libres, aun en el caso tan

precario e inicial como lo fue la Grecia clásica, las normas de conducta deben ser consideradas en principio como normas racionales, en el sentido que cuentan con lo que podríamos llamar una 'presunción de racionalidad', es decir, deben considerarse como racionales mientras no hayamos demostrado lo contrario, ya que se trata del resultado acumulado de la experiencia colectiva de seres racionales. Y, además, que sólo en esa sociedad resulta posible ejercer la verdadera libertad. En ello consiste la articulación lógica que conecta los dos grandes escenarios de la *Fenomenología*, el de la conciencia singular y el de la conciencia colectiva: únicamente sobre el trasfondo de una verdadera sociedad resulta posible comprender el significado último de la conciencia humana, así como su estructura tanto cognoscitiva como volitiva.

LAS DOS LEYES

Para analizar la estructura de esa entidad ética que fue la sociedad griega, y descubrir el sentido de la contradicción que se halla en su misma naturaleza y que, a la vez que constituyó su motor, la condujo a su desaparición, Hegel comienza señalando que "el Espíritu en su verdad simple es conciencia y desdobra sus momentos" (317/261). Tesis que para un lector de la *Fenomenología* resulta casi un lugar común: ser conciencia o ser conciente significa establecer por sí mismo la distinción entre la conciencia misma y su objeto, desdoblar la realidad en esos dos momentos, el objetivo y el subjetivo, de modo que esa distinción no debe pensarse como una condición de la conciencia, sino más bien como su resultado. El acto de toma de conciencia es el que constituye a la conciencia misma como condición de su posibilidad, y al objeto como lo otro de esa conciencia mediante lo cual ella se hace real. Sobre esta verdad fundamental gira en buena medida la reflexión fenomenológica, o lo que cabría llamar la doctrina hegeliana del conocimiento. Heredada de Fichte, quien a su vez entiende haberla aprendido en Kant, la tesis dice que el acto de conocer

no consiste en la relación que se establece entre un sujeto pre-existente al acto, y un objeto igualmente pre-existente, sino en el acto mismo por el cual la conciencia se constituye como tal, y con ello mismo establece la distinción entre ella y su objeto. El acto de pensar no es así el puente cartesiano que busca unir la interioridad del sujeto que piensa con la exterioridad de las cosas, sino que por el pensar se constituyen precisamente esos dos elementos, el sujeto y el objeto, y su distinción sólo puede ser pensada al interior mismo de dicho acto. Sin pensar no hay sujeto, pero tampoco hay objeto, uno y otro se hacen presentes por el acto mismo. Vals Plana nos lo explica muy claramente:

Hegel nos da la razón de toda división en el seno del espíritu. El espíritu se desdobra porque «es conciencia y desdobra sus momentos». Conciencia significa siempre oposición de subjetividad o certeza y objetividad o verdad. El espíritu es conciencia y tiene que devenir perfectamente autoconsciente (Vals, 1994: 219).

Lo que pone en marcha ese desdoblamiento es la acción (*Handlung*), que se halla en el centro de la atención desde el comienzo del análisis del mundo ético, pero que a su vez merecerá una consideración particular en el segundo momento (b. La acción ética...). Es la acción la que desempeña el papel de término medio que conecta el mundo ético con el Estado de Derecho, es decir, en términos históricos, la *polis* griega con el mundo del Imperio Romano. El texto con el cual se inicia la consideración sobre la 'eticidad' o 'espíritu verdadero' es denso y vale la pena analizarlo brevemente, porque presenta en forma muy condensada la dialéctica que va a desarrollarse a continuación:

La acción separa [al espíritu] en la sustancia y la conciencia de esa misma sustancia; y separa tanto a la sustancia como a la conciencia. La sustancia, como entidad y meta universal, se confronta a la

realidad singularizada; el término medio infinito es la autoconciencia, la cual, siendo en sí unidad de sí misma y de la sustancia, se vuelve ahora para sí, unifica la entidad universal y su realidad singularizada, eleva ésta hasta aquella, y obra éticamente, -y hace descender aquella hasta ésta, y cumple la meta, o sea, la sustancia únicamente pensada; hace surgir la unidad de su Si mismo con la sustancia como su obra, y así como realidad (317/261-262).

La idea general de este texto es clara: la acción ética, es decir, aquella que se hace teniendo conciencia de su acuerdo con la ley que constituye a la sociedad, separa y confronta al ciudadano con la sociedad (conciencia de la sustancia y sustancia), de la misma manera como por el acto de tomar conciencia nos vemos confrontados al mundo como aquello que se yergue ante nosotros. Ahora bien, ese desdoblamiento no se lleva a cabo únicamente entre el ciudadano y la sociedad, sino también en el uno y en la otra. En la sociedad hay desdoblamiento, porque ella se muestra a la vez como realidad dada y como meta que debe alcanzarse; y en el ciudadano hay también desdoblamiento, porque se ve a sí mismo como entidad *en sí*, es decir, como elemento de esa sociedad (sustancia), y como ser autoconsciente (para sí), es decir, como distinto de ella. Ahora bien, en la confrontación de la sociedad con el individuo, el término medio que los une y los separa es, en el mundo griego, la autoconciencia misma que, siendo, como hemos dicho, simple unidad de sí misma y de la sociedad, se aparta de ésta mediante su reflexión y actúa éticamente al unificar la entidad universal o la meta con lo singular mediante un doble movimiento: por una parte eleva la singularidad a lo universal, porque obra, no en su propio beneficio, sino en el de la sociedad, y hace descender la universalidad abstracta, o la idea de sociedad, a la singularidad de su acción. Con ello la sociedad, como entidad ideal o pensada, se realiza como meta. Esa unidad de ella misma con la sustancia es así obra y realidad de la conciencia.

Lo que quiere hacernos entender Hegel es cómo la relación del individuo con la sociedad es en realidad compleja, porque a la vez que el individuo vive por ella, ella también vive por él. Y esto significa que con su obrar el ciudadano no sólo hace real la sociedad, sino que, también y en otro sentido, la convierte en algo sólo posible, es decir, en un ideal que debe alcanzarse. La sociedad es así para el ciudadano condición de posibilidad de su obrar, pero a la vez meta de ese mismo obrar; y a la vez también realidad concreta a partir de la cual obra, y realidad concreta para la que su acción es necesaria para que lo sea.

Una vez que Hegel ha señalado los elementos complejos que componen la sociedad griega, pasa a analizar cómo esos elementos, mediante el obrar de los ciudadanos, van a entrar en una colisión inevitable. El texto comienza por señalar que la comunidad (*Gemeinwesen*), al ser realidad ética conciente, es para el ciudadano (autoconciencia en general) su verdadera sustancia: "el espíritu absoluto *realizado* en la multiplicidad de la *conciencia* existente" (318/263). Formulación que no puede dejar de llamar nuestra atención, ya que, en la terminología hegeliana, viene a decirnos que la sociedad es para los ciudadanos la realización de la entidad suprema (espíritu absoluto), especie de encarnación divina que "como *sustancia real* es un pueblo, y como *conciencia real* es ciudadano del pueblo" (319/263).

Ahora bien, en cuanto es realidad espiritual, el mundo ético lleva en su seno, como ya sabemos, una división fundamental entre universalidad y singularidad, entre sentido último y realidad concreta, que se encarna en dos formas diferentes de ley, la divina y la humana. La ley humana se presenta como una realidad conciente de sí misma mediante sus normas claramente expresadas, tiene la forma de su universalidad en la 'ley conocida' y 'la costumbre dada', y se encarna de manera singular en el gobernante. Frente a ella, y sirviéndole de fundamento, se halla la ley divina

como "la *esencia inmediata y simple* de la eticidad" (319/263), que actúa como una fuerza que refrena a la individualidad para someterla a lo universal. Conviene tener en cuenta, para evitar una confusión muy frecuente, que las realidades espirituales no se distinguen entre sí como cosas, una por completo diferente de la otra, sino en forma especulativa, es decir, de manera que cada una se refleja en la otra (*speculum* = espejo). "Esto no debe extrañarnos - comenta Vals Plana-, porque ya nos ha avisado Hegel que todas las divisiones del espíritu no son adecuadas, sino que un extremo o polo abarca siempre al polo opuesto" (Vals, 1994: 221).

Si la singularidad en la cual se encarna la ley humana es el gobernante, la singularidad que encarna la ley divina es la familia como comunidad ética natural. "La *familia* -escribe Hegel- es este [segundo momento] que expresa la eticidad en ese elemento de la *inmediatez* o del *ser*, o [es] una conciencia *inmediata* de sí como entidad, y como Sí mismo en algo otro, es decir, una comunidad *ética natural*" (319-320/264). Traduzcamos: la familia es una realidad espiritual [eticidad] dada [inmediatez, ser], o un tener conciencia de sí mediante una realidad que está ahí, lo que le da a la vez el carácter de realidad espiritual y natural. De modo que el conflicto al que conducen las dos leyes, cuando se ponga en marcha la acción humana, será entre la familia y el gobierno, o, más en general, el Estado representado por el gobernante: Antígona vs. Creonte.

No podemos extendernos más en el análisis que hace Hegel de la desaparición de la sociedad griega, en la que sus contemporáneos solían ver un verdadero ideal de humanidad al que añoraban poder retornar. No hay retorno, dice Hegel, porque se trata de un momento necesario pero pasajero en la configuración de una sociedad moderna que sea capaz de defender a la vez los intereses individuales de sus miembros y los intereses generales del conjunto. Para ello será necesario establecer ese término medio del que

carecía la sociedad antigua, pero para lograrlo habrá que pasar antes por el otro extremo, el de la radical separación entre el individuo y el Estado, tal como se dio en el Imperio Romano, donde ciudadanos anónimos y abstractos se veían confrontados a un poder estatal igualmente anónimo y abstracto. Fue el reino de lo universal como tal, para el cual Hegel no ahorra sus más duros epítetos. Será la Revolución Francesa, y su elaboración conceptual en la filosofía de Kant, la que dará paso a una sociedad racional, moderna, equilibrada. Para ello será necesario establecer ese mediador entre el individuo y el Estado, que vendrá a ser la sociedad civil, es decir, las diversas organizaciones intermedias mediante las cuales los individuos, a la vez que defienden sus intereses particulares, aprenden a someterlos a las condiciones de lo colectivo, y el Estado, por su parte, a la vez que somete los intereses individuales a lo universal, se ve obligado a confrontar esa universalidad de sus propósitos con la particularidad concreta de su realización. Se podría decir que la filosofía política de Hegel viene a ser un manifiesto en favor de la clase media, de la sociedad civil, de las agremiaciones en las que los individuos mediatizan su relación con el Estado, y éste, a su vez, mediatiza la suya con los individuos. Cabría hablar de la toma de conciencia de la 'revolución burguesa'. En esa sociedad civil los intereses particulares se potencian, a la vez que se universalizan, y los supremos intereses del Estado se ven condicionados por la indeclinable defensa de la libertad de sus ciudadanos.

Se ha dicho que Hegel es un pensador del Estado, y se ha llegado a pensar que su filosofía pudo haber servido de apoyo a la configuración de los Estados totalitarios que vimos sucederse durante el siglo pasado en Europa. Pero tal afirmación resulta errónea por partida doble. Por una parte, porque a la filosofía como tal no cabe otorgarle tanto poder como pareciera hacerlo una afirmación así; y menos en un filósofo como Hegel que no se cansó de enseñar que la filosofía toda, y por lo tanto también la suya

propia, sólo podía hablar del pasado, de lo que ha sido, porque, como decía, 'siempre llega tarde a la fiesta'. Él quiso entender cómo se hallaba configurada la sociedad que en su momento estaba implantándose en Europa, cuáles eran sus articulaciones conceptuales, cuál la lógica que permitía comprenderla. No era su intención proponer un Estado futuro, un ideal que debiera ser alcanzado. Esta es la tarea de la política, no de la filosofía, porque ésta última opera con la verdad, mientras que la política debe operar con lo hipotético. Pero además esa interpretación de la filosofía política de Hegel resulta errónea, porque, si bien es cierto que en el silogismo de silogismos que constituye la articulación política moderna, el término medio definitivo entre la familia y la sociedad civil viene a ser el Estado por su carácter de entidad universal con respecto a la singularidad de lo familiar y a la particularidad de la sociedad, esa mediación se lleva a cabo precisamente para contrarrestar la confrontación inmediata y destructiva que se daba entre lo singular y lo particular, primero de manera inmediata y positiva, como hemos visto que sucedía en el mundo griego o mundo ético, y luego de manera también inmediata, pero negativa, y por ello gravemente destructora, como se hace presente en el Imperio Romano o 'Estado de Derecho'.

Sé muy bien que esta conclusión puede resultar muy controversial, y que contradice, sin lugar a dudas, a buena parte de las interpretaciones que se suelen hacer del pensamiento político de Hegel. Pero creo que una serena comprensión de su pensamiento, que si bien brilla por su profundidad, no siempre lo hace por su claridad, debería llevarnos a esta conclusión. Y creo que así podremos aprovechar mejor su doctrina para señalar los límites y las falencias de esa Modernidad que él mismo tanto apreciaba, pero cuyas insuficiencias le resultaban igualmente claras.

BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*. Hrsg. Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1969.
- . *Fenomenología del Espíritu*. Wenceslao Roces. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- . *Grundlegung der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*. Hrsg. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.
- Bourgeois, Bernard. *Filosofía y Derechos del Hombre*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia y Siglo del Hombre Editores, 2003.
- Bourgeois, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Díaz, Jorge A. "El tiempo y la experiencias de la conciencia". *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- Hyppolite, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Éditions Gallimard, 1947.
- Léonard, André. "La estructura del Sistema hegeliano". *Universitas Philosophica* 14. (1990): 137-173.
- Sófocles. *Tragedias*. Assela Alamillo (trad.). Madrid: Gredos, 1992.
- Sophocle. *Théâtre Complet*. Robert Pignarre (trad.). Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- Steiner, George. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Vals Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994.