

LA IDEA HEGELIANA DE LIBERTAD Y EL SIGNIFICADO DE LOS FENOMENOS ECONOMICOS

Edgardo Albizu

1. ECONOMIA Y LIBERTAD COMO CONCEPTOS ESPECULATIVOS

Con la teoría de la sociedad civil, el estado y la historia del mundo la filosofía de Hegel alcanza uno de sus aspectos de mayor repercusión actual por su aptitud para suscitar la discusión y la crítica. Buena parte de esa vigencia proviene del hecho de que Hegel obliga a la conciencia contemporánea a replantearse el sentido del estado, tarea que supone, en nuestros días, considerarlo en sus relaciones con la sociedad civil y con las actividades económicas propias de ella. Hegel abarcó esos aspectos en sus teorías, por lo que su problemática se tornó más precisa y aguda. Centro de dicha problemática es la idea de libertad, clave tanto de la filosofía de Hegel cuanto de la historia contemporánea. Así se justifica, por lo tanto, tratar el problema de las relaciones economía-libertad en el pensamiento de este filósofo. Se trata de un problema que, en efecto, determina el sentido de la filosofía hegeliana del espíritu y se muestra como centro de nuestra propia situación histórica.

Al principio la relación economía-libertad parece desproporcionada pues ambos conceptos presentan amplitud semántica desigual. "Libertad" define toda la vida del espíritu. Es un determinarse desde sí mismo, lo que implica soberanía de la razón, y se realiza en numerosas formas, según sea el plano espiritual que se considere. La vida económica, en cambio, es sólo una de las configuraciones del espíritu objetivo. Sin embargo, tal desproporción permite organizar un fecundo método de análisis: se buscará determinar conceptualmente la libertad confrontándola con uno de sus fenómenos parciales: las necesarias condiciones económicas de la sociedad civil. Eso depende, claro está, de que en el sistema de Hegel se formule una definición de la libertad en términos económicos, es decir, que presente la dialéctica propia de los mismos. Dicha definición existe; se circunscribe a la idea de los objetos y las representaciones como míos, razón por la cual el filósofo la llama "libertad abstracta"¹; es un elegir determinado desde fuera y por eso recoge como esencial sólo la subjetividad particular, lo que impide alcanzar la autodeterminación conceptual propia del sujeto. Hegel insiste en que el concepto económico de la libertad es el más abstracto², el más pobre desde el punto de vista conceptual (dialéctico y especulativo). No obstante, como toda libertad, la que es propia de la economía no es un fenómeno natural: supone una larga historia, y por esa razón pertenece al reino del espíritu, aun cuando siempre

quede en ella cierta determinación natural debido a que no es fenómeno del espíritu absoluto. En consecuencia, la libertad económica integra el sistema de la verdadera libertad: la *Sittlichkeit* o eticidad³. Si libertad es identidad en la alteridad, ser junto a sí mismo (Beisichselbstsein)⁴, retorno al interior desde lo otro alienado, la libertad económica o abstracta —en sentido espiritual-objetivo— ha de concebirse como el ser junto a sí mismo en la forma del trabajar, el sobrevivir y el ganar. Es sin duda libertad porque el producto es la justificación del acto. Dicho en un intento de formalizar la lógica de estos conceptos: el circuito de la libertad económica no es transcontextual, no es negación de la negación. Se cierra fijándose como figura constante de la conciencia, que es otra forma de la conciencia infeliz: la de quien trabaja según puros criterios económicos y se halla por eso desgarrado entre la efectiva y mínima posesión y el infinito indeterminado de la apropiabilidad. Por consiguiente, el fenómeno total de la libertad no es susceptible de traducirse a términos de economía. Más bien es verdad la inversa: estos fenómenos sólo son relevantes, para la lógica del sistema del saber absoluto, en tanto constituyen un plano de configuración de la libertad. El carácter conceptual (racional-especulativo) de los fenómenos económicos depende de la libertad. Esta afirmación debe entenderse dialécticamente: las formas insuficientes y contradictorias de un concepto constituyen la materia a partir de la cual puede desplegarse su riqueza interior o intensiva. Por tal razón si bien es cierto que la libertad económica es abstracta, la libertad absoluta no puede carecer de ese momento interno sin recaer en la abstracción.

La idea que Hegel tiene de los circuitos de la riqueza asimila puntos de vista que incluso se mantienen, debido a la generalidad que les es propia, como horizontes “clásicos” de la actual teoría económica. Concibe la sociedad como sociedad civil y la ve configurada según factores económicos: necesidades, trabajo, riqueza. La sociedad civil es el estado exterior, de necesidad y del entendimiento⁵: estado sin efectiva conciencia espiritual, instancia que actúa coactivamente sobre los individuos sin alcanzar, empero, la libertad conceptual del estado propiamente dicho. Esa falta de centro y el consiguiente predominio de lo exterior son, en la sociedad civil, condición necesaria de su abstracción; provienen del hecho de que ella se constituye por la propiedad de bienes⁶, que la determina según el juego de los atributos exteriores de los individuos. Para estos, en cuanto tales, la plena existencia de ellos mismos (son si y sólo si son libres) se define por la propiedad⁷: hay correlación entre la persona, o el sujeto del derecho, y la propiedad de bienes. El núcleo de la libertad se muestra así como un profenómeno económico. La dialéctica de la sociedad civil emana de dicho núcleo: “En la propiedad la persona está unida consigo misma. Pero la cosa es exterior y abstracta, y en ella yo soy exterior y abstracto. El concreto retorno de mí hacia mí en la exterioridad consiste en que yo, la relación *infinita* de mí a mí mismo, sea como persona la repulsión de mí de mí mismo y que tenga la existencia de mi personalidad en el *ser de otras personas*, en mi relación con ellas y en el ser reconocido

por ellas, reconocimiento que de ese modo es recíproco⁸. La propiedad funda el ser social de manera dialéctica, es decir, en tanto es una etapa en el circuito de interiorización que constituye el espíritu. Ahora bien: la propiedad es el fenómeno jurídico en el que cristaliza el proceso de producción y distribución de bienes. A su vez este proceso, en tanto involucra a diversos individuos, trae consigo la idea del patrimonio general y permanente⁹, lo que no excluye un reiterado y creciente diferenciarse de las funciones de cada individuo en dicho movimiento. El trabajo se divide; la propiedad se divide y se concentra. El ámbito económico es genuinamente dialéctico.

La división del trabajo y la especialización creciente de las funciones crean, por otra parte, una tendencia a repetir y mecanizar las actividades económicas¹⁰. Dicho rasgo es el primer elemento de la abstracción propia de esta libertad. El todo se unifica, pero lo consigue por medio de la atomización creciente de sus momentos: suerte de sistema dialéctico al revés, o de antidialectica, cuyo sentido es aún oscuro no obstante ser su comprensión requisito indispensable para entender a Hegel y a la historia contemporánea. La tendencia unificante se da como auge de la economía: desde el crecimiento del patrimonio individual y social hasta la expansión colonialista¹¹. A su vez los sujetos productivos pierden la identificación total con el punto de partida histórico —punto que es siempre relativo—, lo que introduce la necesidad de analizar las dialécticas de retroceso en el vínculo economía-historia, vínculo en el que es decisiva la función del estado. Por consiguiente, los procesos económicos son una invención constante de posibilidades de la libertad en tanto por ellos la estructura dialéctica del espíritu alcanza sus máximas tensiones, sus crisis más violentas.

La contradicción de la libertad abstracta —el espíritu se desarrolla para reinstalarse en la naturaleza— sólo es un aspecto de la libertad total, cuyo espacio lógico es requisito necesario de la inventiva dialéctica de la vida económica, de las determinaciones de lo que hasta aquí se ha presentado como autoconfiguración abstracta. El espacio lógico o circuito dialéctico de la libertad es el espíritu: presencia actual, en cada momento, de la meta absoluta: autoconocimiento, identidad dialéctica, igualdad de lo racional y lo real en tanto esto se sabe y se totaliza en dicho saber. Por tal razón la idea de libertad es coextensiva con todo el sistema de la ciencia: desde la lógica, que desarrolla sus estructuras formales, hasta la historia de la filosofía, que expone su devenir, en tanto concepto en el tiempo. Por lo tanto, la libertad circunda a la sociedad civil en todas las dimensiones de su dialéctica: determina el sentido del desenvolvimiento social y la meta hacia la que tiende. La libertad es esencial en el espíritu en tanto subjetivo, objetivo y absoluto. En lo subjetivo se consume en el pensar y en el espíritu libre¹², de modo que, en el individuo, actúa como predeterminación de la sociabilidad, como *telos* objetivo de todo ser-sujeto. En sentido objetivo se consume en el estado, institución autoconsciente soberana que encauza la sociedad civil¹³. La libertad es así poder, fuerza genética liberada por el reconocimiento¹⁴ y predeterminada por el concep-

to puro, cuya función es la del *telos* actuante a priori¹⁵. En lo absoluto libertad es conocimiento especulativo que se desarrolla como conciencia en obras de arte, confesiones religiosas y sistemas conceptuales hasta quedar consumada en el unificado sistema del saber absoluto¹⁶. La libertad es el arbitrio que se supera en ley, que a su vez se supera en concepto.

Ahora bien: los fenómenos económicos pertenecen al ámbito de la libertad como ley. Con ellos el arbitrio pone condiciones objetivas mediante las cuales puede subordinarse al estado y, por lo tanto, determinarse desde el espíritu absoluto. La teoría económica de Hegel es un discurso que describe y deduce: 1) describe el proceso expansivo del producir, distribuir y consumir, del que emergen las pautas para organizar la sociedad; 2) deduce el significado histórico-mundial de dicho proceso, es decir, de lo que sea la dialéctica de cada sociedad, más allá de las fronteras tempo-espaciales del pueblo respectivo. Pero ese doble movimiento de la teoría económica de Hegel supone una base axiológica de la que cuenta esclarecer su efectivo modo de actuar.

El procedimiento descriptivo se cumple en la teoría de la constitución estratificada de la sociedad. En ese sentido todo sistema trans-doméstico de producción —rasgo esencial de las sociedades modernas— fija los pueblos y estabiliza las entidades históricas: se crean así los ámbitos de inmovilidad relativa que definen a cada presente histórico. La tripartición estamental que Hegel presenta es resultado de su método de descripción social, que no se limita, ni puede hacerlo, a lo vigente ante los ojos —lo cual sólo corresponde a la “historia original”¹⁷, no a planos más avanzados de la teoría—, sino que co-describe los orígenes pasados de las instituciones y, a la vez, sugiere de qué modo el futuro está contenido en el presente. Los estamentos hegelianos, en efecto, son los siguientes: 1) substancial o natural, 2) del reflejo o de la competencia, 3) pensante o universal¹⁸. El primero es agrario; el segundo, urbano; el tercero, estatal, es decir, burocrático-político, y por eso incluye al monarca, los sacerdotes y los guerreros, en tanto personas cuyas funciones sociales se cifran en realizar la actividad del estado. Respecto de la tripartición feudal —clero, nobleza, estado llano— la diferencia es marcada. El orden hegeliano emana de la remodelación de la sociedad moderna por obra de la actividad económica¹⁹. El hecho de que este orden no pueda encontrarse en ningún ahora y en ningún aquí fácticos no reduce esta doctrina a pura utopía. (Por lo demás toda utopía contiene, por oposición, elementos descriptivos de lo real). La tripartición estamental hegeliana ha de ser vista, más bien, como la estructura constante de todo ordenamiento social que se apoye en una economía diferenciada. Las variaciones fácticas respecto de esa estructura se deben a diversas circunstancias históricas. El modelo mismo tiene su origen en el desarrollo económico de las naciones europeas a principios del siglo XIX²⁰ y depende la idea de un estado rector, que pueda mantener relaciones armónicas con el complejo social. A lo largo de su existencia como pensador, Hegel consideró diversas formas históricas como cercanas a su modelo²¹, pero lo esencial es que éste tiene el carácter de marco lógico-espiritual constante de

las dialécticas reales de la sociedad civil. El origen de esa estabilidad se halla en el juego de lo natural y lo histórico, cuyas tendencias a permanecer y a cambiar tienen signos contrarios. La economía no es, pues, histórica ni por origen ni por esencia; sólo lo es a partir de su integración en las estructuras teleológicas del espíritu.

El aparato deductivo de la teoría desarrolla una compleja trama dialéctica. En efecto, el proceso de producción, distribución y consumo da fuerzas al movimiento histórico ascendente, que es la vida de cada nación (determinabilidad natural), desde que actúa en ella el requerimiento de dar realidad a su carácter de pueblo (determinabilidad espiritual²²) y de conseguir la unidad ética (estado). El proceso económico se organiza, por lo tanto, según los diversos ejes verticales de la historia²³. Pero en muchos estados dicho proceso supera los marcos nacionales. Entonces las fuerzas económicas actúan solas, en una especie de contrapunto dialéctico con la historia del mundo, que, a su vez, se consume a través de los diversos estados. La expansión económica se torna así anti-histórica, pues tiende a frenar el progreso ético, que es la misma historia del mundo. Por otra parte, sin embargo, la expansión económica requiere consumarse dialécticamente, es decir, ser asumida por una negación más fuerte, que la haga factor formativo de la vida del estado. Esto acentúa, por lo demás, su carácter contradictorio, porque tal función no puede sino asumir un sentido retrogradante respecto de la idea del estado y del espíritu del mundo. Hegel no desarrolla dicho aspecto. Lo deja como una suerte de remisión al futuro al tratar el crecimiento de riqueza y pobreza en la sociedad civil: "Se muestra aquí que la sociedad civil, en el *exceso de riqueza*, no es *suficientemente rica*, es decir, que no posee lo suficiente de su propia fortuna para evitar el exceso de pobreza y el populacho que ésta genera"²⁴. También, al descubrir la expansión colonialista: "Esta relación ampliada ofrece asimismo el medio de la *colonización*, a la cual —sea ella esporádica o sistemática— se ve llevada la sociedad civil ya configurada; por medio de ella procura, de un lado, que una parte de su población retorne, en un nuevo territorio, al principio de la familia; de otro lado, con eso se procura a sí misma nuevas demandas y un campo para su actividad"²⁵. Estas remisiones al futuro garantizan la actualidad del pensamiento de Hegel.

En relación con el desarrollo desigual de la economía y del estado no cabe perder de vista que sigue sin aclararse la índole de la lógica de Hegel, sus claves operatorias y sus alcances metafísicos. Respecto de la filosofía del espíritu objetivo es necesario tener en cuenta que ella muestra con cierta claridad el significado lógico de la repetición de un mismo tema en diversos momentos del discurso: de esa repetición surgen diferentes planos en los que el mismo motivo se incrementa: los planos que van apareciendo constituyen nuevos marcos conceptuales de determinabilidad. Así se obtiene un enriquecimiento de lo mismo. El discurso se configura como descripción genética a partir de un componente semántico abstracto que, como tal, supone un contexto formal a priori. Cabe preguntarse si estas condiciones lógico-ideales son también

lógico-reales. En la medida en que se consiga esclarecer especulativamente los fenómenos —en este caso, el vínculo economía-libertad, sociedad civil-estado—, podrá afirmarse que se han aprehendido los rasgos esenciales de la realidad histórica. La elección del componente abstracto que sirve de origen a la especulación se halla desde luego condicionada por la metafísica que precede al sistema del saber absoluto. Puede pensarse que tal condicionamiento hará vulnerable a la teoría social hegeliana; sin embargo, ocurre lo contrario: le confiere extraordinaria fortaleza, pues la asienta en la racionalidad de lo históricamente consumado. Lo universal lógico es histórico en la medida en que asegura la continuidad ontológica a través de saltos y rupturas.

Las dificultades del discurso hegeliano no proceden de su origen metafísico —con el cual el ajuste de cuentas es muy preciso— sino de su valoración de los procesos y sus etapas. En efecto, este discurso se compone de elementos diferentes, integrados según dos criterios: 1) resultado epistémico óptimo; 2) justa operatividad o *sofrosyne* teórica. En el primer caso se trata de la fusión de lo especulativo y lo empírico, generalmente equilibrada desde el punto de vista de la coherencia del discurso, aun cuando la lógica de la especulación no se desarrolle, en muchos casos, con la amplitud necesaria. En el segundo caso se trata de la fusión de lo teórico y lo normativo, es decir, de la unidad de lo especulativo y lo empírico, por un lado, y, por otro, de las reglas de orden y jerarquía de los elementos diferenciales del todo, de manera tal que especular consiste en convertir lo normativo —las exigencias formales de la razón— en contenido teórico. Ese horizonte axiológico se manifiesta como menciones de un *telos* que las justificará en cuanto sea alcanzado, pues siempre queda vigente una diferencia esencial entre especular y valorar, diferencia que sólo se transforma por obra de la dialéctica. Según el primer criterio el discurso presenta, pues, un equilibrio epistemológico virtualmente constante; de acuerdo con el segundo, en cambio, la operatividad tiene siempre puntos de apoyo inestables por la amplitud de los factores que la constituyen.

Ahora bien: dicho juego de equilibrio y desequilibrio no es sólo un factor importante para comprender el pensamiento de Hegel sino que también afecta las relaciones estructurales del espíritu objetivo en su situación fáctica, en tanto él mismo se halla determinado por las contradicciones de la explicación metafísica, de la que emana la configuración del actual mundo histórico. Esto ha de tenerse en cuenta siempre que se quiera transponer el discurso económico de Hegel a términos de teorías económicas posteriores. La filosofía de Hegel parece contenerlas en germen en tanto ellas despliegan posibilidades de una encrucijada en la que se enfrentan, por una parte, el trabajo organizado como industria, comercio y finanzas de la sociedad civil y, por otra, la teoría metafísica organizada como lógica de la historia del mundo, es decir, como lógica del paulatino superarse el estado en su acercamiento a la consumación del espíritu absoluto.

2. PROYECCIONES ESPECULATIVAS DE LA DIALECTICA ECONOMIA-LIBERTAD

Las anteriores consideraciones permiten descubrir el juego de lo histórico y lo no-histórico en la sociedad civil, juego en el que se cifra la función de lo económico en el sistema de la libertad. Se trata del circuito formado por dos direcciones opuestas: desarrollo y estancamiento. Ese circuito es necesario para el cumplimiento de la libertad, porque su efecto es un desgarramiento. Núcleo de la presente exposición es dicho fenómeno, dialéctico por excelencia.

La libertad económica es la más pobre: es carencia de determinación conceptual. La libertad del estado, o histórica, por el contrario, es la más rica: máxima determinabilidad del espíritu objetivo. La dialéctica de esos extremos es presentada por Hegel en un sentido unilateral: el dolor de lo negativo es ahorrado al lector. Tal procedimiento se origina en la necesidad de reconciliar cada momento empírico con la estructura especulativa del sistema, que a su vez debe dar testimonio de la normatividad efectiva de la razón. Por eso esta filosofía resiste interpretaciones que la proyecten más allá de ella misma, necesidad que se torna imperiosa tan pronto como se pregunta por la vigencia actual de la definición hegeliana de la libertad en términos económicos. Con otras palabras: lo que está en cuestión es el concepto de economía en su nexa con el sistema del espíritu que se define como libertad. Para abordar tal cuestión es necesario esclarecer antes las propiedades del espacio lógico al que pertenecen los fenómenos económicos. Tras ello cabe desarrollar las conclusiones que, para lo real-espiritual, se desprenden de dichas estructuras lógicas. En síntesis: se trata de plantear la conexión de la teoría de Hegel con el presente, sus posibles formas de coincidencia con su posterioridad.

La dialéctica del espíritu objetivo se desarrolla a partir del yo abstracto del derecho. Este yo tiene un significado real, a posteriori, según el concepto económico-jurídico de propiedad²⁶. La libertad absoluta en tanto vida del espíritu circunda, pues, la dialéctica que une a la persona jurídica con la propiedad en sentido económico. Dicha vida es el desenvolvimiento histórico del estado. En ese contexto la primera determinación del yo como centro abstracto es, por consiguiente, el sujeto puro de derecho, sujeto que resulta del circuito económico. Aquí se abre una dialéctica porque la libertad, fijada operativamente en el estado, actúa como vida moral que se enfrenta al sujeto jurídico. Se tiene así la contradicción entre la abstracta libertad económica y la abstracta libertad moral. La unidad concreta en la que se supera marca a priori el efectivo contexto real del espíritu objetivo: la eticidad (*Sittlichkeit*). Dentro de ésta el motor negativo, es decir, el origen de su propia contradicción —con la que la forma sistemática del espíritu objetivo se pone como instancia dialéctica necesaria para lograr contextualizarse—, es la sociedad civil configurada según el proceso de producción, distribución y consumo de bienes. Lo negativo moldea lógicamente a lo positivo primario, al elemento natu-

ral que estabiliza la libertad del espíritu: la familia, en tanto eticidad de facto²⁷. Apoyada en esta posición inicial, la sociedad civil asume el papel de fuerza lógica intensificante: es todo el sistema en tanto negatividad que actúa en dirección al acto sobrecaptante de la diferencia: la sociedad civil absorbe así su horizonte exterior —la libertad absoluta— y lo obliga a concretizarse como centro objetivo: el estado. Por consiguiente, los fenómenos económicos configuran la estructura de la sociedad civil, de modo que entre economía y sociedad no hay diferencia dialéctica: se trata de dos aspectos de un mismo fenómeno espiritual-objetivo. La sociedad civil es la realidad del sistema de los fenómenos económicos trans-familiares, o la negación de la economía doméstica. La economía social o política, en el sentido de la sociedad coactiva en tanto *polis*, es la temporalización de las estructuras trans-individuales del sujeto individual abstracto de la libertad. Pero la libertad real de la sociedad es la superación de la libertad abstracta; en ese sentido incluye un momento de conciencia ética coactiva cuya fuente es el estado. Este, por su parte, llega a constituirse en núcleo activo como consecuencia de la presión que sobre la sociedad ejerce el horizonte de objetivación de lo absoluto que es la historia. El centro racional constituido por el encuentro de la sociedad civil y el estado es inestable pues resulta del ejercicio de dos fuerzas de signo contrario. Cada una de ellas procede de extremos muy diversos: 1) la necesidad en tanto causa eficiente: fuerza ascendente que pone lo material; 2) el *telos* de la libertad: fuerza que desciende desde lo absoluto. La comprensión de la dialéctica economía-estado (o economía-libertad) encuentra por eso diversos obstáculos, entre los cuales el primero consiste en la exposición simplificada del juego lógico, en una construcción del discurso que, por razones didácticas, privilegia lo empírico y lo normativo en desmedro de la especulación y así deforma el juego de estructuras temporales diversas reduciéndolo a un desarrollo lineal. La filosofía del espíritu objetivo se presenta como un proceso ascendente y expansivo de concretización dialéctica: el sujeto sufre una metamorfosis que lo lleva desde la condición de persona jurídica (sujeto abstracto de derecho puro) hasta la historia del mundo (sujeto concreto del tribunal del mundo). Ahora bien: este desarrollo sólo es coherente desde las reglas valorativas de la teoría hegeliana; como construcción teórica (de equilibrio entre lo especulativo y lo empírico) oscurece el decisivo factor constituido por la historia del mundo, que es concreta realización de la libertad, y de ningún modo meta inexistente respecto de los individuos, las sociedades y los estados. Al contrario, la historia acaece según su específica dialéctica de la libertad plena, y así se anticipa incluso a dichos sujetos parciales. Para corregir tal deformación podría proponerse una lectura de sentido inverso al textual, que empezase por la historia y terminase en el sujeto jurídico-económico definido por el derecho de propiedad. Con esto no se trataría, ciertamente, de afirmar algún historicismo más o menos espiritualista sino de evitar la tendencia a la exageración propia de las valoraciones así como de instalar la teoría de las relaciones economía-libertad (o sociedad-estado) en el marco teórico

más comprensivo, a saber: el que constituyen las lecciones de filosofía de la historia del mundo²⁸. Derecho abstracto y moralidad son entes históricos, que se decantan del cambiante desenvolvimiento de la familia, la sociedad y el estado. Desde luego cabe preguntarse por qué Hegel presenta al derecho y a la conciencia moral individual como si fueran entes racionales abstractos, universales e inmutables. La única respuesta adecuada parece ser la siguiente: porque en ellos se manifiesta el *telos* histórico de la libertad cumplida, lo que equivaldría a instalar el conflicto entre propiedad abstracta y conciencia moral en el núcleo de la realidad efectiva del espíritu objetivo. Lo abstracto es resultado histórico y no a la inversa. La historia es la realidad efectuada, pero se realiza en su dialéctica negativa, en las negaciones determinadas con las que supera a la sociedad civil. El derecho y la moralidad tienen un marco social, mas éste, a su vez, depende de un marco histórico que se determina desde aquello que el espíritu objetivo produce para superarse: la conciencia libre en su síntesis con todo el sistema lógico-ideal y lógico-real ya operado, libertad plena que asume las formas logradas de intensificación, de finitización (máximo contenido en la mínima exterioridad): arte, religión, ciencia.

El espíritu objetivo es así una forma dialéctica superable; su mayor o menor cohesión interna depende del espíritu absoluto, de la conciencia libre que es en la forma del saberse y que lo presiona en la forma de *telos* histórico. Ahora bien: la máxima densidad de este autosaberse es la teoría de los tres silogismos de la filosofía, o de las tres posibilidades de configuración del saber absoluto. Con la palabra "silogismo" se piensa aquí en la filosofía como sistema de mediación o circuito metalógico en el que el término medio puede ser la naturaleza (N), el espíritu (E) o lo lógico (L). Se tiene así los tres modelos de sistema: LNE, NEL y ELN²⁹. Si bien el primero es el que Hegel desarrolló de hecho, el ordenamiento más profundamente especulativo, en el que se interdeterminan tiempo y concepto, es el tercero, que no es sino la forma lógica de la historia de la filosofía³⁰, en tanto efectiva realidad del concepto, es decir, en tanto proceso de consumación del tiempo en el saber, en el núcleo absoluto de la conciencia libre. En el primer ordenamiento parece predominar la operatividad dialéctica de la lógica del ser: el traspaso a otro; en el segundo, la operatividad dialéctica de la lógica de la esencia: el aparecer en otro; en el tercero, la operatividad de la lógica del concepto: el desarrollo³¹. Se podría explicar así la textura monolineal de la exposición LNE, que es el principio constructivo de la *Enciclopedia*. En cuanto al discurso según el principio NEL, cabe decir que no se lo encuentra en la obra de Hegel. A este principio no se ajusta la *Fenomenología del espíritu*, pues su fórmula es LEN, que no tiene cabida entre las fórmulas metasistemáticas de ordenamiento del sistema del saber absoluto. La fenomenología de fórmula NEL, que sugiere el párrafo 576 de la *Enciclopedia*, ha de entenderse, por ende, como aquella que resultaría del sistema, no que la originaría. Esto equivale a decir que ha de entenderse como una no escrita fenomenología al revés respecto de la obra de 1807, que asumiría la dualidad de lo funcional y lo real, el juego de refle-

jos propio de la obra existente de hecho. Tras estas dificultades es visible, en consecuencia, que sólo el discurso de la historia de la filosofía, regido por el principio ENL, es puramente especulativo: su monolinealidad incluye las dialécticas de los tiempos funcionales y reales, vacíos y plenos; de lo otro y el reflejo en el marco de la diferencia individualidad-universalidad, diferencia en la que lo universal se continúa en lo individual y es como identidad con ella³².

Ahora bien: ordenada la interpretación del espíritu objetivo según el tercer criterio —es decir, como etapa dialéctica en el desarrollo del auto-conocimiento que, con sus categorías lógicas, instaura lo natural en cuanto tal—, el conflicto de la libertad —o sea el conflicto propiedad-individuo-estado— constituye un verdadero nudo de problemas exegéticos para el pensamiento de Hegel así como un yacimiento de posibilidades todavía no llevadas al concepto por el tiempo que madura. ¿Qué significan estado y economía en la estructura profunda de lo real, en la dinámica que decanta lo verdadero?

La idea del sistema espiritual-objetivo puede concebirse según dos planos de constitución de la historia: 1) la legalidad reflexiva u orden a posteriori que el entendimiento hace de dicha idea en tanto resultado histórico, de lo que se obtiene una descripción crítica del nexo presente-pasado, donde el presente es la idea interpretada; 2) la legalidad racional-especulativa u orden a priori de la misma idea, de lo que se obtiene el cuadro del desarrollo exhaustivo del proceso histórico, es decir, la intensificación del presente al determinarse el futuro que, en su interior, es su primera condición ontológica.

Según el primer plano el sistema espiritual-objetivo ha sido entendido como el concepto que emana de la contradicción histórica de Alemania a principios del siglo XIX. Se tiene así las siguientes tres dimensiones:

1. La economía de la nación busca configurarse y entenderse de acuerdo con las teorías llamadas “clásicas”: desde este punto de vista Hegel sería un pensador adscripto al liberalismo.

2. El orden social alemán todavía permanece estratificado según criterios corporativistas prerrevolucionarios: en esta perspectiva Hegel sería un romántico de pensamiento social utópico y de alguna manera “reaccionario”, que al orden económico “natural” superpondría regulaciones emanadas de cierto decreto divino trascendente, descifrable por el estudio del desenvolvimiento histórico.

3. El aparato político que se consolida en Prusia después de las guerras napoleónicas es monárquico-parlamentario-burotecnocrático; en él se yuxtaponen arquetipos ancestrales de organización política y Hegel lo toma como base de la ciencia del poder: desde este punto de vista el filósofo sería un ecléctico que hipostasiaría un producto de compromiso, atribuyéndole el carácter de consumación histórica.

El pensamiento histórico-socio-económico-político de Hegel sería, pues, liberal, utópico y ecléctico (o acomodaticio en cuanto a las circunstancias y, por ende, panegirista del estado prusiano postnapoleónico). Estos son los tres diagnósticos tantas veces repetidos, fundamentos de las críticas siempre recurrentes a la teoría hegeliana del espíritu objetivo.

Pero para el segundo plano de constitución histórica en el que es básica la dialéctica economía-libertad, tales diagnósticos y críticas resultan cuestionables. Ahora ya no se trata de un momento actual y de las condiciones pre-existentes que lo modelan sino de la necesaria tragedia de lo real, en el que la consumación de la filosofía coincide con la apertura de la dialéctica de retrogradación de la historia: el saber absoluto no es pérdida en una amplitud ilimitada y vacía (por eso, quieta) sino concentración en la más compacta riqueza (por eso, móvil y plena de inventiva).

Para Hegel la estructura liberal de la vida económica de la sociedad civil es una trama dialéctica en proceso y su concepto es el desenvolvimiento de sus contradicciones. El "hecho económico" es la burguesía moderna, es decir, el ordenamiento de la moderna sociedad civil según las consecuencias de la primera revolución industrial. La "naturalidad" del fenómeno, y la interpretación "naturalista" que de él propone la economía política clásica, constituyen la primera señal especulativa. En el espíritu objetivo subsisten restos de la naturaleza. Por cierto, la libertad se constituye negativamente, mediante el rechazo de lo natural. Por ejemplo: rechazo de trabajar sólo lo necesario para vivir; rechazo de consumir, esto es, de gozar íntegramente los beneficios del trabajo, para poder acumular e invertir, o sea constituir capital. Pero por eso mismo la autoconstrucción de la sociedad es un edificar siempre determinado de algún modo por lo natural. La necesidad de superar la naturaleza la necesita a ella misma. Este deber impone a toda organización social su carácter de compromiso: la sociedad civil perfecta es la utopía de la naturaleza libre; utopía real, viviente, en la que incluso el orden jerárquico emana de disposiciones y talentos dados con la vida. En este sentido el orden "natural" es incluso el *telos* del estado. Sin duda éste tiene ante todo una misión espiritual: asegurar la libertad por incremento de la efectiva acción racional de toda conciencia. Pero, según Hegel, tal misión sería irrealizable si el estado no conservase, como condición necesaria, su nuclear naturalidad: la persona empírica del monarca³³, el entendimiento burocrático³⁴, los intereses que agitan al parlamento³⁵. Es curioso que en aquello que el joven Marx critica, haciéndose eco de lugares comunes de la crítica filosófica de la "intelligentzia" alemana de fines de 1830 y principios de 1840 —a saber: la subordinación de lo real a la lógica—, en eso mismo, en la justificación especulativa de la monarquía hereditaria³⁶, se halle el rasgo más acentuadamente natural de la teoría hegeliana del estado, con el que evita cualquier tipo de logicismo o de identificación apresurada del espíritu objetivo con el espíritu absoluto. La historia, que es corriente espiritual en la naturaleza (progreso en la conciencia de la libertad³⁷), arrastra a los estados. A la vez, empero, ellos se ven frenados

en esa tendencia a disolverse en momentos lógico-espirituales porque reciben sentido de la obligación de actuar en y para lo natural que determina la vida económica. Por consiguiente, el desarrollo económico es el necesario contramomento dialéctico del progreso en la conciencia de la libertad: impide que se consume la tendencia del estado a su autosacrificio especulativo, en tanto, como unidad espiritual, le es inherente el perpetuo impulso a disolverse en las dialécticas de las determinaciones lógicas. En la moderna economía liberal-burguesa se manifiesta con claridad el contramomento que frena el progreso espiritual: se trata de la expansión imperialista³⁸, con la que las fuerzas naturales del trabajo social se adelantan al dominio planetario de la conciencia de la libertad. Esta dialéctica de movimientos contrapuestos de la sociedad civil y el estado —auténtica astucia de la razón³⁹— se confirma en el resultado del colonialismo: genera, en los pueblos sojuzgados, la necesidad de constituirse en estados soberanos. Es obvio que, en tanto se halle vigente la dialéctica libertad económica —libertad histórica, el entendimiento moral, con su conciencia del deber⁴⁰, pensará (concepto simple) que la meta es la espiritualización del estado. Pero aquí se halla el momento contradictorio de la utopía, pues la espiritualización del estado equivale a superarlo en el espíritu absoluto: república de letrados (momento artístico), teocracia absoluta (momento religioso), imperio de los reyes sabios (momento filosófico). De estas formas se han dado de hecho, con diversas variantes, las dos primeras y se ha teorizado la tercera. Sin embargo, sus consecuencias son harto curiosas: hacen retroceder al estado a formas casi totalmente naturales, lo que plantea un problema que Hegel parece haber comprendido en toda su gravedad: ¿Hasta dónde un estado por completo espiritual es una contradicción no dialéctica, que trae consigo, por lo tanto, su destrucción lisa y llana? ¿Y hasta dónde esta destrucción es un momento especulativo necesario, que se anuncia en el estado moderno? ¿O se trata de un momento axiológico vigente, en su ocultación casi completa, en el pensamiento político de Hegel? En todo caso la espiritualidad completa del estado es un esquema abstracto, la negación de su efectiva realidad histórica. Supone superar su elemento natural-coercitivo y reemplazarlo por la presencia condensada de la historia del mundo, constituida por la interiorización de lo absoluto. Además Hegel piensa que las formas preconceptuales del espíritu absoluto (arte y religión) se hallan dialécticamente saturadas⁴¹. Eso significa considerarlas exhaustas antes que el estado desaparezca en tanto realidad espiritual a la que son inherentes determinaciones naturales. La extinción del estado puede significar tanto el retroceso a la naturaleza, donde no habrá forma alguna de espíritu absoluto, como la superación de lo natural en el saber puro, en el que dichas formas quedarán conceptualmente superadas. Ambas posibilidades parecen ser límites lógicos; de ellas la segunda está más de acuerdo con la teoría hegeliana de la historia. Sin embargo, es igualmente insostenible pues la libertad tiene también doble faz: en cuanto absoluta es autointensificación; en cuanto estatal es represiva, y ambos momentos le son necesarios. Sólo una idea de la filosofía elaborada desde una

crítica a esta aporía podría haber llevado al pensamiento de Hegel a una posición adelantada respecto de su posteridad metafísica y política. En efecto, únicamente la filosofía puede colmar el tiempo y consumarlo como eternidad, pero estatuida la entropía temporal en el sistema del saber absoluto, se plantea el dilema último: el saber absoluto puede o no puede superarse a sí mismo. Si lo primero es imposible, lo segundo exige que se repiensen los sustratos temporales de libertad e historia.

3. CRITICA Y REPLANTEAMIENTO DE LA DIALECTICA ECONOMIA-LIBERTAD

En la teoría de la economía, la sociedad y el estado, según aparece en la *Filosofía del derecho* y en la última edición de la *Enciclopedia*, resulta visible el giro que toma el pensamiento de Hegel en su último periodo creador. En efecto, desde alrededor de 1820 el filósofo se esfuerza por desarrollar la dialéctica de los fenómenos reales. Para ello mantiene el marco de la racionalidad absoluta —la lógica ideal como sistema autosuficiente— pero con un simultáneo eclipse de la fundamentación idealista trascendental. Por lo tanto, no deduce los fenómenos a partir de la autoconciencia (funcional o real), mas eso no significa hacer “ciencia positiva” a la manera de Comte, ni aun filosofía positiva a la manera del último Schelling, sino exponer la coherencia dialéctica de los sistemas reales. Así lo aclara la última edición de la *Enciclopedia*: el saber positivo es la consumación de la racionalidad, de la ciencia especulativa⁴², que muestra cómo la idea absoluta, o sistema saturado de las determinaciones lógicas, no sólo opera ella misma en sus determinaciones formales, de acuerdo con sus propias reglas (*idea operans*), según ocurre en el discurso ideal, sino que también *es operada* en los fenómenos reales (*idea operata*). Esto trae consigo una fuerte complicación respecto del sistema de fundamentación trascendental, que todavía subsiste en la *Fenomenología del espíritu*, cualquiera sea la mutación conceptual que se va dando en ella⁴³. Dicha complicación se debe a que Hegel elabora sus teorías “positivas” en dos ámbitos epistémicos interrelacionados pero concebidos como autónomos: la trama lógica de lo real (nexo teórico entre lo empírico y lo especulativo, regido por la regla del resultado epistémico óptimo) y la autosuficiencia del discurso metafísico (criterio axiológico del metadiscurso total, regido por la regla de la justa operatividad). En cada caso uno de ellos se sobrepone al otro; por lo tanto, el equilibrio total se consigue raramente. En la teoría de la dialéctica que se desarrolla entre libertad abstracta (economía) y libertad concreta (el estado como institución histórica en la que presiona el espíritu absoluto) ambas regiones epistémicas se muestran interrelacionadas con soltura, lo que no siempre facilita la comprensión, pues el espacio lógico del discurso metafísico no se pone como ideal-trascendental respecto de los fenómenos económico-sociales sino también como ámbito real, es decir, co-instituyente del contexto del espíritu objetivo.

El lenguaje hegeliano presenta entonces un obstáculo que no hay en el lenguaje de la filosofía trascendental: la policontextualidad discursiva de lo real requiere una teoría de varios planos semánticos, tantos como lecturas son necesarias para aprehender los significados de lo real. En la teoría de la libertad económica se tiene tres planos básicos: 1) los fenómenos empíricos del trabajo, la producción y el desarrollo de la inteligencia instrumental; 2) la racionalidad de esos fenómenos en el contexto dialéctico de la vida de la sociedad civil; 3) la función de los mismos en cuanto momentos conceptuales del discurso lógico-real. En cada uno de estos planos se realiza una de las formas del saber: del entendimiento, racional dialéctico y racional especulativo, lo que implica que ellos, a su vez, integran otros niveles especiales: El primero, por ejemplo, incluye un nivel psicológico, generalmente no desarrollado por Hegel. El segundo contiene la construcción trascendental, que sigue siendo factor decisivo de la universalidad de la ciencia y subsiste como marco implícito, lo que puede certificarse analizando correspondencias de la *Filosofía del derecho* con la *Fenomenología del espíritu*. El tercero involucra toda la problemática de la operatividad lógica, decisiva para fijar el alcance sistemático de estos fenómenos. Respecto de este tercer plano cabe decir que sin duda la inmanencia de la operatividad dialéctico-formal en el sistema de los momentos lógico-reales desafía toda empresa exegética ocurrida hasta la fecha. Pero se puede suponer que una posibilidad de correspondencia es la yuxtaposición de los planos lógico-ideal y lógico-reales de la misma clave operativa. Desde luego no es la única posibilidad pues sólo obedece a la ordenación del sistema según el silogismo LNE, entendido a su vez de acuerdo con el predominio de la clave operativa del traspaso a otro (lógica del ser), y en tal pluralidad se originan las dificultades al parecer insalvables. Pero, en todo caso, según este criterio, se tendría que las pautas dominantes en la construcción de la filosofía del espíritu objetivo serían las de la lógica de la esencia, es decir, las de la aparición en otro. De tal modo el derecho abstracto se correspondería con las determinaciones de la apariencia; la moralidad, con las del fenómeno; la eticidad, con las de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Los momentos lógicos universales de lo ético serían, según esto, los siguientes: 1) lo absoluto: familia; 2) realidad efectiva: sociedad civil; 3) relación absoluta: estado.

Esta superposición de planos semánticos confunde a los intérpretes. Las críticas que se han dirigido a la filosofía hegeliana del espíritu objetivo tienen su origen en dicha confusión. Don son las críticas principales a la construcción de dicha filosofía: 1) La relación economía-sociedad-estado no es racional en absoluto y, por ende, no puede ser objeto de especulación. 2) Las crisis económicas y políticas —es decir, los momentos histórico-políticos fundamentales— no son tratados por Hegel con suficiente rigor por cuanto resultan cuerpos extraños para su concepción metafísico-especulativa. Ambas críticas —orígenes, a su vez, de los tres diagnósticos antes citados— coincidirían en

atribuir a Hegel una deficiente comprensión de los fenómenos económicos y un unilateral y dogmático tratamiento del transcurso histórico. Ahora bien: cabe preguntarse qué significan dichas críticas y hasta dónde son justas. Asimismo, si no se abre, a partir de ellas, el significado más profundo del pensamiento de Hegel.

Para la primera crítica es un error la idea del estado visto como realidad superior a la sociedad civil. La esencia del estado no se cifra en una función espiritual-especulativa. La estructura de la sociedad depende de la economía y la estructura del estado depende de la sociedad: el transfondo económico-social es factor determinante de la constitución que adopte el estado. Sería, pues, insuficiente e híbrida la tesis hegeliana acerca de la esencia y las funciones del poder, es decir, su idea de la constitución interna del estado basada en el juego de los poderes del príncipe, del gobierno y del cuerpo legislativo. Esta crítica parece muy obvia pero procede, como muchas otras, de la pereza para seguir un discurso en sus mayores exigencias de rigor. En detalle, el cuadro hegeliano de la constitución del estado, de sus formas internas y de su facticidad social, es insuficiente. Eso no afecta, empero, el núcleo de su descubrimiento: las funciones dialécticas del estado (del poder político) y de la sociedad civil (y, por ende, de la economía) son diferentes. Además no hay que perder de vista el carácter histórico que el estado tiene para Hegel: se determina tanto desde dentro como desde fuera de la respectiva nación, de modo que el juego de poderes que es, en cada caso, la constitución interna, ha de entenderse como un equilibrio histórico-mundial relativo. Lo esencial es que cada estado tenga una jefatura que materialice de alguna manera la soberanía, un cuerpo administrador y regulador así como una instancia legisladora donde la sociedad civil esté legalmente representada. Por lo tanto, si la *Filosofía del derecho* y la *Enciclopedia* exponen la teoría de la estructura del estado, de sus combinaciones fácticas con la sociedad y sus diversas formas de equilibrarse, etc., tal temática sólo es accesible desde el análisis de las formas histórico-filosóficas de la libertad y no desde la dialéctica parcial de la libertad abstracta y la libertad concreta.

En la teoría hegeliana del espíritu objetivo se superponen ciertamente dos lenguajes: 1) el lenguaje factual-descriptivo predominante en la teoría de la familia y de la sociedad civil; 2) el lenguaje especulativo que predomina en la teoría del estado. La visión de la trama lógica de lo real es, pues, irregular, lo que resta nitidez al resultado epistémico, aun cuando, desde el punto de vista metadiscursivo, la operatividad lógico-real —la adecuación del pensar especulativo a las reglas de la racionalidad— parezca irreprochable. Si se quisiera excluir los aspectos especulativos, el concepto de la libertad se reduciría a su solo significado económico abstracto; ahora bien: ésta es libertad trunca, sólo concebible teleológicamente en función del todo espiritual. Por lo tanto, si la experiencia de la libertad excede a la vida económica, la clave para conocer la historia ha de hallarse necesariamente en la especula-

ción, aun cuando el filósofo no hubiera llegado a agotar lo esencial en este punto. En la madura teoría hegeliana del estado lo especulativo asume los rasgos axiológicos de la idea total del sistema. En efecto, en ella se deduce tanto desde la unidad que da sentido a lo múltiple por emanación jerárquica cuanto de lo mental (la inteligencia) entendido como el factor más poderoso del proceso económico. Aquí hay otro punto que suscita crítica, pues la columna vertebral de esta teoría parece seguir siendo la autoconciencia trascendental: la unidad del pensar se mantendría como primera determinación de la realidad, razón por la cual Hegel no sólo sucumbiría a las limitaciones propias de la filosofía trascendental sino también porque la función del concepto de eticidad se reduciría a consumir la metafísica, es decir, a inmovilizar una opción axiológica. Según Hegel sería óptimo el estado productor de fenómenos culturales, incluida la guerra como medio de experiencia y de instrucción para el concepto absoluto. Otros menesteres más vitales, como la salubridad, la administración de justicia, etc., se dejan al cuidado de la sociedad civil, lo que revelaría que la especulación tiende a perder contacto con la realidad histórica. Hegel se autoafirmaría como filósofo haciendo del estado un avatar de Palas Atenea: sabio y guerrero. Pero no se tendría así la única ni la más perfecta forma posible del orden político. El divorcio del estado hegeliano respecto de la sociedad civil lo condenaría a un aristocratismo y un espiritualismo pasatistas.

Según lo muestra la exposición anterior, la crítica enunciada es insostenible. Sin embargo, importa tenerla en cuenta porque en ella apunta un rasgo decisivo para la especulación hegeliana: la teoría racional histórico-político-socio-económica implica, como requisito indispensable, un criterio de valoración. ¿La efectiva existencia de este criterio es un error que vicia la filosofía del espíritu objetivo? Cabe aquí recordar que la idea de error se metamorfosea en la dialéctica. Por lo demás, los nexos entre "error" y "valoración" son tan complejos y permanecen tan oscuros que ninguna crítica podría formularse como la que se ha examinado. Valorar es un elemento constituyente del especular; el error es un momento intracontextual relativo que exige síntesis dialéctica. La razón hegeliana no es neutra respecto del valor, pero mantiene con él una relación diferente a la que es característica del entendimiento abstracto. El error, en cuanto posición abstracta, es el origen del movimiento dialéctico y, como tal, es el comienzo de una verdad. La valoración es la astucia de la razón = realidad en tanto se ejerce como descubridora de errores. Especular es desarrollar el camino por el cual un error genera un campo de verdad; con otras palabras: es la metamorfosis de la valoración relativamente transteórica en teoría conceptual autoconsciente. El horizonte formal a priori de la totalidad actúa allí como necesario supuesto operativo.

Si la crítica sostiene que Hegel se ha equivocado en su estimación de lo racional especulativo, será necesario señalar que el error axiológico o es apertura de un espacio lógico a desarrollar o es una arbitrariedad del entendimiento cegado por la pasión. En el caso de Hegel la parcialidad a favor de la razón

especulativa permite descubrir por lo menos un aspecto de la oculta problemática de la historia y la historicidad de los estados. Por consiguiente, en ese error el valorar se proyecta hacia la certeza conceptual: ha de ser visto como apertura de un impulso interior a la razón. La teoría especulativa del orden político es un movimiento proyectivo hacia el espíritu absoluto, hacia la totalidad que, en sentido temporal, precede y continúa al fenómeno histórico del estado; en tal sentido es su autosuperarse en el todo. La especulación proyecta al pensamiento en tanto lo adelanta al futuro de la cosa misma; es *logos* creador. ¿Se deduce de aquí que la madura teoría hegeliana del estado haya sido concebida como esbozo del estado del futuro? Imposible afirmarlo si con eso se dice que Hegel se propone asumir una función de guía o de ideólogo político. Antes bien, especular es dar presencia conceptual a una estructura configuradora activa de antemano. Dicha estructura a priori no sólo determina caracteres fácticos del estado sino también su desarrollo hacia una sobre-tensión de las contradicciones. ¿Hegel ha concebido, pues, el estado como algo superable dialéctica y cronológicamente? Este es un punto límite para su pensamiento. La insuficiente precisión especulativa del tiempo determina que todo intento de ir más allá caiga en aporías, lo que se acusa como centro de la segunda crítica antes enunciada: Hegel no desarrolló en toda su amplitud lógica la crisis que implica la confluencia de las libertades económica e histórica.

Puede atribuirse tal situación conflictiva a una deficiente integración de ciertos elementos empíricos con otros racionales en el discurso de la filosofía del espíritu objetivo. En tal caso se trata de un error intracontextual, no axiológico —una posición de desarrollo interno del concepto— que abre nuevas operaciones dialécticas manifestadas, en principio, como tres proyecciones transhegelianas de la dialéctica libertad abstracta - libertad concreta:

1. Proyección hacia una ciencia filosófica de los fenómenos económicos, de la que quizás la obra madura de Marx sería una entre varias versiones posibles.

2. Proyección hacia una teoría que considere a la economía no como base de la historia sino como su sustrato anti-histórico. Marx representa la posición contraria, o más bien una y sólo una posibilidad extrema de la filosofía de Hegel, en la que ésta entra en conflicto consigo misma en cuanto totalidad sistemática. Entre ambos cuerpos teóricos no hay, desde luego, una simple relación antitética. Suponer lo contrario es una típica ingenuidad izquierdo-hegeliana⁴⁴. La célebre frase según la cual hay que poner sobre los pies lo que Hegel colocó de cabeza⁴⁵ solo es una primera y desorientada aproximación al fenómeno. En efecto, el pensar especulativo es un circuito que, por lo tanto, va poniendo constantemente al revés cuanto se le da⁴⁶. Para Hegel la historia siempre supera lo económico, incluso allí donde se lo pone como su núcleo todopoderoso. La historia hace posibles sus determinantes parciales e incluso los intentos de convertirla en absoluta. En los actuales momentos posthegelianos, por ejemplo, la historia promueve sus factores económicos: la dinámica del capitalismo hace que “la tierra del futu-

ro" (América)⁴⁷ haya sido, y aún sea, la tierra de la economía, y que casi todos los estados del mundo se conciban y se rijan como entes socio-económicos. Pero ésta no es sino una entre diversas constelaciones históricas.

3. Proyección hacia el estado en tanto instancia de superación histórica de la sociedad económica o sociedad civil. El estado habría de presentarse entonces como ente planetario unificado, habida cuenta de que el factor anti-histórico que es la economía ha unificado virtualmente la humanidad al crear el mercado mundial, que da carácter cosmopolita a la producción y al consumo⁴⁸. En tal proceso los estados nacionales podrían tender a identificarse con sus respectivas sociedades civiles; perderían así el carácter de momentos históricos de interiorización de lo absoluto y se convertirían en instrumentos de las respectivas sociedades y de sus economías. Se daría con ello la paradoja de una entidad histórica desprovista de significado histórico: un estado que debería llamarse socialista en sentido estricto, pues sería instrumento de la sociedad, no ente historizador o espiritualizador del pueblo.

La contradicción sociedad-estado es el núcleo del espíritu objetivo. Hegel no analiza, empero, la variedad de formas que puede asumir ese conflicto y su fuerza decisiva para desentrañar las posibilidades ontológicas de la libertad. En cuanto economía, la libertad lleva en sí su propia negación; conduce a una conciencia desdichada, que no se muestra, desde luego, en cada momento empírico (hay la alegría de trabajar, de producir, de ganar), pero que se afirma, en cambio, tan pronto como el trabajo hace que se actualice el horizonte a priori de la totalidad sistemática en la forma negativa de la justicia conculcada: la desdicha de la conciencia socio-económica es el epifenómeno negativo que anuncia la auténtica libertad. Cada forma superior del espíritu produce desgarramientos. En cuanto la libertad abstracta quiere afirmarse (a saber: como conciencia), se torna contradicción en y para sí. Tal conflicto multiforme se condensa en la diferencia sociedad-estado, que eventualmente puede significar una lucha interior a éste último cuando en alguno de sus poderes predominan puntos de vista de la sociedad civil irreconciliables con los específicos suyos. Este conflicto puede parecer artificial. Se objetará entonces que la auténtica génesis dialéctica de la libertad se da entre individuo y sociedad, o sea en el ámbito de la conciencia moral. No podría decirse lo mismo de la relación del estado con la sociedad, a menos que se pensase en un estado personalista, en reformadores o en tiranos, en casos como los de Coriolano, Richelieu o Pedro el Grande. Sin embargo, los conflictos sociedad-estado se dan *de facto*. Hegel los ha estudiado en tanto núcleos de la historia filosófica pero no ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias la dialéctica que generan. Dichos conflictos no sólo ocurren debido a los insuperables rasgos individuales que hay en el estado sino, ante todo, porque, con su tendencia a lo absoluto, reduce los núcleos sociales económicamente decisivos a la condición de momentos abstractos, incluso allí, podría agregarse, donde el proletariado se ha convertido en clase dominante. Esa actividad reductiva se muestra

en una sutil observación de Hegel: "La finalidad exclusiva del estado es que un pueblo (*Volk*, entendido como *vulgus*, no como *populus*-E.A.) no llegue a la existencia, el poder y la acción en cuanto tal agregado (de personas privadas: *vulgus*-E.A.)"⁴⁹. La inicial ambigüedad de dicho enunciado se debe a que abarca todos los planos en los que se mueve la teoría del espíritu objetivo: es un enunciado fáctico, una valoración, una valoración de proyecto, pero en su concentrarse en la mínima extensión necesaria y en la máxima intensidad es un enunciado especulativo. Captado en este sentido no sólo dice que el estado excluye al vulgo de las decisiones, para lo cual se apoya en las clases dirigentes; no sólo dice que eso es lo axiológicamente correcto y deseable porque se ajusta al sentido del sistema; no sólo es una unilateralidad pues hay momentos demagógicos en la vida de todo estado⁵⁰, razón por la que, según los casos, el enunciado podría verse como error, sino que, en tanto síntesis proyectiva de todos esos factores, afirma que el estado, por su sola presencia en cuanto estado, reduce la sociedad que se le opone —es decir, los sectores, clases o estamentos que se apartan de él e incluso lo atacan— al nivel del populacho, esto es, a la desarticulación de la espiritualidad social. El conflicto es complejo porque el estado se realiza como sistema de relaciones entre hombres, lo que involucra a la sociedad, a la vez que crea en ella determinados sectores más cercanos a él. Por lo demás las tensiones sólo son plenas y sin escapatoria en la madurez histórica, cuando la sociedad civil se halla íntegramente determinada por el proceso de la producción y nada en ella se le sustrae; cuando, al mismo tiempo, el estado mantiene una conciencia mediadora respecto del espíritu absoluto y no actúa como simple agente de fuerzas sociales dominantes. Sin duda Hegel no expone este conflicto en toda su magnitud; subraya, más bien, las tensiones interiores a la sociedad civil, respecto de las cuales el estado cumple una función heteronómica. Incluso no aborda con criterio especulativo las innumerables confrontaciones que el estado genera en la sociedad y en el individuo. Pero aquí sólo interesa el núcleo de la contradicción que se genera entre libertad económica y libertad histórica, que no puede reducirse a figuras de la moralidad o a comportamientos contrarios al derecho. El estado mismo tiene carácter conflictivo, negativo (es negación de la negación), en tanto limita la libertad económica de la sociedad, cualesquiera sean las razones que de hecho aduzca para justificarse. La teoría del espíritu objetivo, que sólo trata relaciones estructurales, parece encubrir ese carácter. No obstante, la historia filosófica, cumbre de dicha teoría, lo muestra como una constante, por lo menos tan pronto como aparece el principio del estado moderno; v.gr. al exponer la lucha de los emperadores germánicos, que representan el principio del estado, contra la iglesia romana, en tanto organizadora de la sociedad civil⁵¹, o al señalar que los estamentos de dicha sociedad son también, en el medioevo, diferencias y determinaciones del estado⁵². Desde luego dichos enfoques son insuficientes: el relato factual impone su estilo a la especulación, lo que por momentos hace difícil comprender cómo el estado instaura crisis hacia adentro (en la sociedad que es su base) y hacia

afuera (en las dinámicas del espíritu absoluto que se cumplen en su seno). Estas últimas no conciernen en forma directa al problema que aquí se investiga. De las primeras, en cambio, cabe decir que se plantean como conflictos en los que puede triunfar tanto la sociedad como el estado. Hegel insinúa al respecto lo que se convierte en axial para su época y es nuestra atmósfera opresivamente consolidada: el triunfo de la expansión económica en el orden histórico-mundial.

Si se tiene en cuenta ese conjunto de factores se podrá ahora esbozar una crítica a la teoría hegeliana de la relación entre libertad económica y libertad histórica. Sus puntos principales son los siguientes:

1. La teoría hegeliana permite concebir una estructura generadora de la libertad.
2. Dicha teoría se halla determinada por el valor superior del estado respecto de la sociedad.
3. Ese valor se certifica objetivamente a partir de las crisis que se dan entre sociedad civil y estado.
4. Especular consiste en el desarrollo de esa certificación, es decir, en superar la normatividad abstracta, que pasa a ser marco de sentido conceptual.
5. Las tres críticas que habitualmente se dirigen a la filosofía de Hegel no son dialécticas pues no comprenden su carácter especulativo. Por eso se ponen como marcos axiológicos y aun soteriológicos, sea a su favor, sea en su contra.

Ante dichas críticas cabe afirmar lo siguiente:

1. El pensamiento económico-socio-político de Hegel (su filosofía del espíritu objetivo) no puede ser considerado liberal. En efecto, la esencia del liberalismo se reduce, en términos hegelianos, a transportar la libertad abstracta desde el ámbito de la economía al ámbito del estado; con otros términos: consiste en considerar al estado como ente económico, como una institución de la sociedad civil, subordinada a la economía o reguladora de ella, lo que es visible con toda claridad en las naciones sujetas a dominio imperialista⁵³.
2. Dicho pensamiento tampoco puede ser considerado utópico. También en términos hegelianos, la esencia de la utopía se halla en ser el programa de un orden social que ha de imponerse heteronómicamente a los procesos económicos. Utopía es el intento de sustituir el orden económico consubstancial a una sociedad civil por otro, idealmente mejor, pero no afirmado en la esencia de la misma sociedad.
3. Tampoco es ecléctico el pensamiento económico-socio-político de Hegel, pues eclecticismo significa un equilibrio de compromiso entre concepciones diversas, y la teoría hegeliana del vínculo sociedad civil-estado es, en cambio, por completo novedosa. Tampoco es acomodaticio su pensamiento pues no resulta de un compromiso con la situación histórico-política en la que

se desarrolla; antes bien, incluye una crítica a las pretensiones hegemónicas de la sociedad civil frente a la función del estado en el progreso en la conciencia de la libertad⁵⁴.

Hegel no propone subordinar la misión del estado a la de la sociedad; tampoco propone el vínculo inverso; tampoco, finalmente, persigue reconciliar ambos extremos en un equilibrio de compromiso, no dialéctico. ¿Qué es entonces el pensamiento económico-socio-político de Hegel? Una teoría que muestra la lógica de su presente histórico, presente que ya no es el nuestro, si bien éste procede de las instituciones fundamentales de aquél y dicho origen conserva aún plena vigencia. Hegel no propone programas de salvación histórico-política. Se limita a señalar que la realidad es más sutil que las prescripciones "razonables" que se le hacen⁵⁵. En todo caso el filósofo sabe que la construcción del futuro (lo nuevo, que sólo puede ser una etapa de mayor libertad) depende más del espíritu absoluto que del espíritu objetivo. (Al contrario, éste aporta renovados motivos de destrucción). Por lo tanto, el filósofo sabe que el futuro de la relación economía-estado sólo puede vislumbrarse desde la secuencia lógica de las formas del espíritu absoluto. En efecto, la situación post-hegeliana no es descriptible para Hegel mismo, con su lenguaje y con su experiencia, pero nosotros podemos diagnosticar acerca de ella según la dialéctica de libertad abstracta y libertad concreta. En tanto presente neocapitalista y postidealista, nuestra época sólo es inteligible desde esa dialéctica, debido a que la libertad concreta depende del espíritu absoluto, que ha llegado al punto en que se cierra todo su ciclo anterior y se traspasa, por ende, a lo nuevo (dimensiones inusitadas del arte, sublimaciones de lo religioso, reformulación del sentido del pensar), en tanto la libertad abstracta se ha desarrollado hasta afirmarse como fuerza retrogradante de la historia, como anti-absoluto. Es visible que hoy la vida económica tiende a quebrar los límites de las sociedades civiles dentro de los que tiene sentido. Sin embargo, ello no implica necesariamente universalizarlas (a ellas o a sus clases dominantes). El estado se ve obligado a planetarizarse para hacer frente al carácter repetitivo y no creador de la sociedad civil, que soporta la expansión anti-histórica de la economía. Resolver la actual dialéctica libertad económica-libertad histórica es tarea ínsita en la unidad de la historia del mundo, base, a su vez, para una nueva crisis lógica: la de lo absoluto sin opuestos parciales. En efecto, en este proceso la historia del mundo se consume como unificación planetaria objetiva al prolongar la vigencia de la ya estática sociedad civil burguesa: los procesos económicos toman formas transnacionales que a la larga obligan a dicha sociedad a perder el carácter reducido que le daba su fuerza y a asumir rasgos cada vez más cosmopolitas, en tanto los estados nacionales subsisten con el carácter cada vez más acentuado de entidades abstractas mediadoras. En nuestro presente transhegeliano el estado nacional va siendo absorbido por una nueva entidad histórica: el estado regional de formas geográficamente más amplias, que debieran ser centros de libertad concreta: base nueva de la absolutización.

Para Hegel los estados son, por esencia, consumidores del espíritu objetivo, según movimiento que no depende de cada uno de ellos. Ningún estado concentra todo el espíritu objetivo, porque la economía determina la estructura de la sociedad en tanto la historia determina los caracteres y las funciones de los estados. Sin embargo, esta dialéctica permite concebir una efectiva meta de la historia del mundo: el estado final, adecuado a la planetaria y burguesa sociedad civil postindustrial. La dialéctica de la expansión colonialista destruirá el estado nacional, que fue requisito del desarrollo de la sociedad burguesa industrial. Se producirá así un vacío, origen de trastornos conducentes a reorganizar el espíritu objetivo. Tal conclusión pertenece al futuro que Hegel no puede pensar. En él la lucha de clases no está abolida sino aletargada por un conflicto mayor: sociedad-estado, nación-mundo. Sin embargo, en otro sentido dicha conclusión es una posibilidad ínsita en la teoría hegeliana. Se trata de un reordenamiento del vínculo que une sociedad civil y estado, lo que se perfila cuando comienza a agotarse la cuarta época de la historia.

¿En qué consistirá ese reordenamiento? ¿En un estado-sociedad? ¿En un estado filosófico? Probablemente en la extinción del estado en una sociedad precivil, según lo sugiere la primera determinación de la decadencia romana⁵⁶. En todo caso, si la libertad económica conduce al desorden, y si su dirección efectiva sólo es extraeconómica —si lo estrictamente productivo de la historia es lo absoluto: arte, religión, filosofía—, y si, por otra parte, la historia es un proceso necesario, trans-individual y trans-nacional, se desprende que un estado cuya vida se centra en la economía se torna históricamente secundario; por lo tanto, sólo el estado que subordina lo económico a lo absoluto es un momento necesario en la realización de la libertad. No se refiere esto a declaraciones de principio, a estados que se proclaman campeones de la religión o del arte⁵⁷, sino a los efectivos rasgos que ellos hayan tomado en sus historias, rasgos que conducen a la superación de sus nacionalismos. Incluso Roma lleva el principio de la libertad abstracta más allá de la mera forma económica que, por cierto, la proyecta como conquistadora allende sus fronteras y configura de manera especial su sociedad civil⁵⁸. Para los estados de la época actual la tarea de mantenerse como tales es tarea en un sentido más fácil y en otro más difícil que para los estados antiguos: más fácil porque se ha alcanzado ya la autoconciencia que constituye la base trascendental del saber absoluto⁵⁹; más difícil porque, por eso, la historia exige cada vez más que el estado sea sabio en tanto crece la oposición entre sabiduría y economía. De las tesis hegelianas se infiere, pues, que el desarrollo de la libertad económica crea el comienzo de un retorno anti-histórico. La fuerza retrogradante esencial que lo hace posible es el imperio de la libertad abstracta.

Dicho retorno suscitará un comienzo dialéctico más complejo que los anteriores. De esa manera se confirmará el incremento de intensidad conceptual de la historia, condición de posibilidad de las tesis hegelianas: el retrogra-

darse del estado se consolida como estado; es decir, el orden político se degrada. Hegel no puede profetizarlo pero lo sabe no empíricamente (a lo empírico se refieren las profecías) sino en forma especulativa. El *telos* del autoconocimiento, que desencadena la historia del mundo, implica que ella apunta a una unidad objetiva, en la cual residirá el origen de la nueva crisis lógica. Esto sólo puede ocurrir debido a que la unificación de la historia será económica pero asumirá la forma del estado. Lo que eso signifique puede concebirse según categorías lógicas mas no representarse como fenómeno del espíritu objetivo.

NOTAS

Las obras de Hegel se citan según las siglas que se indican. Los números romanos remiten a los tomos, los números arábigos, insertos al final de las referencias bibliográficas, remiten a las páginas; el número de párrafo va precedido del signo §. "Anm." indica nota de Hegel al § de que se trata.

- Differenz*, WW II : *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke* (Theorie Werkausgabe, ed. Michel-Moldenhauer), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, t. II.
- Ph : *Phänomenologie des Geistes* (ed. Bonsiepen-Heede), en *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, t. IX (1980).
- WL I/II : *Wissenschaft der Logik* (ed. Hogemann-Jaeschke), en *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, t. XI-XII (1978-81).
- GPR : *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner,⁴ 1955 (reimpr. 1967).
- Enz : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (ed. Nicolin-Pöggeler), Hamburg: Meiner, 1959.
- VG : *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner,⁵ 1955 (reimpr. 1963).
- PG : *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (ed. Lasson), Hamburg: Meiner,² 1923 (reimpr. 1976).

¹Enz § 424, 349; cf. § 532, 411. En el primer caso se trata de la abstracción de la pura autoconciencia, de la idealidad del yo = yo; en el segundo, de la administración de justicia en la sociedad civil, que sólo tiene en cuenta el aspecto abstracto de la libertad. Pero en los §§ 448 y 539, Anm. (392 y 415) esas determinaciones encuentran su ubicación en el sistema del espíritu objetivo: la libertad como individuo, que en cuanto persona es saber de esta libertad, pero saber abstracto y vacío que sólo se colma en la

cosa exterior, en su posesión, de manera tal que el concepto de libertad, tomado sin otra determinación y sin desarrollo, es la subjetividad abstracta en cuanto persona capaz de tener propiedades.

²Enz § 539, Anm., 415.

³Enz § 469, Anm., 380; GPR § 141, Anm., 140-141.

⁴VG 55; Enz § 382, 313; § 480, 386.

⁵Enz § 523, 405; GPR § 183, 165.

⁶Enz § 524, 406; GPR § 189 y Anm., 69-170.

⁷Enz § 486, Anm., 390.

⁸Enz § 490, 392.

⁹Enz § 524, 406; GPR § 199, 174.

¹⁰Enz § 526, 406-407; GPR § 198, 173-174.

¹¹GPR § 248, 203.

¹²Enz §§ 465 ss., 378 ss.; § 481 ss., 387 ss.

¹³Enz §§ 535 y 546, 413 y 425; GPR §§ 257-258 y 328, 207 ss. y 282-283.

¹⁴Ph 110.

¹⁵Enz §§ 533-534, 411-412; GPR § 256, 206-207; cf. Enz §§ 381-384, 313-314.

¹⁶Enz § § 553 y 577, 440 y 463; cf. WL II 236 ss.

¹⁷VG 4-10.

¹⁸Enz § 528, 407; GPR § § 202-205, 175-177.

¹⁹Cf. L. Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa* (trad. Albizu), Buenos Aires: Amorrortu, 1974, passim.

²⁰Cf. S. Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, 1972 (reimpr. 1976), passim; R.P. Horstmann, *Ueber die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, en *Hegel-Studien* 9 (1974), 209 ss.; M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1970, passim; del mismo, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, passim; del mismo, *Tradition und Revolution in Hegels "Philosophie des Rechts"*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVI, 2 (1962), 213, 216, 217, 220-230; G. Ahrweiler, *Hegels Gesellschaftslehre* Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1976, esp. 126 ss.; Z.A. Pelczynski, *The Hegelian Conception of the State*, en *Hegel's Political Philosophy* (ed. Pelczynski), Cambridge University Press, 1971 (reimpr. 1976), 6-29; P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Stewart et Hegel*, Paris: Dalloz, 1963, passim; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Milano; Feltrinelli, 1970, 4 t., esp. t. I y II, passim; J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Köln-Opladen: West-deutscher Verlag, 1957, passim; O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jüngeren Hegel*, en *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Alber, 1973, passim.

²¹Cf. O. Pöggeler, *Hegels Option für Österreich. Die Konzeption Korporativer Repräsentation*, en *Hegel-Studien* 12 (1977), 83-128.

²²Cf. VG 65.

²³Esta idea tiene su origen en el final de la *Fenomenología del espíritu* (Ph 433-434); la desarrollo en mi libro inédito *Tiempo y saber absoluto*.

²⁴GPR § 245, 201.

²⁵GPR § 248, 203.

²⁶Enz § § 488-492, 392-393; GPR § § 21-53, 55-63.

²⁷ Enz §§ 517-518, 404; GPR §§ 157-158, 148-149.

²⁸ Lo que abarca la "filosofía del derecho" es, obviamente, un momento de la historia filosófica del mundo (philosophische Weltgeschichte). Si ésta es el cumplimiento del proyecto fenomenológico de la historia conceptuada (begriffene Geschichte) –lo que puede discutirse–, entonces también podría decirse, como Riedel, que es un momento de esta última (cf. M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, 15; cf. asimismo R. Polin, *Philosophie du Droit et philosophie de l'Histoire chez Hegel d'après "les Principes de la philosophie du Droit" de 1821, en Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. Actes du IIIème. Congrès International de l'Association Internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel*. Lille: Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1970, 259-264.

²⁹ Enz § § 575-577, 462-463.

³⁰ Fundamento esta tesis en mi libro *Tiempo y saber absoluto*.

³¹ Cf. Enz § 161, 151; § 240, 195.

³² Enz § 240, 195.

³³ Enz § 542, 419-420; GPR §§ 280-281, 247-250.

³⁴ GPR §§ 291-297, 255-258.

³⁵ GPR §302, 263-264; Enz § 541, Anm., 419; § 544, 421-424.

³⁶ GPR § 280, 247-248; Enz § 542, Anm., 420. Cf. K. Marx, *Kritik der hegel-schen Staatsphilosophie*, en *Die Frühschriften* (ed. Landshut), Stuttgart: Kröner, 1953, 53-55; asimismo mi estudio *La comprensión marxiana de Hegel*, en *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie 4 (1978), 17 ss.

³⁷ VG 63.

³⁸ Cf. supra n. 25.

³⁹ VG 105.

⁴⁰ Enz §§ 507-508, 399-400; GPR §§ 133-134, 119-120.

⁴¹ Enz §§ 562-563, 444-445; § 571, 449-450. En *Tiempo y saber absoluto* se trata con amplitud este problema y se indican fuentes procedentes de los cursos universitarios dictados por Hegel.

⁴² Enz §§ 79-82, 102-104.

⁴³ Al respecto cf. *Tiempo y saber absoluto*, primera parte.

⁴⁴ Cf. mi estudio citado supra, n. 36.

⁴⁵ Cf. K. Marx, *Das Kapital I*, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlin: Dietz, t. XXIII (1962), 27.

⁴⁶ Esbozos parciales de esta concepción se dan, en el pensamiento de Hegel, desde el escrito sobre la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, en el que se afirma que el mundo de la filosofía es, para el entendimiento –sobre todo "dem gesunden Menschenverstand"–, un mundo invertido ("eine verkehrte Welt") (*Differenz*, WW II 182), hasta llegar a la figura fenomenológica del mundo invertido (Ph 96-97), a partir de la cual comienza el laborioso ascenso a la pura racionalidad.

⁴⁷ VG 209.

⁴⁸ Cf. K. Marx-F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Die Frühschriften* (ed. cit.), 527-529.

⁴⁹ Enz § 544, Anm., 422.

⁵⁰ Hegel señala que en algunas ciudades italianas del medioevo hubo "Pöbelherrschaft" (PG 816).

⁵¹ PG 817-818.

⁵²PG 857; cf. 858; asimismo 806, 842-845, 860, 875-876, 882, 889, 926-930; respecto de este conflicto en Roma cf. 691-693, 698-699.

⁵³Cf. la crítica al liberalismo en PG 925.

⁵⁴Cf. el juicio sobre Federico el Grande: "Fue el primero entre las testas coronadas que captó lo universal del estado" (PG 919; cf. asimismo 937-938).

⁵⁵GPR 15-16; PG 718.

⁵⁶PG 693, 698-699.

⁵⁷Decir "de la filosofía", "del saber", o aun "de la ciencia" parece broma de mal gusto, pero podría pensarse en el reinado de Catalina II en Rusia, antes del estallido de la revolución francesa, o en la fase ilustrada del reinado de su nieto, Alejandro I.

⁵⁸PG 699-701, esp. la idea de que los romanos se convirtieron en "Kapitalisten ihrer Stärke" (701).

⁵⁹Dicho saber absoluto no debe confundirse con una evidencia inmutable e infinita, con alguna extática *visio Dei*. Se halla en desarrollo; su objeto se encuentra en mutación. Intento presentar ciertos rasgos preliminares de esta idea del saber absoluto según el mismo Hegel, en mi estudio *Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo*, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón* 3 (1972), 9-76.

