

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITA-IZTAPALAPA

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DE LA ENAJENACIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA
DE HEGEL

JOSÉ DANIEL VARGAS CORDOVA

MATRÍCULA: 20032217

DIRECTOR DE TESINA: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTORA: MAESTRA GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIBEL

SEPTIEMBRE DE 2004



0105

UNIDAD IZTAPALAPA

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**EL PROBLEMA DE LA ENAJENACIÓN EN LA FILOSOFÍA
POLÍTICA DE HEGEL**

T E S I N A

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

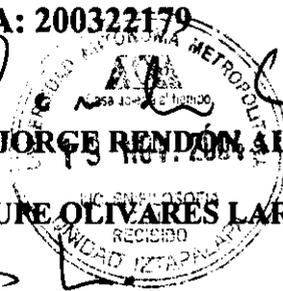
JOSÉ DANIEL VARGAS CORDOVA

MATRÍCULA: 200322179

DIRECTOR DE TESINA: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTORA: MAESTRA GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIBEL

G. Olivares



SEPTIEMBRE DE 2004

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer principalmente a mi madre, porque a ella le debo todo lo que ahora soy; por enseñarme que la felicidad no está en el mar de la eternidad, sino en cada instante de la vida. A mi padre, por ser el respaldo de mis pasos, y por enseñarme que la fortaleza no está en el cuerpo sino en el alma. A mis hermanos (as), por su apoyo, su comprensión y sus consejos, los cuales me alentaron a volar.

Estoy agradecido con el Doctor Jorge Rendón Alarcón, por su apoyo, sus sugerencias y por la dirección de este trabajo; por enseñarme que la comprensión es la primera de las virtudes filosóficas, y que la paciencia es la segunda de ellas. Quiero agradecer también a la Maestra Guadalupe Olivares, por su apoyo, sus sugerencias útiles para mejorar la claridad de la exposición; además de sus comentarios, los cuales fueron de invaluable ayuda en la preparación de este trabajo; por enseñarme que antes que pensar como filósofo, hay que sentir la filosofía. De igual manera, quiero agradecer a Cecilia Juárez por la revisión de este trabajo, lo cual ha permitido una mejor precisión y claridad en la exposición.

Me gustaría expresar mi gratitud con los amigos (as) y compañeros (as), que de alguna han aportado un pedazo de su vida para la construcción de este sueño. En especial, a los amigos (as) de la generación al cual pertenezco, por ser los cómplices en esta aventura llamada filosofía. Finalmente, quiero agradecer a los profesores que me enseñaron ese mundo complejo y

fascinante del filosofar; y a la Universidad Autónoma Metropolitana, por abrirme las puertas para mi formación académica.

*En memoria de mi madre,
y del niño Julio Gómez Trejo*

ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO I: UBICACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL.....	5
1.1 La síntesis filosófica de la generación romántica.....	5
1.1.1 El expresivismo.....	8
1.1.2 La libertad radical.....	11
1.2 La síntesis filosófica de Hegel.....	14
1.2.1 Relación de la naturaleza con el espíritu.....	17
1.2.2 Ruptura de Hegel con los románticos.....	19
1.2.3 El romanticismo en las sociedades modernas.....	21
1.3 Problemas fundamentales de la filosofía política de Hegel.....	23
CAPÍTULO II: DIVERSAS CONCEPCIONES SOBRE EL ESPÍRITU HEGELIANO.....	27
2.1 El espíritu como espíritu cósmico.....	27
2.1.1 El espíritu cósmico.....	30
2.2 El espíritu como razón universal.....	32
2.2.1 Concepción de espíritu para Schelling.....	34
2.3 El espíritu como historia.....	36
2.4 El espíritu como vida ética.....	39
CAPÍTULO III: CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA LIBERTAD.....	42
3.1 El problema hegeliano de la libertad.....	43
3.2 Esferas de realización de la libertad humana.....	55
CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA DE LA ENAJENACIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL.....	67
4.1 Evolución histórica del concepto de enajenación.....	69
4.2 El problema de la enajenación en la filosofía política de Hegel.....	72
4.3 El problema de la enajenación en Marx.....	84
4.4 El problema de la enajenación en las sociedades actuales.....	91
CONCLUSIONES.....	96
BIBLIOGRAFÍA.....	102

INTRODUCCIÓN

Uno de los filósofos más emblemáticos, no sólo del pensamiento alemán sino de la historia de la filosofía, es, sin duda alguna, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Este filósofo compartió con los intelectuales de su tiempo la preocupación de encauzar la sociedad alemana a una reorganización y una configuración que pudiera abrigar entre sus entrañas a un ser menospreciado por las estructuras sociales existentes: el Hombre.

Los acontecimientos que se plasmaban en el ambiente europeo (Revolución Industrial, Liberalismo, Mercantilismo, etc.), más que buscar una armonía entre la sociedad y los individuos, ampliaron el abismo existente entre estos elementos. La Revolución Industrial, con su afán de generar un gran desarrollo tecnológico y de dar un gran impulso a la producción de mercancías a gran escala, produjo una sociedad utilitaria, una sociedad individualista; produjo seres egoístas.

Hegel es uno de los primeros grandes críticos de este abismo que se estaba produciendo con el desarrollo de una sociedad utilitaria. Los individuos se convertían en seres individualistas, egoístas; concebían a la sociedad como un medio para la realización de sus fines particulares. Ante tal situación, hubo quienes reaccionaron contra esta forma de concebir a la sociedad y al Hombre. Entre estas reacciones sobresalen las de dos movimientos románticos: el expresivismo y la concepción de la libertad radical. En cuyos principales objetivos estaba encontrar una armonía entre individuos y sociedad.

Hegel, si bien comparte con éstos el rechazo de la postura ilustrada del hombre, se alejó de ellos al buscar un medio distinto para la realización y consolidación de este proyecto: la razón. Este tema será tratado en el primer capítulo de esta investigación, siguiendo el planteamiento inicial de Charles Taylor al respecto de este problema. En el capítulo segundo, trataremos la concepción hegeliana de la razón. Esto porque creemos que para entender el pensamiento hegeliano tenemos que tomar en cuenta algunos planteamientos de su ontología. El caso del tratamiento de la razón será fundamental para comprender el planteamiento que señala Hegel con respecto a su pensamiento político. Esto nos permitirá construir un puente que una el planteamiento del capítulo primero, con el tercero y el cuarto. En éstos abordaremos los problemas concernientes al pensamiento político de Hegel, referente a la escisión existente entre los individuos y la sociedad. En este sentido, su planteamiento de la libertad nos permitirá contemplarlo como una alternativa posible para superar el abismo entre los elementos ya mencionados. Este tema será tratado en el capítulo tercero de esta investigación. En el capítulo cuarto, finalmente, abordaremos el problema de la enajenación. Su tratamiento estará enfocado a la problemática planteada en este trabajo: sobre la escisión del individuo y la sociedad. La enajenación será el resultado trágico de esta escisión, una de sus consecuencias radicales. La tesis de esta investigación, respecto de la enajenación, es que ésta es el resultado de la falta de identificación y participación de los individuos en la esfera pública; resultado que se debe por un lado, a la falta de interés –por parte de los individuos- en relación a los asuntos públicos y, por otro, a la gran barrera que han producido las instituciones públicas para la realización colectiva de los individuos,

barrera que ha generado el prejuicio de que solamente unos son “políticos” y los demás no, y por ende, no tienen interés de ser partícipes de los asuntos del Estado.

El propósito de esta investigación refiere a dos puntos de suma importancia: primero, creemos que Hegel es un pensador vigente en la actualidad, debido a que sus planteamientos filosóficos siguen teniendo eco en la problemática actual, particularmente en el ámbito de lo político. Segundo, los problemas políticos aquí planteados –enajenación y libertad- son problemas que exigen un tratamiento filosófico más profundo, ya que existen en las sociedades modernas. El trabajo aquí expuesto es una preocupación creciente por remarcar la problemática de la enajenación que es una especie de monstruo que está devorando al hombre, quien no es consciente, muchas veces, de ese fantasma de la enajenación. En este sentido, el filósofo, tiene que actuar como el médico, esto es, determinar cuál es la enfermedad y dar una posible cura; tiene que dar un buen remedio al hombre que vive en las sociedades modernas y que se está muriendo.

CAPÍTULO I: UBICACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

1.1 La síntesis filosófica de la generación romántica

Sólo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos. Si la naturaleza ha obrado bien o mal rompiendo el molde en que me ha vaciado, sólo podrá juzgarse después de haberme leído.
(Rousseau, Confesiones)

Seguramente, el lector que ha entablado relación con la filosofía hegeliana ha de sentirse desorientado y confundido al estar frente a un imponente sistema filosófico que, además de llevar mucho tiempo de estudio, implica una gran paciencia. La incomprensión del sistema hegeliano no se debe a la oscuridad de la terminología que el autor emplea para su argumentación, sino más bien a la densidad de sus planteamientos filosóficos.

La filosofía hegeliana ha sido objeto de grandes discusiones, ya sea para defenderla o para atacarla. Filósofos como Sören Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Karl Marx, por mencionar algunos, han puesto en tela de juicio los planteamientos filosóficos de Hegel. Esto nos demuestra, a pesar de los ataques o las defensas al pensamiento hegeliano, que este filósofo es importante, ya que constantemente se recurre a él para revisar sus planteamientos con el fin de aplicarlos a la problemática filosófica en nuestros tiempos.

Si queremos comprender la importancia de la filosofía hegeliana, tenemos que ir a la raíz de sus planteamientos. Es necesario advertir que, en vista del

amplio y complejo cuerpo filosófico de este pensador, solamente nos abocaremos al tratamiento de algunos problemas de su pensamiento político: el concepto de libertad y el problema de la enajenación.¹ Por esto, creemos conveniente ubicarnos en la problemática con la que Hegel se encuentra en su época respecto a su filosofía política.

La obra política de Hegel surgió del intento de combinar “dos corrientes de pensamiento y sensibilidad”² que surgieron en su época. Estas corrientes son, según Charles Taylor, el “expresivismo”³ y la “libertad radical”. Estas corrientes surgieron como reacción, por parte de la denominada “generación romántica”, contra la corriente principal del pensamiento de la Ilustración, en la Alemania del siglo XVIII. La generación romántica es representada por Fichte, Schelling, Hölderlin, Goethe, Hegel; el círculo de Jena: los hermanos Schlegel, Tieck, Novalis, Wackenroder, Brentano, Schleiermacher. En términos generales, su talante inicial es revolucionario contra el despotismo del Estado y la vida cotidiana convencional. Arte, amor, ironía son sus consignas; la caracteriza la transgresión de las convenciones sociales y el interés por lo originario, primigenio, frente al progresismo oficial.

La cuestión relativa a la visión ilustrada del hombre, de la naturaleza y la sociedad condujo a la reacción de lo que después se va a considerar como Romanticismo. El concepto del hombre es para la Ilustración, de acuerdo con Taylor, concebido como “sujeto y como objeto de un análisis científico objetivador.”

¹ Estos problemas serán abordados más adelante, ya que son el núcleo de esta investigación

² Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, p. 13.

³ El “expresivismo” es un término derivado del “expresionismo” según los estudios realizados por Isaiah Berlin, quien además ha realizado estudios sobre Herder, Vico, Tolstoi, Marx.

⁴ En efecto, el hombre era un sujeto con deseos egoístas y caprichosos, el cual no se sentía identificado con la naturaleza y con la sociedad. Éstas sólo representaban para el sujeto, aquellos medios que permitían su realización personal, esto es, tenían un significado puramente instrumental. Esta visión del hombre, en su concepción ética, social y analítica –como ciencia del hombre-, concibe a la naturaleza y a la sociedad de manera utilitaria, en donde al sujeto sólo le interesan en tanto le produzca algún provecho.

De acuerdo con Taylor, la civilización industrial, tecnológica y racional que surgió a partir del siglo XVIII, “ha incluido en sus prácticas e instituciones la concepción del hombre que correspondió a la tendencia principal de la Ilustración.”

⁵ La tecnología desarrollada por la sociedad industrial condujo a “una subyugación cada vez más extensiva de la naturaleza” ⁶ Y no sólo eso, la civilización industrial implanta reorganizaciones de la sociedad cuyo objeto es el sistema de la mayor eficiencia y de la producción en grandes cantidades. Todos los cambios, por ejemplo la urbanización, la emigración en masa, la despoblación de los campos, son producto de la planeación y de las pautas del sistema de mercado implantado por la civilización industrial. En consecuencia, sólo son explicados –estos cambios- por la “mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción.” ⁷

Parece indispensable señalar que la concepción utilitaria de la sociedad está impregnada en las prácticas e instituciones; lo cual significa que la evaluación de estas prácticas e instituciones no es por un interés intrínseco ni por un

⁴ Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶ *Idem.*

significado expresivo, sino más bien por la determinación de la eficiencia en la producción “que a la postre son consumidos por los hombres. “⁸ Por lo que, en esta concepción utilitaria de la sociedad, las relaciones y las prácticas sociales, así como la naturaleza, son objetivadas.

En consecuencia, ante esta visión del hombre como sujeto de deseos egoístas, y de una sociedad y una naturaleza utilitarias, surgieron reacciones en contra de estas concepciones de la Ilustración. Principalmente, por parte de aquellos que apelaban a los sentimientos, a la poesía, al arte: la generación romántica.

1.1.1 El expresivismo

Una de las corrientes de pensamiento y sensibilidad que surgieron como respuesta al pensamiento de la Ilustración fue el denominado “expresivismo”. Esta corriente surge a partir de un movimiento denominado *Sturm and Drang*⁹. Su formulación más importante fue la de Johann Gottfried Herder. En efecto, sus ideas sobre el espíritu del pueblo, como otras sobre la singularidad de la poesía en cuanto expresión del alma diversa de cada pueblo, son temas a los que Herder volverá una y otra vez. Con respecto a la expresión de los sentimientos humanos, que es el tema que debate Herder en la primera de sus *silvas críticas*, afirma:

Dejad que se exteriorice ese valor heroico, ese amor a la patria y al honor del linaje, ese sentimiento de amistad, así como la franca sinceridad del alma; dejad que todos esos nobles y grandes sentimientos se exterioricen

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ Movimiento surgido en los primeros años del siglo XIX. Goethe como Herder representaban sus dos grandes luminarias.

sin tales trincheras y endurecimientos: entonces la mayor valentía se mostrará siempre como la más sensible humanidad¹⁰

En cierto modo, estas ideas constituirán una provechosa fuente de inspiración para los románticos alemanes. Especialmente Novalis y los hermanos Schelegel.

La corriente expresivista fue una reacción contra la visión ilustrada del hombre. Lo consideraban –como hemos mencionado anteriormente- un sujeto con deseos egoístas, sujeto y objeto de un análisis científico.¹¹ Representaban al hombre como un sujeto al que la sociedad y la naturaleza sólo le ofrecían los medios para su satisfacción personal. Esta concepción del hombre piensa a la naturaleza y a la sociedad utilitariamente, esto es, las conciben como aquellos medios que pueden satisfacer sus deseos egoístas.

Así mismo, la ciencia analítica ilustrada del hombre, según Taylor, autodeforma el autoentendimiento humano. En efecto, consideraban al ser humano como un mero compuesto, “en cierto modo, por diferentes elementos, facultades de razón y sensibilidad, o cuerpo y alma, o razón y sentimiento.”¹² Representaban al individuo como carente de unidad viva y expresiva. Y no sólo eso, sino que era un individuo alejado de la sociedad, así como de la naturaleza. Esto significaba, para el expresivismo, que los individuos no podían alcanzar de una manera plena la unidad expresiva a la que se aspiraba, que era el gran anhelo de los románticos.

¹⁰ Véase Herder, Gottfried, *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982. p. 19. En esta obra hay una recopilación de los fragmentos de poesía popular, entre ellos están las silvas críticas, en donde debate problemas de estética, enfrentándose a Klotz, profesor de la universidad de la Halle.

¹¹ Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 14.

¹² *Idem*.

Esta corriente sostiene que los seres humanos son seres expresivos, esto es, seres que pueden tener una comunión consigo mismos, con la naturaleza y con la sociedad. Esto se debe a que pertenecen a una cultura. Así como la cultura es sostenida por una comunidad, “la propia comunidad tiene, a su propio nivel, una unidad expresiva.”¹³ Este planteamiento significa una clara objeción a la concepción utilitaria de la Ilustración. La comunidad, como unidad expresiva, no significa que los individuos consideren a la sociedad como un instrumento, sino, más bien, significa que los individuos se sienten representados en su cultura y, consecuentemente con la comunidad. Es ahí donde pueden alcanzar –los individuos- su unidad expresiva que, en cierta manera, cada pueblo tiene, de la cual los individuos se sienten identificados. Taylor afirma:

Una de las innovaciones importantes que aparecen con la imagen de la expresión es la idea de que cada cultura, y dentro de cada una de ellas también cada individuo, tiene su propia forma que realizar, y que ninguna otra puede reemplazarla o sustituirla, ni descubrir su hilo conductor.¹⁴

De esta manera, el expresivismo estuvo en contra de la temprana concepción ilustrada, respecto de la relación del hombre con la naturaleza. La Ilustración concebía esta relación como carente de comunión, es decir, se consideraba a la naturaleza como un medio que representaba la más plena indiferencia para el hombre. Éste sólo buscaba saciar sus intereses particulares con ella. Así la concibe la visión ilustrada; en cambio, el expresivismo manifiesta al hombre en una estrecha relación con la naturaleza. Hombre y naturaleza son parte de una misma armonía. Esto se debe a que el ser humano es expresivo y, de alguna manera, se siente identificado con ella.

¹³ *Ibid.*, p.15.

¹⁴ *Idem.*

1.1.2 La libertad radical

La corriente de pensamiento y sensibilidad que surgió como reacción ante la concepción ilustrada, fue la denominada “libertad radical”. La crítica central de esta corriente estaba enfocada en la “objetivación de la naturaleza humana y en el nombre de una libertad moral.”¹⁵ En la visión ilustrada, el hombre, era considerado como una pieza más de la naturaleza objetivada y, por lo tanto, se le explicaba causalmente como los demás hechos de la naturaleza. Esta idea no era compatible –argumenta Taylor- con la idea de la libertad. En cierto sentido, puede corresponder con una concepción de la libertad motivada por nuestros deseos, pero desde una concepción de libertad más radical, es incompatible. Maticemos esta idea.

Para matizar la idea de la libertad radical, hemos de remontarnos hasta sus orígenes; pero antes de emprender este viaje, tenemos que aclarar que se entiende por libertad radical. Podemos señalar que por libertad radical hemos de entender “libertad moral”. En efecto, “libertad moral debe significar ser libres de decidir contra toda inclinación, en nombre de lo moralmente justo.”¹⁶ El punto de apoyo en el cual se busca sustentar la libertad, no son ya las pasiones, sino la moral.

Con ello se busca, también, rechazar la concepción utilitaria de la moral. Argumenta Taylor: “lo moralmente justo no podía ser determinado por la felicidad

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ *Idem.*

y, por tanto, por el deseo.”¹⁷ El querer apoyar la libertad del sujeto en deseos e inclinaciones es hacerlo buscar su propio interés, es hacerlo un sujeto egoísta; en cambio, el sujeto, como sujeto moralmente libre, busca la unidad, el compromiso total con los demás sujetos moralmente libres.

Taylor afirma que, si bien Juan Jacobo Rousseau fue el promotor de esta idea, no fue sino Kant quien la formuló en una manera más completa. En efecto, Kant afirma que la moral debe estar desligada de toda motivación de felicidad o de placer. “Lo francamente contrario al principio de la moralidad es cuando el principio de la felicidad propia se convierte en motivo determinante de la voluntad.”¹⁸ Como señala Kant, no podemos poner como base de nuestra obligación a los objetos de nuestra felicidad, ya que estos son contingentes; por lo que tenemos que buscar una base sólida en la cual cargar nuestra obligación. Dicha base es la voluntad.

La voluntad debe ser entendida como voluntad racional, esto es, en tanto que es la razón la que determina la voluntad. En correspondencia con esto, la ley moral debe de ser obligatoria *a priori*; lo cual significa que es una ley puramente formal, sin ninguna dependencia de los objetos que deseamos o actos que proyectamos. “Es decir, una ley formalmente necesaria, cuya contradicción sería auto-contradictoria, es obligatoria para una voluntad racional.”¹⁹ La importancia de la libertad radical como libertad moral se encuentra en el hecho de que, al ser determinado por una ley puramente formal, que me obliga como voluntad racional, “declaro mi independencia, por decirlo así, de todas las consideraciones y motivos

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Losada, S.A., Buenos Aires, 1961, p. 41.

¹⁹ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 19.

racionales y de causalidad natural que las rige.”²⁰ De esta forma, la libertad humana es directamente determinable por la libertad moral. Así, soy libre en un sentido radical, en tanto autodeterminante como voluntad moral y no como ser natural.

Para Kant, la vida moral representaba la libertad; en otras palabras, la “autonomía”. Toda determinación de la voluntad, por consideraciones externas (por ejemplo, Dios) o por las inclinaciones, es considerada como “heteronomía”. Kant afirma:

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda una obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio, a la moralidad de la voluntad.²¹

Las acciones del sujeto moral deben corresponder con lo que es justo, así como actuar por el motivo justo, que es, como voluntad racional, el respeto a la ley moral.

Este planteamiento de Kant, advierte Taylor, es motivante; sin embargo, tiene su precio. Esta idea de la libertad está en contraposición con la idea de la inclinación, de los deseos. Es por eso que, para Kant, la lucha moral es constante, “pues el hombre como ser natural debe depender de la naturaleza, y por tanto tiene deseos e inclinaciones que [...] no puede esperarse que coincidan con las demandas de la moral.”²²

Como advierte Taylor, la libertad radical que aduce Kant es una libertad interna, espiritual, subjetiva. “La libertad radical sólo parecía posible al costo de un apartarse de la naturaleza, de una división de mí mismo entre razón y

²⁰ *Idem.*

²¹ Kant, Immanuel, *Op. cit.*, p. 39

sensibilidad.”²³ El sujeto radicalmente libre se volvía hacia sí mismo. En este sentido, se oponía a la naturaleza y, en última instancia, a otros sujetos radicalmente libres como él. Sin embargo, a pesar de que Kant concebía la libertad en términos subjetivos, esta idea tuvo una gran repercusión en los intelectuales alemanes del decenio de 1790.

1.2 La síntesis filosófica de Hegel

Estas dos corrientes, el expresivismo y la libertad radical, adquirieron gran importancia para los intelectuales alemanes. Ansiosos de replantear un orden en la sociedad humana, los intelectuales alemanes vieron en la síntesis de estas dos corrientes una esperanza que les permitiera transformar dicho orden.

Los cambios surgidos en la sociedad alemana en el siglo XVII iban encaminados a buscar una identidad. La revolución francesa les daba la esperanza ansiada de que un nuevo orden social y político estaba surgiendo. Los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, alentaban a los intelectuales alemanes a identificarse con dicho movimiento. Sin embargo, después de El Terror, surgido con este movimiento, muchos de los que se sintieron identificados quedaron desilusionados, por lo cual se alzó nuevamente la bandera de un nuevo planteamiento para reorganizar la sociedad alemana.

Como hemos mencionado anteriormente, “la esperanza era que los hombres llegaran a unir ambos ideales, libertad radical y plenitud expresiva.”²⁴

²² Taylor, Charles, *Op. cit.*, p.19

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 24.

Así, las voces de la esperanza se dejaron escuchar: Fichte, Schelling, los hermanos Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Schiller, Hegel, entre otros. Para los Schlegel la síntesis se resolvería si se uniera la poesía de Goethe junto con la filosofía de Fichte. La poesía del primero representaba la belleza y la armonía; en tanto que la filosofía del segundo, la libertad y la sublimidad del yo. Otros, en cambio, como Schleiermacher y Schelling, pensaron en unir a Kant con Spinoza.

Pero no fue sino el pensamiento enfocado en términos históricos el que más influencia causó. La unión de lo más grande de la vida antigua con lo más sobresaliente de la vida moderna era el interés de Schiller, los hermanos Schlegel, Hegel, Hölderlin. En efecto, para los intelectuales alemanes, los griegos eran el paradigma de la perfección expresiva. El gran auge alcanzado por éstos entre unidad de la naturaleza y expresión fue una idea que movió a los románticos a considerar a los griegos como paradigma de expresividad. Al respecto, Roger Garaudy señala:

La ciudad griega realiza la relación viviente entre el individuo y la sociedad. En relación a ese gran sueño estético del helenismo, que era también el de Hölderlin y el de Schiller, la realidad actual no era sino el resultado de una larga decadencia debida a la afirmación creciente del individuo replegado sobre su propiedad privada y volviéndose indiferente y extraño a la comunidad social.²⁵

Taylor afirma que esta unidad predominante en los griegos en el transcurso de la historia fue perdiendo fuerza debido al avance de la razón. “En particular, el desarrollo de la razón y por tanto de la libertad radical requirió un apartarse de lo natural y lo sensible.”²⁶ Esta nostalgia por la unidad expresiva de los griegos

²⁵ Garaudy, Roger, *El problema hegeliano*, Calden, Buenos Aires, 1974, p.12.

²⁶ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 25.

estimuló a los románticos a sostener la visión espiral de la historia, la cual replanteaba que la unidad expresiva de los griegos volvería en una unidad superior, que conjuntara tanto a esa unidad armoniosa como la plena autoconciencia planteada por la libertad radical. Hegel se expresa de los griegos de la siguiente manera:

Este mundo tiene como base la unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero solamente como fundamento misterioso, reprimido en el recuerdo embotado, en los antros e imaginaciones de la tradición, que asomándose, desde el espíritu que se diferencia, a la espiritualidad individual y a la luz del saber, es temperada y se transfigura en belleza y en ética libre y serena.²⁷

El problema, advierte Taylor, era el siguiente: se necesitaba una síntesis superior que una las oposiciones entre “pensamiento, razón y moralidad, por un lado, deseo y sensibilidad, por el otro, la oposición entre la más plena libertad auto-consciente, por una parte, y la vida en la comunidad, por la otra.”²⁸ Esta síntesis sólo sería posible en la relación entre la naturaleza y espíritu. Es decir, en la medida en que se conciba en la naturaleza algún fundamento del espíritu. Si la libertad moral del hombre está en estrecha relación con su ser natural, entonces la “naturaleza misma ha de tender hacia lo espiritual.”²⁹

La naturaleza no puede significar la indiferencia del hombre, no puede ser comprendida simplemente como fuerzas ciegas. Por el contrario, las aspiraciones a la libertad integral y a la unidad expresiva con la naturaleza se han de alcanzar en la medida en que el hombre entre en armonía con ella, y que, por tanto, las inclinaciones naturales tiendan hacia la moral y la libertad.

²⁷ Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Juan Pablos, México, 1983, p. 283.

²⁸ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 28.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

1.2.1 Relación de la naturaleza con el espíritu

La relación de la naturaleza con el espíritu significa, entre otras cosas, que el hombre, como ser espiritual, tiene que estar en intercambio con la naturaleza, lo que representa una comunión con un ser o una fuerza espiritual que se manifiesta en ella. Esto significa que lo espiritual es parte de la esencia de la naturaleza. Lo que sugiere que el ser o fuerza espiritual “subyacente en la naturaleza es casi como plantear un sujeto cósmico.”³⁰ Esta idea se convierte, entonces, en punto de disputa de muchas cosmovisiones románticas. Por ejemplo, Schelling afirma en su filosofía de la naturaleza que ésta debe ser el espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible. Pero, de acuerdo con Taylor, esta visión de representar la subjetividad cósmica no sirve para lograr la unidad anhelada.

Tampoco es necesario buscar una solución en el panteísmo, puesto que considera al mundo como la emanación de un espíritu o alma. Esta idea, aunque sugerente, no sirve para tal unión. Esto se debe a que el hombre es una pequeña parte de la vida divina que está en la naturaleza y que, por tanto, la relación de Dios con la naturaleza significa “ceder la gran corriente de la vida y abandonar la autonomía radical.”³¹

La idea predominante, que van a seguir Goethe, los románticos y Hegel, es la siguiente. La idea que siguieron Goethe y Herder fue una variante de la idea renacentista del hombre como microcosmos, en ésta, el hombre no era sólo una parte del universo, sino tan sólo el reflejo del universo total: “el espíritu que se

expresa en la realidad externa de la naturaleza llega a su expresión consciente en el hombre.”³² Esto significa que el hombre no sólo puede conocer la naturaleza por ser parte de la misma sustancia, sino porque puede entrar en comunión con ella, en vez de querer dominarla. Además, de que esto permite estar en contacto con el ser o fuerza espiritual subyacente en ella.

Ahora bien, Taylor afirma que, para evitar que la idea de la aspiración a la autonomía radical entre en conflicto con esta idea del microcosmos, es necesario, llevar esta idea más adelante, hasta el punto en que la conciencia humana no sólo sea el reflejo del orden de la naturaleza, sino su perfección. Lo que significa que, el ser o fuerza espiritual subyacente en la naturaleza está desarrollándose hasta llegar a un auto-conocimiento. Es aquí donde el hombre –su espíritu- ocupa un lugar preponderante al ser la sede de ese auto-conocimiento. “Antes bien, es el vehículo por el cual el espíritu cósmico lleva a su consumación una auto expresión cuyos primeros intentos se encuentran ante nosotros en la naturaleza.”³³

De esta manera, el espíritu alcanza esta conciencia de sí mismo en el hombre. Si, por el contrario, busca su realización fuera de él, no sería libre, sería determinado. Esto es porque solamente se puede auto-comprender con algo más allá de él. Por lo que al hombre se refiere, toma conciencia de sí cuando capta la naturaleza como sede del espíritu, es decir, cuando entra en unidad con ella.

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² *Idem.*

1.2.2 Ruptura de Hegel con los románticos

Hegel desechó la idea anterior, para él, el espíritu o *Geist* no es algo que pueda existir alejado de los hombres, es un espíritu “que vive como espíritu tan sólo a través de los hombres.”³⁴ Esto se debe a que son los vehículos de su existencia espiritual. Esta idea no se debe entender en el sentido de que el espíritu humano sea igual al del *geist*. No, ya que es un espíritu que representa la “realidad espiritual subyacente en el universo en su totalidad.”³⁵ Sus alcances, como espíritu de la totalidad, van más lejos que los de los seres finitos como los hombres. En este sentido, el hombre, para Hegel, sólo llega a sí mismo cuando se considera como vehículo de un espíritu más grande. En efecto, señala: “todas las expresiones y símbolos que forman el quehacer humano, aparte de que tienen una cierta evolución, forman el *geist*, eso es, el espíritu.”³⁶

A Hegel se le puede considerar como el filósofo cumbre de la realización de la síntesis que buscaba la generación romántica. Si bien no era propiamente considerado como romántico –sino como uno de sus críticos-, según Taylor, puede considerársele así porque parte de esta problemática, a saber, de combinar la mayor autonomía radical con la unidad expresiva. Esto crea una estrecha relación con sus contemporáneos los románticos; a pesar de ello, pronto se

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Hernández Vega, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver, 1994, p. 16.

separará al buscar un camino distinto que lo conduzca a lograr tal combinación. Este camino será su insistencia en que la síntesis se logre por medio de la *razón*.

Esta idea estaba en contra de los planteamientos hechos por la generación romántica, ya que precisamente lo que criticaban era el uso de una “razón” cuyos propósitos sean el analizar, segmentar la realidad, los hechos para comprenderla y después, buscarle fines utilitarios. La razón era entendida como una razón instrumental. En efecto, esta idea del pensamiento racional no podía compaginar con la realización de la libertad subjetiva, pues estaríamos cometiendo el mismo error del cual deseamos salir, a saber, el de sentar las bases de la libertad en una razón instrumental.

Hegel emprende una ingeniosa salida para ello al distinguir entre entendimiento y razón. El entendimiento es, para Hegel, lo que los románticos entendían por razón, esto es, la que divide, distingue, analiza; pero, para Hegel, la razón representa “un momento superior de pensamiento.”³⁷ Es una entidad que unifica todas las distinciones existentes: entre sujeto y objeto; yo y otro; racional y efectivo, etcétera.³⁸ Lo ingenioso de Hegel es su concepción de la síntesis como incorporadora de división y de unidad. El concepto de Razón o *geist* es fundamental en la filosofía de Hegel: “el objetivo hacia lo cual todo tiende [...] es a la auto-comprensión del Espíritu o Razón. El hombre es el vehículo de esta auto comprensión.”³⁹

³⁷ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p.37.

³⁸ Véase, para este punto, el libro de Hegel *La diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, Alianza editorial, Madrid, 1989, en particular el capítulo referente a los postulados de la razón.

³⁹ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 144.

1.2.3 El Romanticismo en las sociedades modernas

Como hemos visto, estas corrientes surgieron de la necesidad de responder a la visión ilustrada, su concepción de la sociedad y de la naturaleza de forma utilitaria, así como también del hombre. Las principales estructuras de una sociedad industrial avanzada son una especie de instrumentos de producción cuyo valor se mide por “el efecto que tengan sobre el destino de los hombres.”⁴⁰ Ante una situación semejante a la que enfrentó la generación romántica, surge la necesidad, en las sociedades modernas, de recurrir a las ideas que los románticos apelaban. Las ideas románticas “se han dejado sentir básicamente en la definición de la realización individual.”⁴¹

Ante una dominante racionalización y burocratización de las estructuras de la sociedad, además de una actitud explotadora de la naturaleza, hay indicios que viven ocultos de un romanticismo que vuelve a surgir en las sociedades modernas. Afirma Taylor: “La sociedad moderna es romántica en su vida privada e imaginativa y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva.”⁴² El dominio que ejercen estas estructuras colectivas de la sociedad sobre el romanticismo es claro. El objetivo de las sociedades modernas está encaminado al dominio y la explotación, por lo que los ideales románticos quedan fracturados e impedidos de salir a la luz.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

⁴² *Idem.*

Sin embargo, a pesar de esta situación, han surgido intentos en la actualidad por romper los límites de una civilización tecnológica, burocrática y capitalista; por medio de una síntesis de la libertad radical y de la expresión integral. Taylor menciona uno de estos ejemplos:

La esperanza de París de 1968 fue precisamente recuperar una libertad radical derribando las barreras que existen entre las ocupaciones (estudiantes y trabajadores) entre las diferentes dimensiones de la vida: trabajo y juego, arte y vida cotidiana, trabajo manual e intelectual.⁴³

La influencia de los ideales románticos en la actualidad se hace más patente a medida que aumenta el dominio y el utilitarismo en las sociedades modernas; pero aún más, es importante recurrir al planteamiento de la síntesis hegeliana. Es pertinente porque, si bien abrazó los ideales románticos, su aspiración de combinarlos se basaba en la insistencia de realizarlos conforme a la razón. Una aspiración viable, ya que sus planteamientos tienen, en la sociedad moderna, más aplicabilidad y actualidad. Esto es, el enfoque que le da trasciende todas las épocas, no es un enfoque particular de una época y de una sociedad dada. Aunque él haya afirmado que todo filósofo es hijo de su tiempo, los problemas son hijos de todo momento histórico.

Es necesario advertir que sin las bases que pusieron los románticos, Hegel no habría visualizado esta problemática y, aún más, no habría tenido la importancia que hoy tiene. El mérito de Hegel radica en el hecho de que sentó las bases de una crítica más profunda a las concepciones atomistas, utilitarias, instrumentales, de la sociedad, la naturaleza y el hombre. Es por ello que consideramos lo imperioso recurrir a esa necesidad denominada Hegel.

1.3 Problemas fundamentales de la filosofía política de Hegel

Charles Taylor argumenta que, aunque la ontología hegeliana del desenvolvimiento necesario de la razón es casi una teoría de lo increíble, sin ésta no podremos entender la historia y la política de este pensador, que están lejos de ser increíbles. En efecto, la concepción de la dirección de la historia y de la forma del Estado ha provenido de la ontología; a pesar de ello, los problemas fundamentales en la filosofía hegeliana radican en el derecho, en la problemática del Estado, de la vida ética, de la constitución política, etcétera. Problemas que tiene que ver con la situación concreta del hombre en la posición de las sociedades modernas.

El hombre es el vehículo adecuado que permite la auto-comprensión del espíritu o razón. Pero la auto-comprensión del espíritu no se da de una manera inmediata. Para ello “es necesaria la plena realización del hombre en la historia.”⁴⁴ El hombre en su ser inmediato, no puede representar la auto-comprensión del espíritu absoluto, ya que es un ser que vive en sus necesidades y afanes particulares. Para que se dé tal comprensión, es necesario que el hombre se eleve hasta el punto en el que pueda ser el vehículo adecuado. Ello presupone un cierto desarrollo a través de la historia: “el espíritu sólo puede volver a sí mismo mediante la transformación de la forma de vida en la historia.”⁴⁵

⁴³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁵ *Idem.*

El destino del espíritu es aparecer en las obras finitas, en el hombre y en sus creaciones; a través de esta finitud, el espíritu toma conciencia de sí. Lo humano, toda la creación humana en su negatividad, sublimación y progresión, permite que el *geist* se sepa a sí mismo, que encuentre su propia verdad, que es también la verdad del hombre vinculada a su liberación, y comprende además al mundo y sus sentidos.⁴⁶

El espíritu no es solamente una categoría ontológica y epistemológica, sino que va más allá del concepto estrictamente puro para denotar una mayor complejidad. Se adentra en dimensiones distintas, más amplias que la razón pura; la razón, con sus matices, se expande a la moralidad, a la ética, al Estado, a la historia universal, y se vuelca a la cultura, al arte, a la religión y a la filosofía. “El destino del *geist* es aparecer en obras finitas, en las creaciones del hombre; a través de esta finitud el Geist toma conciencia de sí.”⁴⁷

Son las obras humanas quienes les dan sentido a los conceptos, a las categorías; obras que solamente en el mundo terrenal se pueden construir; se construyen históricamente, se expresan en instituciones como el derecho, la familia, la sociedad civil; la policía, la política, la corporación; el Estado, la vida ética, y en símbolos más altos como el arte, la religión y la filosofía.⁴⁸

Es por eso que el vehículo adecuado para el espíritu es el Estado. “Por ello, el Estado, como suprema articulación de la sociedad, tiene un toque de lo divino, a los ojos de Hegel.”⁴⁹ El Estado representa un orden superior o una vida más

⁴⁶ Hernandez Vega, Raúl, *Op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 145.

general en la cual el hombre ha de identificarse. Es necesario, por tanto, que se integre a una vida más general que su sutil vida particular.

El Estado es la encarnación del Espíritu en la historia, pero no cualquier Estado bastará, es necesario un Estado puramente racional. “Estado plenamente racional será aquel que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas más importantes que sus ciudadanos reconozcan, y por las cuales definan su identidad.”⁵⁰ Hegel sigue la misma línea de pensamiento que Kant, en cuanto a poner a la voluntad como principio único de moralidad. “Esta voluntad, que se determina puramente por sí misma, y por tanto por el pensamiento o la racionalidad, es el criterio último de lo que es justo.”⁵¹ Este principio básico es el principio del Estado plenamente realizado.

Hegel pensaba fundar la sociedad, no sobre intereses particulares o sobre un principio positivo tradicional, sino sobre la libertad. Su crítica a Kant y a Rousseau, respecto a la libertad, es que éstos la definieron como libertad “humana”, la voluntad como voluntad “humana”. Hegel creía que el hombre alcanza su identidad básica al verse a sí mismo como vehículo del *geist*. Los hombres, al estar relacionados con el Estado, podrán ser libres, en tanto éste sea la encarnación del espíritu.

El Estado debe ser tal, que los hombres se relacionen con él, con la vida general en la que están inmersos. La tarea del Estado, en este sentido, es permitir su realización junto con los hombres y no de forma arbitraria: “Así pues, las demandas de la razón son que los hombres vivan en un Estado articulado de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

acuerdo con el Concepto, y que su relación con él no sólo sea como individuos... sino como participantes en una vida más general.”⁵²

Esta vida general tiene que merecer respeto porque es la expresión del fundamento de las cosas, el *concepto*. Con ello, Hegel le da un contenido concreto a la libertad.

De este modo, Taylor plantea que los problemas importantes del pensamiento hegeliano están en relación al derecho, al Estado, a la vida ética. Son problemas que, en la actualidad, están presentes, y con ello, se vuelve a escuchar el eco de los ideales románticos señalando el olvido del hombre.

⁵² *Ibid.*, p.58.

CAPÍTULO II: DIVERSAS CONCEPCIONES SOBRE EL ESPÍRITU HEGELIANO

2.1 El espíritu como espíritu cósmico

*La naturaleza ha tenido historia, pero ya no la tiene.
Ella es el sueño, el hombre la conciencia.
Hegel, G.W.F., Filosofía real.*

*El Espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que
es la verdad inmediata; el individuo que es un
mundo.
Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu.*

Hemos mencionado que, si bien Taylor considera que la ontología hegeliana resulta casi increíble, su teoría política y su teoría de la historia están lejos de serlo. La base de la filosofía hegeliana es su ontología, no su teoría política o de la historia. Podríamos decir que, propiamente hablando, Hegel no desarrolla una teoría política, como la de Hobbes o la de Rousseau.; es decir, sus ideas respecto a la política, al Estado y al derecho, son el resultado del desarrollo de su ontología, de modo tal que se ven reducidas a una mínima parte del amplio y complejo sistema que desarrolla Hegel. Pero no por ello les vamos a restar importancia; por el contrario, estas ideas reflejan la preocupación creciente de Hegel por dar una posible solución a la problemática subyacente en la sociedad alemana de su tiempo.

Por estos motivos, parece indispensable considerar algunos rasgos de su ontología. Sin duda alguna, el rasgo que suena fuertemente y que no se puede dejar de lado por ningún motivo, es la concepción hegeliana del espíritu. En el

capítulo precedente hemos adelantado algunas consideraciones al respecto.⁵³

Taylor afirma que el espíritu subyacente en la naturaleza está desarrollándose con el fin de llegar a un auto-conocimiento. El hombre –su espíritu- ocupa un lugar preponderante al representar la sede en donde se da ese auto-conocimiento; es decir, el hombre es el vehículo por el cual el espíritu subyacente en la naturaleza lleva a su consumación su auto expresión.

Es cierto que aquí Taylor hace referencia a los primeros intentos por parte del espíritu, por manifestarse, están en la naturaleza. El alcance de su autoconciencia va a culminar en el hombre. Esto es porque sólo puede cumplir su autocomprensión en algo más allá de él. Taylor señala que el hombre toma conciencia de sí cuando capta la naturaleza como sede del espíritu, es decir, cuando entra en unidad con ella.

También señala que Hegel desechó esta idea, puesto que el espíritu no es algo que pueda existir fuera de los hombres. Sin embargo, a pesar de que nos muestra de forma clara la ruptura de Hegel con la concepción que busca la unidad de la naturaleza con la historia, afirma que el espíritu no sólo se limita al ámbito de la naturaleza, sino que va más allá de ella. Con este planteamiento, Taylor parece limitarse a la unidad del espíritu con la naturaleza cuando se refiere a él como espíritu cósmico.⁵⁴

⁵³ Por consideraciones meramente prácticas utilizaremos el término de espíritu, aunque también se le puede considerar como razón, *geist*, absoluto, concepto, etcétera.

⁵⁴ En este mismo sentido, Wilhelm Dilthey, en su obra *Hegel y el idealismo*, traduce *Welgeist* como Espíritu del mundo o Espíritu cósmico, en oposición a la versión usual de espíritu universal.

Al considerar al espíritu como cósmico ⁵⁵ Taylor parece marcarlo como un Espíritu apartado de los hombres. Es cierto que menciona que el espíritu no está fuera de los hombres: pero, en la medida en que lo reduce a espíritu cósmico parece apartarlo. En este sentido, parece ser que el espíritu se auto-comprende en todo el orden cósmico, esto es, no se limitaría sólo al hombre, éste sólo representaría una mínima parte para la comprensión del espíritu y no el vehículo que menciona puede llegar a ser.

Además, con esta concepción de Taylor, la historia se vería nula en la realización del espíritu. Al considerar al espíritu como espíritu cósmico, éste queda fuera de toda determinación temporal, rechazando la condición necesaria para que el espíritu pueda realizarse: la historia. Ahora bien, tengamos en cuenta que si bien en la era de la Ilustración, al considerar al mundo como creación de Dios, apelaban a la racionalidad matemática de los sucesos de la naturaleza, Hegel no se limita a ello, puesto que extiende esta apelación de racionalidad a la historia universal.

Así como los griegos habían enseñado que el “logos” o “nous” la esencia y el fondo del universo en oposición al desorden y la irracionalidad del mundo sublunar, Hegel nos enseña ahora que la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las horribles contradicciones que nos muestra el caos de la historia y del destino humano. ⁵⁶

El espíritu hegeliano no es un espíritu que se pueda reconstruir fuera de la historia. No representa un orden cósmico similar a la concepción platónica. No es, en suma, un espíritu separado de los hombres, de la historia; sino un espíritu que busca auto-comprenderse a través de estos elementos. El espíritu hegeliano es

⁵⁵ Véase el libro de Charles Taylor *Hegel y la sociedad moderna*, particularmente el capítulo referente a la “política y la enajenación”. Ahí Taylor señala al Espíritu como espíritu cósmico.

una igualdad que se reconstruye de forma continua, una unidad que se crea justamente a través de lo múltiple.

2.1.1 El espíritu cósmico

Maticemos más detenidamente esta concepción del espíritu como espíritu cósmico. Taylor afirma que Hegel, a diferencia de Rousseau y de Kant –que definieron la libertad y la voluntad como humanas-, se empeña en demostrar que el hombre alcanza su identidad básica al ser el vehículo del espíritu. Señala: “Si la sustancia de la voluntad es el pensamiento o la razón, y si la voluntad sólo es libre cuando no se sigue más que a su propio pensamiento, el pensamiento o la razón en cuestión no resulta ser tan sólo del hombre, sino, en cambio, del espíritu cósmico que plantea el universo.”⁵⁷

Con ello, afirma Taylor, la libertad en Hegel no se limita a lo meramente humano, sino, lo que es más, al espíritu cósmico. En este sentido, la voluntad, cuya autonomía deben realizar los hombres, no es sólo de los hombres, sino también del espíritu. Apunta Taylor con ello que Hegel escapa de caer en la vacuidad al comprender que la voluntad libre racional produce un contenido particular y no se queda, como Kant, sólo en lo universal. “Pero esta es prerrogativa como sujeto cósmico.”⁵⁸

Señala que, en efecto, la voluntad racional humana encuentra un contenido, no despojándose de toda particularidad al tratar de alcanzar “una libertad y

⁵⁶ Gadamer, H, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, colección teorema, Madrid, 1988. p, 132.

⁵⁷ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 156.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 157.

universalidad que sólo pueden ser formales ⁵⁹, sino, por el contrario, encontrando los vínculos con la razón cósmica.

Taylor presupone que los hombres solamente pueden ser libres al ser el reflejo de una vida más general, esto es, la voluntad del hombre tiene que favorecer y dar apoyo a las cosas que pueden ser la expresión adecuada del Espíritu. “ Esto significa [...] que la sociedad debe ser tal que los hombres se relacionen con ella, como la vida general en que están inmersos.” ⁶⁰

Afirma la relación que hay entre la voluntad racional de los hombres y el espíritu cósmico, la libertad humana tiene que ser el reflejo del espíritu. Sin embargo, Taylor parece señalar que la relación entre la voluntad racional de los hombres y el espíritu cósmico es unilateral, es decir, el hombre es libre sólo en la medida en que es el vehículo adecuado del espíritu cósmico. Así Taylor plantea al espíritu cósmico como estático, como pasivo, esperando que solamente la actividad particular de los hombres pueda expresar la idea (el espíritu).

El Planteamiento de Hegel al respecto es otro. No concibe al espíritu como algo que sólo pueda esperar a que los hombres lo lleguen a expresar adecuadamente, por el contrario, el espíritu hegeliano es actividad, es movimiento; pero no un movimiento que solamente se realice en sí mismo, sino que ese movimiento trasciende las fronteras del Espíritu por la necesidad que lo empuja a su auto-comprensión. Hegel señala:

...tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo le exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto él mismo no puede esperarse mucho de sí ni reclamarlo.⁶¹

En este sentido, el hombre no puede ser sólo el reflejo del espíritu y no sólo el espíritu espera ser reflejado. Por el contrario, el espíritu es partícipe de un movimiento, de una actividad, de un proceso que conduce, por una parte, a la comprensión del espíritu y, por otra parte, a la comprensión del hombre. De esta manera, el espíritu refleja y es reflejado, recibe y da. Esto es, la relación entre el hombre y el espíritu no es unilateral, sino más bien, recíproca. Por tanto, el espíritu no es algo separado de los hombres; por el contrario, está presente en ellos. El espíritu es inmanente al quehacer humano.

2.2 El espíritu como espíritu universal

Cuando Hegel habla sobre el espíritu se refiere, por una parte, al espíritu universal y, por otra, al espíritu del pueblo. Hegel señala:

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto, pues este es uno sólo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es sustancia. Y este espíritu universal se conforma al espíritu divino, que es absoluto.⁶²

El espíritu no está ligado, en una manera directa, a la inteligencia, no es una categoría epistemológica solamente, sino que representa algo más complejo y, por tanto, no se limita a una mera forma conceptual. La “experiencia” de la conciencia hacia el saber absoluto descrita en la *Fenomenología del Espíritu*, no se limita a términos de conocimiento, sino que la experiencia abarca múltiples ámbitos. “De

⁶¹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1994, p. 48

esta suerte, la crítica de la experiencia se extiende en Hegel a la experiencia ética, religiosa, y no se limita a la experiencia teórica.”⁶³

Hegel tenía la necesidad de recurrir a una noción que no sólo tuviera un significado puramente epistemológico, sino también poético, religioso, moral y ético, y que pudiera ser empleada como una totalidad de expresiones vivientes que comprendieran de forma profunda la obra de la humanidad, obra que, no obstante finita, fuese capaz potencialmente de alcanzar contenidos y formas más perfectas; esta finitud evolutiva que por negación y sublimación alcanza lo universal, tiene como fundamento epistemológico y existencial esa finitud a la que Hegel llamó espíritu.⁶⁴

El destino del espíritu es aparecer en las obras finitas, en el quehacer del hombre; es a través de la finitud en donde el espíritu toma conciencia de sí. Lo humano, la creación humana en su negatividad, sublimación y progresión, permite que el espíritu se sepa a sí mismo, que encuentre su propia verdad, que va a ser la verdad del hombre vinculada a la liberación y comprende además al mundo y sus sentidos.⁶⁵

El espíritu tiene la necesidad de aparecerse en el mundo, ese mundo ahogado de accidentalidades, contingente, finito; ese mundo de regresiones y progresiones de la historia, es ahí donde se representa, no como apariencia sino como luminosidad, como fermento, aliento y energía. Pero al espíritu no le basta

⁶² Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 66.

⁶³ Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991, p. 11.

⁶⁴ Hernández Vega, Raúl, *Op. cit.*, p. 23.

⁶⁵ *Ib.*

sólo esto, sino que tiene necesidad de conocerse y se conoce a través del concepto, a través de encontrar la racionalidad de su accidentada aventura.

La historia y el concepto, o historia concebida, forman así la conciencia absoluta del espíritu; pero todo ello ligado a la obra de la humanidad, sin este quehacer no habría rememoración, y el espíritu sería algo solitario y sin vida. “La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la experiencia; su individuo es el espíritu universal.”⁶⁶

2.2.1 Concepción del espíritu para Schelling

Schelling, desarrolla un planteamiento trascendental de la historia que ha de conducirle a desarrollar una filosofía de la historia, la cual “será para la filosofía práctica lo que la Naturaleza es para la filosofía teórica.”⁶⁷ Es claro que en la naturaleza se encuentran efectuadas las categorías de la inteligencia, en la historia están expresadas las de la voluntad. Señala Hyppolite: “El ideal práctico, el de un tipo de derecho cosmopolita, no es para un individuo determinado más que un ideal lejano, cuya realización depende no solamente de su libre arbitrio de los demás seres racionales.”⁶⁸

En efecto, la historia no se refiere a un individuo determinado, sino a la colectividad, a la especie. Esto se debe a que las acciones que un individuo efectúa van a afectar el resultado, no sólo de un individuo, sino de la colectividad.

⁶⁶ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 46.

⁶⁷ Hyppolite, Jean, *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁸ *Idem.*

En este sentido, "sólo hay una historia de la humanidad."⁶⁹ Parece indispensable señalar que esa historia de la humanidad no sería posible si no funge como síntesis de la necesidad y de la libertad, de lo objetivo y de lo subjetivo. Esto es, la historia debe tener algún sentido. "Esta identidad entre libre arbitrio y necesidad es lo que permite a Schelling hallar de nuevo su absoluto en la historia y ver en la historia no solamente una obra de los hombres sin garantía de eficacia permanente, sino una manifestación de lo absoluto."⁷⁰

El error de Schelling radica en que su proyecto de una filosofía de la historia se queda como tal, constituye un mero proyecto. Sólo muestra qué es la historia en donde se da la identidad entre lo objetivo y los subjetivo, que es, para él, lo absoluto, sin mostrar como éste consigue manifestarse bajo la forma de una historia. "Así, pues, lo absoluto de Schelling, condición de la historia, se eleva por encima de la propia historia."⁷¹

Aquí podemos introducir una diferencia fundamental entre Schelling y Hegel con respecto a la historia: en tanto que, el primero, parte de una intuición de lo absoluto que lo lleva a establecer una filosofía de la naturaleza -es decir, el saber,- se identifica con la vida, para el segundo, en cambio, lo importante no era tanto la vida orgánica o la vida de la naturaleza en general, sino "la vida del espíritu en cuanto que esta vida es historia."⁷²

Aquí está la verdadera aportación de Hegel, que lo separa totalmente de Schelling. Mientras que para éste último el pensamiento es un pensamiento de la naturaleza; para Hegel, en cambio, el pensamiento lo es de una historia humana.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

2.3 El espíritu como historia

El sistema hegeliano no representa una mera forma, esto es, “un esquema que puede reducirse por vía axiomática”; ⁷³ por el contrario, el sistema hegeliano no puede entenderse sin su cuerpo, sin su presencia finita, sin los accidentes de la historia. La propia naturaleza del espíritu tiene la necesidad de aparecerse en el mundo, de expresarse en él, “sin tal presencia no habría memorización”; ⁷⁴ su *vía crucis* es recorrer este camino, saberse a sí mismo depende de este recorrido en el cual la humanidad y el hombre son el núcleo, no con la idea de ser el reflejo del espíritu, sino también de ser los protagonistas de esta obra cuyo drama expresa la realización de la libertad; y es ella la que hace que el espíritu se conozca, que se auto-comprenda. En este sentido, el espíritu depende del alcance de la libertad humana. Señala Hegel:

En esta libertad absoluta se ha cambiado, por tanto, todos los estratos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y que quería y obraba en él ha superado sus fronteras: su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal. ⁷⁵

El alcance de la libertad humana no se da de manera inmediata; por el contrario, su duración se extiende en un proceso a lo largo de la historia. La historia no siempre muestra un sentido de progresión; antes bien, parece mostrarnos su cara irracional, como un caos constante lleno de confusión y sin

⁷² *Ibid.*, p. 31.

⁷³ Hernández Vega, Raúl, *Op. cit.*, p. 25.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 345.

ninguna finalidad. Parece como si después de alcanzar la edad humana y tener la expectativa de un progreso, volviéramos, como diría Vico, a la edad de los dioses y del noble salvajismo.⁷⁶ Hyppolite caracteriza la visión de la historia, al respecto de lo mencionado, como una visión trágica.

A pesar de esta situación, de la historia, Hegel encuentra –al igual que Kant- una razón de la historia; en este sentido, el juego filosófico se hace dialéctico, particularmente en el primero. En Kant es extraño,⁷⁷ no así en Hegel, ya que el sistema de éste encuentra en la dialéctica su dinamismo y su continuo.

Al respecto Gadamer señala:

El mágico instrumento que permitió a Hegel descubrir, en el inquieto torbellino de la historia humana, una necesidad tan convincente y racional como la que en tiempos antiguos y también en la era de la nueva ciencia natural ofrecían el orden y la legalidad de la naturaleza, fue la dialéctica.⁷⁸

Con la dialéctica, Hegel se plantea empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una verdad superior que une los extremos de las mismas; la fuerza del espíritu radica en ser la síntesis, como la mediación de todas las contradicciones. Hegel define a la dialéctica como la “ciencia de la experiencia de la conciencia.”⁷⁹ Esta experiencia de la conciencia no se refiere solamente a términos epistemológicos, sino que también se refiere a la esfera de lo religioso, de la ética, del Estado, del derecho, en fin, la experiencia encuentra su contenido en la historia.

El espíritu necesita expresarse, necesita resplandecer en el mundo humano. Se vuelve finito en las obras finitas del hombre, en el quehacer de la humanidad,

⁷⁶ Véase la obra de Giambattista Vico, *La ciencia nueva*, Técnos, Madrid, 1999.

⁷⁷ Hyppolite, Jean, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁸ Gadamer, H, *Op. cit.*, p.132.

⁷⁹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 60.

tiene conciencia de sí en la medida en que se hace fuerte; todo ello sin perder su infinitud.

El mundo finito del espíritu es el mundo histórico, que se torna concepto filosofando sobre él. El espíritu universal es esta expresión mundana, humanizada, pero esta humanidad se aleja un tanto de sí misma cuando el espíritu se expresa con mayor universalidad, cuando ya no sólo se objetiva, sino que se absolutiza.

El sistema hegeliano desemboca en la libertad (el espíritu por naturaleza es libre), pero tiene que ganársela, el camino y su calvario para llegar a tenerla plenamente en la historia. No puede eliminarla, es su necesidad; es sólo libre cuando se sabe libre, y se sabe cuando tiene conciencia de su libertad, cuando se conoce, y sólo llega a este conocimiento pleno a través de su expresión finita sin perder su infinitud.

El recorrido histórico, con todos sus accidentes, regresiones y progresiones, es indispensable para llegar a conocerse, la historia, el quehacer histórico propio de los hombres y de la humanidad, es, pues, es el suelo natural y necesario del espíritu. Hyppolite hace notar bien la estrecha relación del espíritu con la historia: “el espíritu para Hegel es historia.”⁸⁰ Evidentemente, el espíritu y la historia no son separables. El desenvolvimiento del espíritu corre paralelo al proceso de la historia universal, o el proceso es fundamentalmente racional.⁸¹ Es por ello que la filosofía de la historia no es sino lucha, el combate permanente en pro de la libertad humana. “La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin de la historia.”⁸² A ésta se llega con la historia concebida, conceptualizada, racionalizada, es decir,

⁸⁰ Hyppolite, Jean, *Op. cit.*, p.31.

⁸¹ Straus, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1996, p. 689.

⁸² Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, p. 68.

al hacer filosofía de la historia. La libertad se logra por el camino del conocimiento cuando el hombre se sabe libre como tal, y es justamente el calvario de la historia concebida el que nos lo muestra.

Cuando Hegel habla de la libertad no se refiere a que uno o algunos sean libres, sino a que es necesario que se sepa universalmente que el hombre es libre, por cuanto participa de la libertad del espíritu. Sólo en esa universalización, en esa conceptualización del hombre en cuanto tal, se es libre; a pesar de los accidentes en el camino trágico de la historia.

2.4 El espíritu como vida ética

Si bien Hegel considera al espíritu como historia, va todavía más adelante al concretar al espíritu como “vida ética”. Señala:

El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, saber de sí mismo.⁸³

Con ello, Hegel le da un contenido al espíritu. El espíritu tiene su manifestación más palpable en la vida ética de un pueblo, en este sentido, señala:

En la vida ética de pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad (*realität*) consumada el concepto de la realización de la razón conciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta unidad con él o en tener por objeto como mi ser para mí esta libre coseidad de otro previamente encontrado por mí, que es lo negativo de mí mismo.⁸⁴

⁸³ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 161.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 209.

La vida ética representa para Hegel aquello en lo cual en individuo se siente como miembro de un orden humano más amplio, organizado por leyes, por tradiciones y aspiraciones comunes que, a su vez, le pertenece a él porque son fruto de su voluntad. La vida ética es el resultado del esfuerzo de los individuos que lo conocen y que lo quieren como al mundo que les pertenece, en él se saben como parte del todo y se reconocen como sus miembros, que poseen en él sus posibilidades de actuar y de realizarse. “En rigor el individuo y la sociedad organizada legal y políticamente constituyen un mundo... gracias a la mutualidad.”

⁸⁵ En este mismo sentido, Hegel señala: “lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como *personas*.” ⁸⁶

Hegel ha concebido un mundo propio para los hombres, este mundo en donde pueden lograr su libertad plena; en donde la libertad luce con un bello esplendor reflejado en los hombres. La vida ética es un mundo concedido por el espíritu para habitar en él: “lo humano propiamente es concebido por Hegel como mundo ético: el mundo que el espíritu ha hecho para sí.” ⁸⁷ Hegel menciona reiteradamente la identidad del espíritu y la vida ética: “La comunidad es el espíritu que es para sí, en cuanto se mantiene en el reflejo de los individuos –y que es en sí o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la sustancia real. Es un pueblo, como conciencia real, ciudadano de un pueblo.” ⁸⁸

Hegel señala que la sustancia ética es, en la comunidad, la sustancia real, el espíritu absoluto que se realiza en la multiplicidad de la conciencia existente; “el

⁸⁵ Cordua, Carla, *El mundo ético*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 22.

⁸⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 58.

⁸⁷ Cordua, Carla, *Op. cit.* p. 17.

espíritu absoluto es la comunidad.”⁸⁹ El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; en tanto que la certeza del pueblo tiene la verdad de su juramento.

La vida ética, que es el espíritu, constituye las instituciones sociales, las costumbres, la *polis*, la familia, la sociedad civil, el Estado. Con ello, Hegel prepara la explicación de las posibilidades de cumplimiento en estas esferas prácticas del derecho, de la moral, de la vida social y de la política, y de la historia. Su atención es plantear un terreno en el cual, tanto la libertad de los individuos como la del espíritu alcance su mayor resplandor. “La libertad substancializada de la voluntad se da aquí (vida ética), y constituye las instituciones concretas de la comunidad humana: la familia, la sociedad civil, el Estado y la marcha de la historia universal a las leyes.”⁹⁰

Con este planteamiento de la vida ética como espíritu, Hegel observa que los individuos pueden orientarse en ella, además de garantizar que se va a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, se pregunten por su racionalidad; lo cual quiere decir que ésta tiene que ser entendida como una realización de la libertad.

⁸⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 263.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ Hernández Vega, Raúl, *Op. cit.*, p. 46.

CAPÍTULO III: CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA LIBERTAD

*La libertad es una cárcel mientras haya un solo hombre esclavizado en la tierra.
Albert Camus. Los justos.*

Hemos llegado a uno de los temas centrales de esta investigación, a saber, el problema de la libertad de acuerdo con la postura hegeliana. La tesis alrededor de la cual giraban todos los planteamientos anteriores era el principio de la libertad humana. El principio que exige la realización plena de los individuos. Maticemos esta tesis.

Considerando que a la libertad y a la enajenación se les vincula regularmente como conceptos contrapuestos, a pesar de son problemas que están ligados inevitablemente, es necesario tener claro el concepto de libertad, en este caso, en Hegel. Esto nos ayudará a comprender la síntesis planteada por este pensador, que es, en última instancia, una búsqueda por conciliar los razonamientos expuestos por la idea de la libertad radical y de la unidad expresiva. Lo que es más, con su síntesis formulada, hará un enorme intento por encontrar esa armonía anhelada entre la sociedad y el individuo, que se manifestará en su valor más grande: la libertad. El incumplimiento de esa síntesis puede conducirnos a una consecuencia radical: la enajenación de los individuos; la cual agudizará más el abismo existente entre éstos y la sociedad.

3.1 Concepción hegeliana de la libertad

Para Hegel, lo mismo que para cualquier otro pensador que se haya planteado el problema de la libertad, éste representa un enorme esfuerzo por construir un planteamiento teórico eficaz que pueda coincidir con la vida práctica. Esto es, buscar una concepción de libertad que sea el reflejo vivo del mundo práctico: de los individuos, de las sociedades, de las instituciones.

Hegel, en este sentido, da un gran paso al hilar una concepción de la libertad que pueda tener eco en las estructuras existentes del mundo práctico. Busca rescatar al individuo de la ceguera a la que está sometido al no encontrar un respaldo por parte de las leyes, de las prácticas e instituciones de su sociedad, que, en última instancia, son producto de su quehacer como humano, pues de su voluntad provinieron.

Al respecto, hemos de considerar el problema de la libertad como central, lo que nos servirá de guía para llegar a la problemática de la enajenación. Para ello, hemos de recuperar con brevedad los planteamientos realizados con anterioridad. Primero, la síntesis hegeliana, aquella del expresivismo y de la libertad radical, es la *razón* o el *espíritu*. Segundo, el espíritu encuentra su plena realización en la historia, en la vida ética, en el Estado, en el hombre. El vehículo adecuado, planteado en un orden superior, para la realización del espíritu, es el Estado racional. Con ello busca Hegel plantearse el problema de la libertad del hombre que la encuentra en el reconocimiento con ese orden superior. De igual manera, se plantea la libertad concerniente al espíritu, que la encuentra en ese

conocimiento de sí mismo. Hegel señala: “El hombre tiene su vida efectiva, sustentada en el estado, en la ciencia, etc., y en general, en la lucha, el trabajo como mundo externo y consigo mismo; de suerte que sólo en su escisión, obtiene combatiendo su autónoma unidad consigo mismo.”⁹¹

Hegel se plantea, en la *Filosofía del Derecho*, que la libertad no está referida a las necesidades básicas del hombre. La libertad no es un vivir conforme a las necesidades; la libertad no se limita al estado de naturaleza. Para Hobbes la libertad, en este estado de naturaleza, es la ausencia de oposición. Con oposición quiere decir el no tener obstáculos externos que impidan el movimiento.⁹² De acuerdo con este planteamiento, los hombres actúan según sus intereses particulares, egoístas y oportunos; por lo que es necesario superar esta limitación y adentrarse a un orden que garantice una libertad basada, no en el actuar egoísta, sino en el bienestar común. “La concepción según la cual el hombre viviría en la libertad respecto a las necesidades en un llamado estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las denominadas meras necesidades naturales y aprovecharse para su satisfacción los medios sólo como se los brinda directamente una naturaleza accidental.”⁹³

Para Rousseau, por el contrario, la libertad del hombre tiene plena realización en el estado de naturaleza. Ahí, el hombre tiene dos características que lo distinguen de los animales. La primera es la libertad de la voluntad, en donde el hombre no es un ser dominado por sus instintos –como lo es en el caso de los animales–, sino que es un ser que, como voluntad, puede elegir, y esto es

⁹¹ Hegel, *Filosofía del Derecho*, pp. 160-161.

⁹² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México, 1987, p. 171.

⁹³ Hegel, *Filosofía del Derecho*, pp. 177-178.

prueba de la espiritualidad de su alma. La segunda es su perfectibilidad; el hombre es el único ser que tiene la capacidad de mejorar gradualmente sus facultades y transmitir esta mejora a toda la especie. Las facultades superiores del espíritu vistan en el hombre civilizado dan prueba de ello. Así visto, el hombre no tiene determinación, es un animal libre.⁹⁴ Esta constitución lo aparta de su original vinculación hacia la miseria de la vida civil, pero también lo hace capaz de dominarse a sí mismo y de dominar a la naturaleza. Recordemos las palabras célebres de Rousseau al comienzo de *El Contrato social*: “El hombre ha nacido libre y, por doquier está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos.”⁹⁵ La constitución de un hombre como parte de una vida civil, señala, genera ataduras que impiden al hombre realizar plenamente su libertad.

Otro es el caso de Hegel. Para este pensador, en un estado de naturaleza se carece de un elemento central: la libertad de la voluntad, esto es, la capacidad de elección; se actúa más por instinto que por reflexión. En el estado de naturaleza, así como en la sociedad utilitaria, se actúa de acuerdo con el interés particular, egoísta y provechoso. Es indispensable señalar que la pretensión de Hegel es fincar la libertad en el interés común. Ahí, yo elijo pensando también en los otros. En tanto, en la sociedad utilitaria como en el estado de naturaleza pienso en mí, y solamente en mí. Por ello es necesaria una sociedad que garantice una libertad basada en la libertad de todos, en una libertad colectiva. La libertad individual es como una pluma que se escapa con el soplo del viento. Hegel define de la siguiente manera la libertad:

⁹⁴ Straus, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Op. cit.*, p. 534.

El reconocimiento y el derecho de lo que es necesario mediante la razón en la sociedad civil y en el Estado viene, a la vez, mediatizado por el albedrío, es la determinación inmediata de la que especialmente en la concepción general se llama libertad.⁹⁶

Hegel es consciente de que el hombre no es algo ya dado biológica y psicológicamente, sino un ser que se tiene que hacer a sí mismo a través de un proceso; nos surge como un ser simplemente ya dado, sino “como una tarea, como un ser auto-propuesto con respecto a su humanización.”⁹⁷ El hombre se tiene que construir, pero no de una manera aislada y egoísta, sino en comunidad, en sociedad. Ser hombre es llegar a ser libre en una determinada comunidad que ofrece ciertas posibilidades de existencia y realización. Con ello, Hegel plantea una cierta forma de libertad, no una libertad absoluta para los hombres, ésta le corresponde al espíritu.

En particular lo propiamente humano está señalado por cierta forma de libertad que, o ha dejado atrás o no ha alcanzado todavía, otras de la misma [...]. La libertad incondicionada es cosa del espíritu absoluto, una libertad alcanzable desde la vida humana, pero cuyo sentido se extiende más allá de ella.⁹⁸

La libertad humana no es una libertad absoluta, es una libertad que se construye día a día de acuerdo con las condiciones establecidas en una época y sociedades dadas. La libertad humana pertenece a un mundo completamente humano, el cual debe garantizar su libertad, su existencia y la manera de ser de los hombres, quienes tienen que actuar de cara a sí mismos y que, así, funden un orden que tienda a convertirse en una totalidad libre. “Hegel lo llama también el mundo de la libertad porque lo entiende como una instauración donde está el

⁹⁵ Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, Alianza, Madrid, 1991, p. 20.

⁹⁶ Hegel, *Filosofía del Derecho*. pp. 183-184.

⁹⁷ Astrada, Carlos, *Trabajo y Alienación*, siglo Veinte, Buenos aires, P. 105.

hombre consigo en lo propio, en vez de quedarse en el medio de la necesidad natural [...]”⁹⁹

Ese mundo de los hombres es el mundo ético; aquel al que pertenece como miembro de un grupo humano unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes; y el que, a su vez, le pertenecen a él.

Hegel concebía la libertad no como el ejercicio de ninguna forma de causalidad, sino como algo relacionado con nuestra capacidad para adoptar una actitud negativa (crítica) respecto de nuestras inclinaciones, deseos e impulsos.¹⁰⁰ Esta actitud negativa no significa que el individuo adopte una actitud indiferente respecto a la sociedad, significa que el individuo adopta una postura crítica frente a sus inclinaciones y frente aquello que no garantice el equilibrio del orden legal y de la libertad. Esta actitud negativa significa un no estar de acuerdo con determinados planteamientos que mi sociedad realiza y en los cuales no me siento identificado. Al respecto, Roger Garaudy, señala: “Para Hegel el problema vital consiste en establecer una nueva armonía entre el hombre y el mundo en el cual ha sido arrojado: el Estado, la naturaleza, la historia.”¹⁰¹

De esta manera, la libertad significa, más bien, que las actitudes críticas que adopta el individuo hacia sus acciones y hacia las acciones egoístas de los otros son razonables. El individuo es plenamente libre cuando las razones por las cuales actúa son aquellas que pueden actuar como mis razones, esto es, aquellas por las cuales el individuo es “sujeto”, aquellas con las que se identifica.¹⁰² Esto

⁹⁸ Cordua, Carla, *Op. cit.*, p. 12.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁰ Pinkard, Terry, “La filosofía del Derecho” en *Hegel*, Acento, Madrid, 2004, p. 398.

¹⁰¹ Garaudy, Roger, *El problema hegeliano*, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁰² Pinkard, Terry, *Op. cit.*, p.398.

no significa una actitud egoísta. Las razones que da el individuo y con las que se identifica no son subjetivas; estas razones tienen que ser válidas para todo aquel individuo que, como tal, vive en comunidad. Si sus razones fueran subjetivas, estaríamos, de alguna manera, postulando intereses egoístas.

Esta idea roza con el planteamiento kantiano del imperativo categórico, esto es, que mi máxima se convierta en ley universal, que sea válida para todos. Pero si bien Hegel parte de esta moral kantiana, no fundamenta la validez de las razones del individuo en el imperativo categórico, sino más bien en el mundo ético.

Para Fichte la libertad es el otro reino que se halla más allá de la naturaleza inerte y “necesarista”, todo ello basado en la estricta ortodoxia kantiana. Por lo tanto, siguiendo también en esto al profesor de Königsberg, el derecho es una limitación de la esfera de la libertad de los otros con la que no puedo interferir. A esta concepción le reprocha Hegel toda suerte de escolasticismo y mantiene que, en tanto que la libertad es real, la verdad es más bien la contraria: que la libertad de los demás no limita, sino que comprende la nuestra.¹⁰³

Para evitar que se desborden las preferencias, los deseos e impulsos de los individuos Hegel establece un estatuto normativo para que los individuos ajusten sus intereses particulares a un proyecto más global de vida:

Las leyes expresan las determinaciones de contenido de la libertad objetiva. En primer lugar, para el sujeto inmediato, para su arbitrio independiente y para su interés particular, son límites, pero son, en segundo lugar, el objeto final absoluto y la obra universal [...]¹⁰⁴

La libertad debe de ser entendida como un fenómeno social, una propiedad del sistema que surge a través del desarrollo moral de la comunidad. Es menos un

¹⁰³ Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 103.

¹⁰⁴ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos, México, 2002, p. 495.

don individual que un *status* impartido al individuo a través de las instituciones legales y éticas que sostiene la comunidad:

En consecuencia, no puede identificarse con la voluntad personal o la realización de las inclinaciones privadas. La libertad consiste más bien en el ajuste de la inclinación y la capacidad individual a la realización de una labor socialmente significativa [...], en encontrar mi papel y sus deberes.¹⁰⁵

Hemos tocado un elemento importante para entender la idea de la libertad hegeliana: la voluntad. Hegel la define como “la unidad de estos dos momentos: la particularidad reflejada en sí y referida, en consecuencia, a la universalidad, esto es, la individualidad; la auto determinación del yo de ponerse en lo Uno como negación de sí mismo, en cuanto determinado, limitado [...]”.¹⁰⁶ Esto significa que la voluntad es libre, lo que la caracteriza es la autodeterminación; el querer universal se da un contenido racional; a sabiendas se une uno consigo apropiándose lo que conoce ya ser lo suyo más propio: “la autodeterminación es la autoapropiación: la voluntad se junta con su esencia a su verdadera posibilidad de hacerse como ha de ser.”¹⁰⁷

La voluntad denominada natural pasa, como la conciencia, por una serie de configuraciones de las cuales se hace ética o capaz de efectuarse prácticamente como un mundo histórico. “Con la decisión, la voluntad –señala Hegel-, se pone como voluntad de un individuo determinado y se distingue por sí, frente a otro.”¹⁰⁸ Tener una voluntad quiere decir ser capaz de actuar de la manera como actúa un ser dotado de mente o de espíritu, ser capaz de actuar de acuerdo con normas.

¹⁰⁵ Sabine, H, George, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 495.

¹⁰⁶ Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 48.

¹⁰⁷ Cordua, Carla, *Op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁸ Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 51.

La voluntad es una forma de *pensamiento*. Lo opuesto a la libertad así concebida, sería actuar por causa de algo que uno no puede asumir racionalmente ,por sí mismo, o, dicho en otras palabras, estar empujado por consideraciones que no son realmente mías, sino externas a la propia persona. Es el caso, por ejemplo, de los deseos animales, o las meras convenciones sociales.

Ser libre no consiste simplemente en *expresarse* aisladamente, si no más bien, en estar en relación compleja, mediada, con otras entidades autoconscientes.¹⁰⁹ Para decirlo, del casi paradójico modo empleado por Hegel, uno puede ser libre sólo si es reconocido como tal, de suerte que las condiciones de ser libre existen plenamente en las relaciones de mutuo reconocimiento entre una pluralidad de las conciencias, según normas cuya validez admite cada uno; lo que cuenta, por tanto, como *razón* sostenible de la acción, es de carácter plenamente social, y depende, en algún sentido, de que sean lo que las conciencias en cuestión traten de lograr colectivamente, y no de lo que privadamente persiguen alcanzar los individuos.

La concepción de la libertad hegeliana puede entenderse mejor con el problema de la *pluralidad de las autoconciencias*.¹¹⁰ La pluralidad de las autoconciencias ha sido un tema central de la discusión filosófica. Para los realistas el conocimiento de otro lo es en referencia de su cuerpo o su ser-para-otro, que es lo único dado en mi experiencia sensible. En Kant, en cambio, la conciencia de otro no parece plantearse en su *Crítica de la razón pura*. Ahí se ocupa de las condiciones universales de toda experiencia y en la cual se intenta establecer leyes de subjetividad, que son leyes de lo que se presenta como objeto

para mí. En este sentido, Kant no plantea la cuestión de la *intersubjetividad trascendental* realmente. Ello no obstante, el otro se presenta a mi experiencia y como objeto particular; es una relación sujeto-objeto cuyas condiciones de posibilidad no estudió Kant.

Husserl sí dio importancia al problema de la pluralidad de las autoconciencias. Ha querido mostrar que el mundo apunta a subjetividades ajenas. Solamente el carácter complementario de los puntos de vista del mundo haría posible la noción de objetividad del mundo. En este sentido, Hegel da el paso hacia delante al respecto. La importancia de la fenomenología hegeliana radica en la relación que muestra en los seres para-sí, en la pluralidad de las autoconciencias. Hegel desea encontrar el Yo en general que postula Kant a través de la conciencia singular. El <<yo existo>> de una autoconciencia es posible en relación a otro <<yo existo>>. Esto es una condición de mí ser –como autoconciencia- que otro sea para mí y yo sea para otro. El encuentro y reconocimiento de las autoconciencias que son objeto una para la otra y deben revelarse una a otra en la experiencia como sujetos. El *Cogito* de la razón sólo es posible a partir de esta relación, y en el elemento del reconocimiento mutuo aparece la posibilidad del pensamiento del pensamiento universal.

La verdad que se manifiesta en el plano de la razón presupone la existencia de las autoconciencias. No existiría sin la fenomenología de la autoconciencia. Tal presuposición, que parecía olvidada en la fenomenología de la razón, recobra su sentido en el tránsito de la razón a espíritu. La verdad debe mostrarse como la

¹⁰⁹ Pinkard, Terry, *Op. cit.*, p. 599.

¹¹⁰ Hyppolite, Jean, *Op. cit.*, 292.

sustancia espiritual, obra de todos y de cada uno, y por eso la fenomenología de la razón conduce a la fenomenología del Espíritu.

La autoconciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el <<yo pienso en general>> de Kant, sino la realidad humana como intersubjetividad, un nosotros que sólo es concreto. El espíritu es este nosotros en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación de los Yo. El espíritu es la razón que es, la categoría que se desarrolla así misma como historia. El espíritu es la racionalidad que se consigue a través de la intersubjetividad de las autoconciencias. Esta racionalidad es el resultado de la construcción autoconsciente del ámbito político y social, en donde se asume que la vida en común es el resultado de las decisiones que tomen las conciencias. En este sentido, las conciencias son responsables del orden social y político al que dan lugar, ya que es producto de su voluntad.

Esta realización del espíritu como razón universal, como pluralidad de las autoconciencias que construyen racionalmente un orden político y social es la muestra concreta de la realización de la libertad.¹¹¹

En suma, la libertad ha de consistir en una imposición de normas a otro, por parte de una persona o grupo. “La independencia de los estamentos y los individuos, es el gobierno del pueblo, que es la individualidad presente ante sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos.”¹¹²

El principio al cual estoy sujetado o sometido por otros sólo llega a convertirse en mi principio cuando yo internalizo los fines de la acción que yo he

¹¹¹ Para una consideración más profunda sobre el problema de la *pluralidad de las autoconciencias* consultar el libro de Hyppolite ya mencionado en este trabajo.

¹¹² Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 272.

ejecutado o que voy a ejecutar, cuando hago míos esos fines que inicialmente me eran ajenos, es decir, cuando me identifico con ellos. “La disposición de ánimo de los individuos, es su saber la sustancia y la identidad de todos los intereses con el todo, y el hecho de que los otros singulares se saben recíprocamente y son reales en esa identidad, es la confianza, la verdadera disposición ética del ánimo.” ¹¹³

El individuo sólo puede llegar, en última instancia, a identificarse con esos fines si puede llegar a entenderlos, aunque no sea más que implícitamente, como algo que se sigue de lo que está inevitablemente vinculado con el sentido de su conducta, con su propio hacer racional. En la medida en que no entendamos esas normas como racionales, las consideraremos como no propias, como algo que a su vez nos pertenece y a la vez no; y en esa medida estaremos enajenados de ellas. “Dicha realidad exterior adquiere su ser allí mediante la enajenación y renuncia a la esencia de la autoconciencia renuncia que parece imponerle la fuerza exterior de los elementos desencadenados en la devastación que reina en el mundo del derecho.” ¹¹⁴

Para que un agente individual sea libre es necesario que sea capaz de razonar prácticamente sobre lo que ha de hacer; pero a su vez, ese razonamiento práctico no podría tener lugar si un ser libre no tuviese idea de qué es lo que trata de conseguir con su acción, o, lo que es lo mismo, qué tipo de bien está tratando de alcanzar. El único bien que puede servir de “bien último” para ejercer la función premisa de cualquier razonamiento práctico, ha de ser el bien de la libertad misma, esto es, que cualquiera que sea la solución o el caso, yo tenga libertad

¹¹³ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, P. 51.

¹¹⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 287.

para dirigir mis acciones, y que sólo merced a esta libertad pueda yo sentirme bien conmigo mismo y con esas acciones mías.

El hombre tiene que valer porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera. Esta conciencia, por la que el pensamiento tiene valor, es de una ínfima importancia, y sólo entonces es defectuoso cuando se afirma como cosmopolitismo a fin de oponerse a la vida concreta del Estado.¹¹⁵

No debemos aceptar inmediatamente y sin más la autoidentidad con la que hemos sido socializados; nuestra propia “negatividad” arrastra consigo la necesidad de que seamos capaces de ponernos a reflexionar y que no nos demos por satisfechos hasta averiguar, por esa vía, si aquellos “proyectos” en los que hemos sido socializados pueden sostenerse racionalmente, quedando entonces justificada nuestra lealtad para con ellos.

3.2 Esferas de realización de la libertad humana

En el mundo moderno, la realización de la libertad humana tiene que estar articulada con tres esferas concretas, a las que Hegel denominó: derecho abstracto, moralidad y vida ética. Cada una de estas esferas incorpora o encarna un modo específico en virtud del cual las instituciones y las prácticas sociales suscriben y soportan, de variadas maneras, la actualización de la libertad, suministrando a los individuos premisas más específicas y más concretas sobre ésta, que habrán de servirle de base para poder luego deliberar racionalmente sobre lo que cada uno deba de hacer.

¹¹⁵ Hegel, *Filosofía del Derecho*, p, 184..

Moralidad, derecho y eticidad, son solamente campos sustantivos dentro de una estructura más general e importante, el Estado, que han sido unificados de acuerdo con tradiciones anteriores, para lo cual, a fin de mantener la uniformidad con el todo, Hegel se ha procurado al menos dos ideas generales de fácil aplicación: voluntad y libertad. Por tanto [...] de que las tres partes no sean sino la explicitación de la libertad, es sin duda cierta, pero sólo en el sentido de que la libertad como tal se da en el estado, siendo que otras formas, amén de menos perfectas, menos reales.¹¹⁶

El *derecho abstracto* es aquella esfera de la libertad humana en la cual los individuos se comprometen al reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están relacionados con la propiedad, con el intercambio y con los contratos. “El Derecho [...] es la existencia inmediata que la libertad se concede, de manera inmediata.”¹¹⁷ Hegel señala aquí que el derecho significa universalidad, deseada y reconocida como tal, que es la base de toda igualdad válida. La capacidad de un individuo tiene que dejar de lado sus inclinaciones, y tiene que dejar hablar y actuar desde el punto de vista del derecho.

Retoma los planteamientos que Kant expuso bajo el título de *Derecho* en su *Metafísica de las costumbres*. El hombre es *persona* de derechos naturales cuyo límite es la obligación de respetar los derechos de los demás. Afirma: “la norma jurídica es, por tanto: *se personifica y respeta a los demás como personas.*”¹¹⁸ Este derecho es formal y abstracto, ya que construye su concepto y sus normas. A pesar de ello, Hegel no busca –como lo hace Kant- deducir todo su sistema de principios de derecho, que abarca hasta el Estado y que debería servir de fundamento al Derecho positivo de los países civilizados –el Derecho positivo es el sistema racional cuya expresión exterior son los códigos. Hegel pretende mostrar

¹¹⁶ Valcárcel, Amelia, *Op. cit.*, p. 188.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 66.

que este derecho es un primer campo para la realización de la voluntad libre: es la primera forma de la existencia de la libertad.

Esta libertad de la esfera del derecho es una libertad abstracta, una libertad del vacío, o libertad negativa, o libertad del entendimiento: ausencia de vínculo, el poder decir que no.¹¹⁹

La segunda esfera de la libertad es la *moralidad*. Hegel sigue el mismo orden kantiano. Si el derecho es el orden de la *exterioridad*, la moralidad es el reino de la *interioridad*. Mi voluntad encuentra su realización en acciones que son subjetivas, puesto que su origen es conciencia autónoma, y son universales en cuanto se justifican por su capacidad de ser válidas para las otras voluntades.

Hegel critica la moral kantiana por su formalismo.¹²⁰ Para darle contenido a este formalismo algunos autores –como Schleiermacher- acudieron al sentimiento. En el prólogo de la *Filosofía del Derecho*, Hegel combate esta moral subjetiva, sentimental, contra la cual vuelve ahora precisamente por sus funestas consecuencias políticas.

El campo propio de la moralidad lo constituyen las obligaciones generales e incondicionales que tiene la gente en virtud de su compromiso global con la libertad.

La segunda esfera, la moralidad, significa en la totalidad, al aspecto real del concepto de la libertad y el proceso de esta esfera es superior la voluntad que es sobre todo solamente por sí, la que sólo inmediatamente en sí es idéntica a la voluntad en sí en general, según la diferencia en la cual ella se abisma en sí, como idéntica a la voluntad que es en sí.¹²¹

¹¹⁹ Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983, p. 149.

¹²⁰ Véase la crítica en el Parágrafo 135 de la *Filosofía del Derecho*.

¹²¹ Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, p. 67.

Conciencia es siempre la conciencia de un individuo en particular, y constituye el modo según el cual este *sujeto* juzga si es cierto que las razones que inspiran sus acciones son moralmente satisfactorias, si es cierto que pertenecen al género de razones que pueden ser compartidas por todos los sujetos.

Es necesario que los sujetos asuman el compromiso práctico de formular sus juicios morales tomando como base su propia conciencia. Eliminar la apelación a la conciencia es, simplemente, algo que no podemos hacer, pues la conciencia es –dice Hegel- un santuario que sería sacrilegio violar.

Ahora bien, Hegel defendía las leyes por ser la expresión de la más alta racionalidad –la del Estado- y consecuentemente como guía moral para el individuo. La raíz del argumento de Hegel radica en el hecho de que el Estado no es una instancia exterior al individuo.

En el Estado moderno todos los hombres son libres y en su servicio al Estado pueden encontrar idealmente la forma más elevada de autorrealización. En el Estado, la libertad negativa de la voluntad individual es sustituida por la “libertad real” de la ciudadanía.¹²²

En esta esfera, la libertad adquiere un contenido y, con ello, adquiere también realidad, el yo concreto existente, que no sólo quiere un objeto, sino que quiere ser algo concreto.

La tercera esfera de la libertad es la *eticidad*. La eticidad es la síntesis y superación del derecho abstracto y de la Moralidad. Las recoge dándoles realidad efectiva dentro de una comunidad concreta. Hegel ha sido un pensador comunitario, organicista, el cual tuvo su fuente de inspiración en los griegos, en concreto Platón y Aristóteles, para elaborar su teoría del Estado comunitario. De

¹²² Sabine, H, George, *Op. cit*, p. 495.

Aristóteles toma la concepción de que el Estado es la forma más acabada de la comunidad, que es el resultado de comunidades inferiores –en el sentido de diferencia cualitativa, no gradual. De Platón retoma la idea del Bien como centro de la eticidad. Hegel adjetiva al bien como “viviente”, coincide con el griego en colocar al bien como el centro y fuente de toda realidad; el bien viviente, no una abstracción. Este bien tiene una realidad concreta en la conciencia humana, es la eticidad, y es la libertad objetiva: la ética es necesariamente libre y lo auténticamente libre –no el capricho- es necesariamente ético. La eticidad es la naturaleza de la autoconciencia, pero además se realiza en el mundo social: bien viviente es el principio organizativo y dinámico de una sociedad, que se encuentra en las instituciones y leyes.

Ahora bien, las reflexiones de Hegel sobre la unidad y la identidad de las sociedades libres, además de los debates en torno a la codificación legal, le indujeron a revisar sus ideas sobre la eticidad. Esto lo llevó a la conclusión de que una eticidad no sólo era posible, sino que era necesaria como sostén de las fuerzas de las concepciones modernas de legalidad y moralidad.¹²³

La eticidad (Sittlichkeit) se refiere a todas “las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos.”¹²⁴ Ninguno de los individuos comienza su vida ya como tal ser libre, y menos aún, alcanza esta condición de una manera totalmente natural. Lo que sucede, más bien, es que aprende a someterse a principios después de haber sido primero sometido a ellos, por otros. El tener un cierto tipo de “obediencia” a la autoridad de otros es condición de necesario

cumplimiento para que aprendamos por nosotros mismos, siendo, por otra parte, el propósito de tal obediencia, precisamente el liberar de ésta al individuo; porque es obvio que esta obediencia es incompatible con la libertad en el sentido propuesto por Hegel.

Hagamos notar, con esta idea, que Hegel da solución a la búsqueda de una síntesis para el expresivismo y la idea de libertad radical. En la vida ética el individuo se encuentra plenamente realizado y deja de ser sujeto egoísta y se incorpora a la labor, que como él, muchos individuos comparten para sacar a la sociedad adelante. Hegel postula que, a través de la relación de la intersubjetividad de los individuos, la sociedad puede tomar vida. La sociedad la construyen los individuos a través de una ardua labor de participación en las prácticas e instituciones subyacentes de la sociedad. Los individuos tienen que ser expresivos, es decir, sentirse identificados con su sociedad, ya que es el fruto de su quehacer. Hegel, con esta idea, pretende *humanizar a la sociedad*, darle un sentido propiamente humano; decir que en las sociedades habitan seres vivos, expresivos, que construyen su libertad día a día y que no esperan, que no buscan su interés particular. Decir que en las sociedades no habitan seres autómatas, que no sienten, que no piensan, que no participan de las actividades para la construcción de una vida pública efectiva, que todo lo esperan, dejándose guiar por la corriente de las estructuras de mercado y de la industrialización.

La vida ética significa que yo, como individuo, tengo obligaciones hacia una vida más general (de la que formo parte), la cual hay que sostener y mantener para la conservación de la legalidad y de la moralidad. La dimensión de la vida

¹²³ Taylor, Charles, *Op. cit.* p. 239.

ética hace notar que los individuos tienen una profunda identificación con su sociedad y con sus instituciones. Estas serán la mediación para la identificación de los individuos y la sociedad.

En rigor, el individuo y la sociedad organizada legal y políticamente constituyen un mundo: el mundo de la libertad, gracias a la mutualidad. El individuo tiene que dejar de lado sus intereses egoístas y abrirse a los de un proyecto de una vida más global: en la libertad colectiva –en la cual estará incluido, por supuesto. Así, sus preferencias, deseos e impulsos, sólo tendrán un estatuto normativo en la medida en que se ajusten a es proyecto más global de vida, y se adapten a la propia identidad del individuo actuante que él es: en la medida, por tanto, en que expresan una cierta autorrealización.

La apertura del individuo, su encuentro con otras conciencias, va a permitir la misma evolución del hombre, la creación de las instituciones, el paso del espíritu puramente subjetivo al espíritu objetivo, y finalmente en cuanto a éste, a la construcción del Estado, pasando por la sociedad civil y antes la familia:

El Estado es la realidad de la vida ética: es el espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara por sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y cómo lo sabe. En lo ético, el estado tiene su existencia inmediata; y en la conciencia de sí mismo, en su conocer y su actividad tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí del individuo, por medio de los sentimientos, tiene la libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad.¹²⁵

En suma, la vida ética representa el conjunto de prácticas e instituciones que integran la vida pública de la comunidad que expresa las normas más importantes, más centrales para la identidad de sus miembros, de modo que sólo

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 210.

son sostenidos en su identidad por su participación activa en estas prácticas e instituciones que, a su vez, se perpetúan con esta participación.

Lo que buscaba Hegel con el establecimiento de la vida ética es la identidad de las sociedades libres. Los pilares bajo los cuales se sustenta la vida ética son la legalidad y la moralidad; el establecimiento de un orden legal y moral es de suma importancia, no sólo para la consolidación de una identidad colectiva, sino también para la aspiración a la realización de la libertad. Hegel señala:

El fin egoísta en su realización, condicionado de ese momento por la universalidad, establece un sistema de conexión universal por el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazada con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en dependencia son reales y seguros.¹²⁶

El establecimiento del orden legal exige la igualdad de todos los individuos, además de su libertad, la igualdad no significa homogeneización. Igualdad significa que yo como individuo tengo las mismas garantías, los mismos derechos y las mismas posibilidades de realización que otros individuos que pertenecen a dicho orden legal. Esta igualdad implica diferencia, soy igual a los demás individuos en tanto que soy partícipe de los asuntos de la vida pública, de las leyes, de la moral; pero a su vez soy diferente debido a que tengo una vida en particular, privada, que desea ser realizada. Cada individuo, en sus intereses particulares, busca su realización propia.

Hegel puso las bases para la realización de una vida más general, la que en última instancia garantiza la libertad y la igualdad. El orden legal en el que todos valen será aquél cuya igualdad garantice la diferencia. Hegel comprendió que las sociedades sólo se podrían comprender atendiendo a su constitución política: “La

constitución es la justicia existente como realidad de la libertad en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales.”¹²⁷ No por nada estudio las constituciones de todos los estados alemanes de su época. Entendió que la constitución, el orden legal, sólo que puede ser aquél que garantice la identidad de las sociedades libres, por ello su insistencia en que los individuos se reconozcan en ese orden, en uno regido por la constitución, para que, una vez afianzado el orden interno de la sociedad, ésta pueda consolidarse junto con otras sociedades libres. Señala: “Las leyes expresan lo que cada singular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva universal, sino que se reconoce a sí mismo en ella, o se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos.”¹²⁸

Las leyes nos significan una oposición, pero sí una autodependencia. No es imposición porque el individuo concede y tiene la libre elección de aceptar o no esas leyes; no es imposición porque esas leyes provienen del libre acuerdo de otros individuos igual a él, pero sí representa una autodependencia: yo estoy sujeto a esas leyes porque ellas no sólo representan mi libertad y mi igualdad, sino que además representan el que yo, como individuo, respete la igualdad y la libertad de otros individuos que están representados en ese orden legal. Ese orden legal implica que, como individuo soy autónomo, soy libre, y , por ende, me reconozco en tal orden, porque tal orden me reconoce.

Hay tres instituciones de la eticidad en el mundo moderno, cada una de las cuales sirve para dar a los individuos una explicación concreta de este bien último

¹²⁶ *Ibid.*, p. 171.

¹²⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 360.

¹²⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 28.

(la libertad): la familia, la sociedad civil y el Estado. La eticidad es la esfera de las instituciones en cuyo seno aprendemos a orientarnos personalmente y en la que adquirimos una “virtuosidad ética”.

La eticidad en cuyo seno nos orientamos tiene que poder garantizarnos que vamos a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, preguntamos por su racionalidad, lo cual quiere decir que, para nosotros, tiene que poder ser entendida como una realización de la libertad.

La primera de las instituciones de la eticidad es la *familia*. Aquí, la persona se relaciona con otras teniendo en cuenta el interés de éstas; uno está preparado para hacer sacrificios por el otro: es un modo de relación altruista que llamamos amor, pero es un amor limitado al círculo familiar, es un altruismo particular. El padre que se sacrifica espontáneamente para atender las necesidades de su hijo, no está dispuesto a hacer lo mismo por otro niño cualquiera. De esta misma forma, para Rousseau la familia representa el primer modelo de las sociedades políticas, en donde el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacidos todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia.¹²⁹

Otra de las instituciones de la eticidad es la *sociedad civil*, ésta comprende otro nivel de relaciones: es la esfera del *egoísmo universal*. Su principio es tratar a todo el mundo como medio para los propios. La expresión más clara para este tipo de relaciones lo tenemos en la vida económica: yo trabajo, compro y vendo, no para satisfacer las necesidades de otros, sino que uso las necesidades de otros para satisfacer mis fines. Mis objetivos son mediados por las necesidades de

otros. Un ejemplo es el sistema de mercado expuesto por Adam Smith. El mercado es el área geográfica en donde la relación no es una relación de sujetos, sino de compradores y vendedores. Pero la sociedad civil no puede ser un fin en sí misma, ya que es incapaz, debido a sus contradicciones intrínsecas, de alcanzar una verdadera unidad y libertad, por tanto, hay que trascenderla.

La última institución de la eticidad es el *Estado*. Hegel niega la visión clásica del individualismo en la cual el Estado es entendido como un instrumento para proteger el interés particular y en concreto la libertad, esta finalidad es propia de la sociedad civil. El Estado trasciende la esfera del egoísmo universal y constituye, como síntesis de la familia y de la sociedad civil, la esfera del *altruismo universal*. Se trata del nivel de las relaciones en que cada individuo se halla ligado a un universo de seres humanos por lazos de solidaridad; se funda en la libertad de vivir en comunidad aun aceptando sacrificios que pueden llegar a la propia vida, como en el caso de la guerra.

El Estado de ninguna manera anula a la sociedad civil, todo lo contrario: la potencia porque la necesita. La sociedad suministra al Estado los medios para que éste consiga sus propios fines. En un sentido filosófico se puede decir que el Estado crea a la sociedad civil, en cuanto que ésta es la mediación necesaria para que un conjunto de individuos lleguen a formar un Estado. Hegel, pues, mantiene la distinción esencial del liberalismo entre sociedad civil y Estado, lo cual lo salva de caer en el Totalitarismo: el Estado hegeliano no lo es todo. Pero esta distinción tiene el sentido de liberar, de subordinar el Estado a la sociedad, sino todo lo contrario. La distinción entre sociedad y Estado es clara según la consideración

¹²⁹ Véase la obra *El contrato social*, de Rousseau, Alianza editorial, Madrid, 1991.

filosófica de Hegel de cada una de las instancias. La sociedad es la instancia integradora de lo particular, lo singular, lo individual de un grupo humano; y en cuanto integradora tiene un determinado nivel de eticidad. El Estado es la instancia integradora de lo universal, de lo genérico.

Maticemos más detenidamente la concepción del Estado. En primer lugar, el Estado no está compuesto directamente por individuos, sino por *ciudadanos*. El ciudadano no es un puro individuo, sino que es hombre que ha pasado por la mediación de una serie de instituciones que van despertando en él la capacidad para ser miembro consciente de una agrupación, de orden superior, que es el Estado. El individuo, por tanto, ha de ser formado para llegar a la dignidad de ciudadano. El Estado es la dimensión, es aquel tipo de agrupación donde se hace presente la dimensión genérica y objetiva del espíritu. En el Estado es en donde, en última instancia, se realiza la síntesis de los románticos. Hemos dicho que la síntesis hegeliana se da por medio de la razón o espíritu. El vehículo adecuado del Espíritu es el Estado, el Estado racional. Y éste es la esfera en la cual los individuos encuentran su libertad plena, esto es, se identifican entre ellos, y con su sociedad. Ya que el Estado es el orden que articula las relaciones entre los individuos y la sociedad, a través del Estado se supera el abismo existente entre éstos.

El Estado, aunque debe de ser una realidad absoluta en su esfera, no es un arbitrio en relación con la sociedad civil y con los individuos. La característica más profunda del ser del Estado es su racionalidad, tanto en los aspectos organizativos como en la formulación de una voluntad en las leyes. La ley, precisamente por su condición de mandato general que ha de contemplar a los individuos y las

situaciones en abstracto, es ya una elaboración racional. Esta racionalidad se acrecienta si tenemos en cuenta que cuando Hegel habla de ley, no piensa en una ley singular y aislada, sino en un orden legal, en el que necesariamente las leyes están referidas unas a otras. El Estado de Derecho es, pues, la expresión manifiesta de la racionalidad.

La ley, por tanto, es a la vez instrumento y límite, a nivel formal, de la voluntad estatal. El Estado es una realidad que se va formando en la historia a base en un proceso en el que las instancias auténticamente universales consiguen imponerse alcanzando el grado de realidad en que se encarnan en sus correspondientes instituciones. Pero además, el Estado se va formando en un proceso de purificación en que ha de eliminar todo lo que signifique particularidad. Esto es, el Estado es la realidad de lo público, así como la sociedad civil es la realidad de lo privado. El Estado sólo alcanza su perfección cuando la totalidad de su ser se ha liberado de las instituciones privadas. Y lo que es más, el Estado encuentra su realización cuando las voluntades particulares dejan los fantasmas egoístas y se envuelven en el sueño de la libertad colectiva.

CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA DE LA ENAJENACIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

Hemos llegado al tema central de esta investigación: el problema de la enajenación en la filosofía política hegeliana. Considerando que, como hemos visto en el capítulo precedente, la libertad plena de los individuos se da en la esfera de la eticidad, particularmente en el Estado, éste será el criterio bajo el cual se mueva toda consideración respecto de la libertad. Como la libertad representa una identificación plena de los individuos con el Estado, la enajenación, por el contrario, será la no-identificación de los individuos con éste, y el resultado de la indiferencia de la participación de los individuos en la vida pública.

Recordemos que lo que atacaban los románticos con la corriente expresivista y la idea de la libertad radical era la concepción del hombre por parte de la visión ilustrada. Por una parte, era un sujeto de deseos egoístas, un sujeto que no sentía plena identificación ni con la naturaleza ni con la sociedad, por otra, era un sujeto que era considerado igual a una pieza de la naturaleza objetivada. Este punto no coincide totalmente con la idea de una libertad radical; en última instancia, coincide con una libertad motivada por nuestros deseos. Lo que atacan de forma explícita, tanto Hegel como los románticos en la concepción ilustrada del hombre, es la enajenación a la que estaba sujeto este último.

Las principales estructuras de las sociedades industrializadas tienden a oprimir a los individuos. Su objetivo de desarrollar un sistema de mercado competitivo, creando instrumentos y estructuras de producción, van dejando al

individuo rezagado a un segundo término. Se presenta el olvido del hombre. El individuo deja de identificarse con aquello que, en primera instancia, era la realización de sus intereses. El individuo empieza a ver a la sociedad sólo como el medio para la realización de sus fines, de sus deseos y lo que él considera como libertad es una mera ilusión que se escapa de sus manos.

La principal crítica de Hegel, al respecto, va encaminada a deshacer estas ilusiones y deformaciones de perspectiva que brotan de las concepciones atomistas, utilitarias, instrumentales del hombre, para construir una perspectiva propia en la cual el hombre pueda ver con claridad la luz de su libertad anhelada. Menciona Taylor: “la influencia de las ideas románticas se ha dejado sentir básicamente en la definición de la realización individual [...]”.¹³⁰

He ahí la importancia que toma la *Sittlichkeit*. Ésta no es un mero presupuesto teórico, sino más bien, es el reino de la realización de la libertad, no sólo de los individuos, sino también del Espíritu. Esta libertad no es una libertad absoluta, no es una libertad que se alcanza de manera definitiva una vez y para siempre estableciendo la vida ética, es una libertad que se construye a través de los hilos de la participación de todos los individuos, en todas las épocas de la historia. Esto significa que, aun creando las instituciones y prácticas que representan la vida ética, cabe la posibilidad de que se dé la enajenación. Trataremos este punto más adelante, antes de entrar de lleno en el tema hagamos unas consideraciones al respecto.

4.1 Evolución histórica del concepto de enajenación

El pensador que acuñó el concepto de enajenación en su sentido filosófico fue Hegel. A pesar de ello, no se deja de reconocer que el concepto ya había sido tratado anteriormente, aunque de diferentes perspectivas. El concepto ha evolucionado de manera evidente, fue utilizado en la antigüedad dándole una connotación jurídica, esto es, expresaba la idea de “cesión o transferencia de la propiedad, soberanía y otros atributos del ser humano.”¹³¹ En este sentido, la enajenación era entendida por estos pensadores, entre ellos Séneca y Cicerón, como la transferencia de propiedades: el transferir una propiedad mía a otro.

Posteriormente, los teóricos del contrato social (Hobbes, Locke y Rousseau) utilizaron el concepto para describir la cesión de los derechos individuales y de soberanía.¹³² Recordemos que las expresiones “enajenación” y “alienación” son las traducciones literales de la palabra *alienation*, que aparece en la economía inglesa para la denominación de la enajenación de la mercancía, así como en los mencionados iusnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria a favor de la sociedad nacida del contrato.¹³³ De igual manera, la enajenación, para Immanuel Kant, no es sino la transmisión de la propiedad a

¹³⁰ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 140.

¹³¹ Rufino Morán, Manuel, “Alienación y proyecto libertario en Marx” en *Perspectivas de filosofía*, UAM-Iztapalapa, México, 1990, p. 334.

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibid.*, p. 335.

otro. La enajenación humana, en Kant, es la condición en donde el hombre se convierte en un objeto vendible.¹³⁴

A la enajenación también se le dio una connotación religiosa: “En la literatura europea del medioevo se destacó la idea de alienación como separación.”¹³⁵ Esto significa que la enajenación representaba la adopción de una forma humana por parte de Dios, se consideraba que al tomar forma humana se desprendía de todos los atributos divinos, y era entonces cuando sufría la enajenación:

Esta concepción se encuentra en la interpretación teológica de la *kenosis* [...] según la cual San Agustín, citando la Epístola a los Filipenses de San Pablo, considera la encarnación de Jesucristo como un desprenderse de los atributos divinos, es decir, un enajenarse de ellos. Al hacerse hombre la propia divinidad (Dios) se ha exteriorizado.¹³⁶

De esta forma, esta concepción interpreta la enajenación como la separación de ciertos atributos del espíritu divino que se depositan en el hombre (Jesucristo). Es así que Dios se enajena de su propia identidad.

En la literatura del medioevo, se concibe también a la enajenación como la separación del espíritu del cuerpo. Así, San Agustín hablaba del espíritu que se separa y “se eleva en alto del éxtasis del mundo sensible hasta Dios.”¹³⁷ Esto significa que la enajenación del espíritu del hombre representa un estado positivo que hace posible alcanzar la unidad que se había perdido en Dios. Esta búsqueda del hombre para encontrar la unidad con Dios representa otro tipo de enajenación. Esto es, el hombre se ha alejado de Dios por medio del pecado, se enajenó, y ahora busca conciliarse con él.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Idem.*

Los románticos también hicieron uso de este concepto. Para Fichte la enajenación se entiende como “extrañamiento”, dándole una connotación subjetiva. Señalaba una doble naturaleza del individuo: por un lado, el ser humano sería un ser perfecto, desde el punto de vista ético; por otro, se encontraría bajo el dominio de los sentidos y padeciendo insuficiencias. Este segundo “yo” caracterizado por sus carencias, se experimentaría como algo extraño al “yo-verdadero”. Así, Fichte llegó a hablar de enajenación del “yo de sí mismo” respecto a otra unidad que denominaba el “no-yo”:

 Pero el Yo debería ser absoluto y estar determinado simplemente por sí mismo: si él es determinado por el No-Yo, entonces no se determina él a sí mismo, y se contradice el supremo y absolutamente –primer principio fundamental. Para evitar esta contradicción, tenemos que admitir que el No-Yo mismo, que debe determinar a la inteligencia, es determinado por el Yo...¹³⁸

El concepto mismo, aunque en otra terminología, aparece en el joven Schelling; para éste pensador, la enajenación es entendida como “Condicionamiento”. Condicionamiento representa la acción por la cual algo se hace cosa; condicionado es lo codificado, lo que significa, al mismo tiempo, que nada puede ser puesto como cosa por sí mismo, o sea que una cosa incondicionada es una contradicción. “Incondicionado”, en efecto, es lo que no es cosa ni puede ser hecho cosa.¹³⁹

¹³⁷ *Ibid.*, p. 336.

¹³⁸ Fichte, J. G, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, UNAM, México, 1963, p. 52.

4.2 La problemática de la enajenación en la filosofía política de Hegel

La enajenación en la filosofía hegeliana no sólo representa un presupuesto teórico, sino, también un problema concreto que acaece en las sociedades modernas. No es solamente un problema de la época en la cual vivió Hegel, sino que es un problema de toda época posible. Es un problema real que acontece diariamente sin ser el hombre consciente de ello. La enajenación que más llamó la atención de Hegel –de entre diversos tipos de enajenación- es la que sufre el individuo en la vida pública, en el Estado. La enajenación cuyo carácter es político. Pero vayamos detenidamente a este problema, que es cuestión central.

La enajenación es, como hemos referido en líneas precedentes, un “salir fuera de sí mismo”, “un ponerse fuera de sí mismo, un enajenarse en tal grado, que mi hacer se vuelva contra mí”. La enajenación que se da en el espíritu se da también en el hombre. Pero es una enajenación que se produce en un ámbito diferente al del espíritu. Éste se enajena en el tiempo, en la historia y en la naturaleza; en tanto que el hombre lo hace, en el mundo de los hombres, en la sociedad, en el Estado.

Lo que produce el hombre, su hacer, puede volverse contra él, su más excelsa creación puede convertirse en su más trágica perdición. La creación más bella puede convertirse en un monstruo que nos persigue como una culpa. ¿Por qué sucede? A la hora de plantearnos esta pregunta hay respuestas escasas, tan sólo nos damos cuenta de la enajenación por sus consecuencias, por sus

¹³⁹ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona,

resultados; pero ¿por qué hay enajenación? No hay una respuesta precisa. De ahí que se planteen las preguntas acerca de si la enajenación es propia de la naturaleza humana o solamente se da bajo ciertas condiciones históricas. De si puede superarse, suprimirse, o si es una cruz que, de acuerdo con la naturaleza humana, el hombre ha de cargar eternamente. En esta problemática no nos detendremos por el momento.¹⁴⁰

El por qué no hay una respuesta general, precisa, de a qué se debe la enajenación es porque no podemos determinar una concepción de la enajenación general. Es decir, una enajenación madre de todas las enajenaciones. Se habla de enajenación religiosa, política, tecnológica, social, pero no de una enajenación que abarque a todas ellas.

La explicación y la descripción de cómo se da la enajenación en algunas de las esferas humanas ha sido el objeto de estudio de varios pensadores. Feurbach en la esfera de la religión; Marx en la esfera del trabajo; Hegel en la esfera de la escena política, entre otros. Es la concepción de éste último la que trataremos aquí.

Como hemos mencionado, el pensador que acuñó el concepto de enajenación en su sentido filosófico fue Hegel. Es el primer pensador que acuña la enajenación en los términos descritos, esto es, como un salir fuera de sí mismo, un ponerse fuera de sí mismo, como objetivación. Ideas que pronto retomarán Feurbach y Marx.

1970, p. 518.

¹⁴⁰ Véase Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, Barcelona, 1968. Igualmente véase Schaff, Adam, *La alienación como fenómeno social*, Ed. Critica-Grijalbo, Barcelona, 1979.

La esfera en la cual Hegel analiza el problema de la enajenación es en la esfera política. Ahora bien, lo que produce el hombre puede volverse contra él. El hombre ha engendrado una sociedad, unas instituciones, una religión, una cultura, etcétera. Las produce porque las necesita, su necesidad es el impulso que lo lleva a la producción; pero lo trágico de la producción humana, su perdición, es que lo que produce se convierte en una necesidad. No una necesidad básica, sino una “necesidad” que no necesita. Así, el hombre produce una sociedad para cubrir sus necesidades básicas, pero después de cierto desarrollo (por necesidad histórica) las sociedades empiezan a generar y a demandar ciertas necesidades no básicas para el ser humano. Esta es la raíz de las sociedades utilitarias. Es cierto, este tipo de sociedades generan mayor eficacia para la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos; crean instituciones capaces de fomentar un impulso y al desarrollo económico; generan nuevas estructuras que sientan las bases para una producción de mercancías a gran escala, pero, a su vez, generan un desarrollo interno en donde lo más importante no son los individuos, los seres humanos, sino toda una serie de relaciones de producción y de mercado. La sociedad (industrial) que ha sido fruto del quehacer de los hombres se vuelve contra ellos, se les opone y, lo que es más, pretende dominarlos.

Es en este punto donde Hegel se plantea la problemática de la enajenación. La sociedad –producto de los hombres- se vuelve contra ellos. Se empieza a crear, a abrir un abismo entre sociedad e individuo. He ahí la síntesis anhelada por los románticos y el propio Hegel: buscar conciliar a los individuos con la sociedad, pero no una sociedad utilitaria. Buscar conciliar a los individuos en donde la sociedad no sólo represente un medio para la satisfacción de intereses

particulares, en donde el individuo no vea un aparato muerto ni instituciones obsoletas, sino que vea el campo propicio para su realización como ser humano, no particular, sino colectiva. En este sentido, la eticidad, el Estado, ejercen una función importante para ello.

Hegel, a través del Estado, pretende generar una sociabilidad entre los individuos, en la que no vean a la sociedad sólo como un medio sino como un fin en sí mismo, ya que en ella tratamos con sujetos que son fines en sí mismos y no medios u objetos.

La concepción hegeliana de la enajenación comprende los contenidos que se han mencionado: como separación, como cesión o transferencia, y como extrañamiento.¹⁴¹ La idea de enajenación como extrañamiento está presente en las obras de juventud de Hegel:

Al hablar sobre la decadencia de Europa señala que desde el Imperio Romano ha ocurrido que el hombre ha perdido su sentido de ciudadano y se ha dividido en dos mundos: uno del más acá sometido a un poder político en el cual ya no tiene parte pues está alienado políticamente; y un mundo del más allá, en el cual pone su patria verdadera y que lo lleva a perder el sentido de sus responsabilidades y deberes.¹⁴²

Hegel señala aquí que la enajenación tiene un carácter político, la cual la sufren los individuos. Expresa la pérdida de esa comunidad inmediata del hombre con su pueblo y con su medio.

Posteriormente, Hegel desarrollará una enorme masa de ideas novedosas, cuya primera gran expresión se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*. Para este pensador, el espíritu es una actividad que consiste en un proceso de autocreación. El espíritu se enajena en el tiempo (en la historia) y en el espacio

¹⁴¹ Morán Rufino, Manuel, *Op. cit.*, p. 339.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 339-340.

(en la naturaleza). Respecto a la enajenación del espíritu en la naturaleza, Georg Lukács, señala: “Pero la naturaleza es una eterna alienación del espíritu, cuyo movimiento no es por eso mismo sino aparente, un movimiento del sujeto; la naturaleza no tiene, según Hegel, historia real.”¹⁴³

En cambio, la enajenación en la práctica social de la especie humana, en la historia, es una enajenación del espíritu al tiempo, esto es, según la concepción de Hegel, es devenir real, historia real. Para este pensador, el sujeto de la historia es el espíritu; el fin de la historia y de la filosofía es que el espíritu advenga a la plena conciencia de sí, que se haga auto-consciente como espíritu absoluto:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre..., es la historia,... la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad, y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente.¹⁴⁴

La larga tarea histórica que debe preparar el advenimiento de este fin está bajo el signo de la enajenación. Para alcanzar la autoconciencia, el Espíritu debe separarse, desdoblarse, escindir-se, y objetivarse. Es aquí donde tiene lugar la enajenación, la cual implica un proceso final y dialéctico. Del mismo modo que no hay enajenación, más que allí donde se presupone que habrá redención o emancipación, tampoco hay redención o emancipación sino en vistas a su composición en una unidad. “Esta es la dimensión del *geist* hegeliano que cautivó a Marx e influyó profundamente en su concepción del devenir histórico.”¹⁴⁵

¹⁴³ Lukács, George, *Op. cit.*, p.521.

¹⁴⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 473.

¹⁴⁵ Morán Rufino, Manuel, *Op. cit.*, p. 340.

Ahora bien, Hegel no se limitó a plantearse el problema de la enajenación en el terreno del Espíritu, sino también en el ámbito del quehacer humano. Hemos referido que Hegel se propone salvar al hombre de los brazos de la concepción ilustrada para llevarlo a otros terrenos en donde pueda realizarse como tal, pero la construcción de una sociedad en donde el hombre encuentre –por decirlo así- su hábitat natural, no es una empresa fácil. Para organizar una sociedad en donde los individuos se identifiquen plenamente, es necesario tener un aparato legal y moral eficaz que solvete las demandas exigidas. Estos aparatos son las columnas que sostengan el edificio de la libertad.

Para ello es necesario el establecimiento del Estado. El asentamiento de éste y su organización conducirán a fincar las bases de un orden legal y moral que, a su vez, sea el respaldo de la identificación de los individuos con la sociedad; pero no una sociedad utilitaria, sino una sociedad humanizada, en donde, si bien las relaciones de propiedad son importantes para el establecimiento de la sociedad, no sean el fin último de los individuos. Una sociedad humanizada en donde el fin último radique en construir estrechos lazos entre los individuos, tales que lo conduzcan a la identificación y, por ende, a la libertad, a la libertad colectiva.

El Estado que postuló Hegel no es un Estado instrumental, funcionalista, individualista, este tipo de Estado conduce al libertinaje, a la miseria y a la corrupción física y ética. En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* afirma que el Estado es algo mecánico,¹⁴⁶ mecánico porque concibe a los

¹⁴⁶ Hegel, "Primer programa del idealismo alemán" en *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 219.

hombres como engranajes, y por tanto, hay que trascender este tipo de Estado. Aquí hace referencia al Estado instrumental, individualista. Este tipo de Estado promueve la enajenación. Concibe a los hombres como una pieza más de la compleja maquinaria del Estado, subsume a los individuos bajo las nieblas del individualismo y del capricho; es por ello que hay que volcar la mirada hacia otro tipo de Estado.

Hegel también se aleja de concebir al Estado como una instancia superior al individuo. No postula un Estado arbitrario, aquí radicaría la enajenación del individuo. Esto es, que yo como individuo veo al Estado como una instancia ajena a mis intereses, un Estado que se mueve independientemente de mí. Un Estado que impone, contra mi voluntad, leyes, instituciones y prácticas; que no pide mi asentimiento para cualquier decisión de la vida pública; que está por encima de mí y de todos los individuos. Éste es el Estado enajenante.

Así, mediante el establecimiento de este tipo de Estado, el individuo se va desinteresando de la actividad pública. El Estado va creando en las sociedades una cultura de paternalismo, en donde los individuos sólo esperan que les den; esperan que resuelvan sus problemas, en fin, esperan a que el Estado les resuelva su vida. El individuo, entonces, se convierte en ser pasivo, indiferente ante el actuar de la vida pública. Y no sólo eso, va acrecentando el abismo existente entre él y la sociedad; se vuelve a su privacidad. Lo público va dejando de ser importante para él, y en un abrir y cerrar de ojos, se encuentra enajenado. Pero aún no se da cuenta, eso es lo más trágico de la enajenación.

Se da cuenta de la enajenación cuando la crisis de la vida pública, del Estado, de su sociedad invade su privacidad. Cuando su privacidad está en

riesgo, es ahí cuando ve la sombra de su enajenación. Tomemos un caso concreto. El problema de la seguridad de los individuos por parte del Estado. Cuando ésta no se está realizando de una manera eficiente por parte de las instituciones judiciales del Estado, los crímenes, los robos, la corrupción crecen enormemente, es entonces que los individuos ven que acecha el fantasma de la inseguridad y que está en riesgo su vida. Es ahí cuando demandan al Estado solventar el problema de la inseguridad, es ahí cuando reclaman, cuando se desenajenan; cuando el monstruo de la crisis del Estado acecha la esfera de su privacidad. En tanto, no lo hacen, no tienen interés por participar en la experiencia pública.

Hegel no está de acuerdo con el establecimiento de este tipo de Estados, ya que fomentan la inutilidad, el individualismo, el egoísmo y, por ende, la enajenación. Hegel busca un Estado racional, organicista. Un Estado que fomente la participación de los individuos en la experiencia pública; que tenga un aparato legal y moral eficaz en donde los individuos hallen reconocimiento. Un Estado, en fin, guiado por el Espíritu, pero gobernado por los hombres.

Taylor sostiene que el hecho de que los individuos estén inmersos en una sociedad política, en el Estado, no implica que estén exentos de una manera total, de la enajenación. Por el contrario, ahí, en la experiencia pública de la sociedad es en donde el individuo se enajena de manera evidente, y es aquí en donde Hegel pone mayor énfasis. Con la construcción de un Estado racional no se elimina plenamente la enajenación, sino que este Estado es el escenario en donde se lleva a cabo la función de la lucha de los individuos por conseguir la libertad o enajenarse. Es en donde se da el conflicto y no la guerra. “Esta inevitable relación

con la cultura de mi sociedad no excluye la enajenación más extrema. Ésta se presenta cuando la experiencia pública de mi sociedad deja de tener algún significado para mí.”¹⁴⁷

La lucha por la enajenación de los individuos en la sociedad política es constante, es a muerte, pero necesaria. El Estado debe fomentar e impulsar políticas, constantemente, con el objetivo de remediar las deficiencias que se van generando en el actuar de la vida pública, en las instituciones, las leyes, etcétera. Los individuos deben colaborar siendo partícipes del actuar público. Así, la esfera pública se convierte en un escenario en donde los individuos luchan incesantemente por construir el reino de la libertad o el reino de la enajenación. El monstruo de la enajenación se asoma y hace de las suyas cuando el reino de la libertad duerme.

Deja de tener significado para mí –la experiencia pública- como individuo debido a que la luz que aclaraba mi identidad deja de brillar. Hegel está consciente de que mucha de la responsabilidad de que se pierda esa identidad entre el individuo y la experiencia pública se debe al erróneo funcionamiento que se les da a las instituciones del Estado. Esto es, a los malos manejos, deficiencias y corrupción por partes de los representantes del Estado. Esta falta de identidad por parte de los individuos con la experiencia pública, también se debe a que las normas, las instituciones, las leyes, las prácticas, dejan de tener significado. Siendo que, las instituciones, las leyes, son la representación de la identidad que yo tengo con otros individuos iguales a mí.

¹⁴⁷ Taylor, Charles, *Op. cit.*, pp. 171-172.

La vida más feliz del hombre y no enajenada, de que disfrutaron los griegos, en donde las normas y los fines expresados en la vida pública de una sociedad son los más importantes por los que sus miembros definen su identidad como seres humanos..., la matriz institucional en la que no pueden dejar de vivir no se considera como ajena. Antes bien, es la esencia, la sustancia del yo. ¹⁴⁸

Pero el individuo se va enajenando al considerar los asuntos de la experiencia política, del Estado, como algo secundario en su vida. Esto es, al individuo le interesan más las demandas personales, y va dejando a un lado los asuntos de “todos”. A pesar de ello, el individuo no se da cuenta de que, debido a su relación con los “otros”, él puede dar satisfacción a sus propias necesidades. Tomando como ejemplo el trabajo, Hegel señala: “El propio trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus necesidades por el trabajo de los otros.” ¹⁴⁹ Pero esta relación con los otros no se limita al ámbito del trabajo, sino a un ámbito más amplio: el de las relaciones del Estado, con los otros individuos, atendiendo la problemática que invade a la nación. Es ahí donde tiene que actuar.

Esta pérdida de sentido, y el no involucrarse en la vida pública, representan la enajenación. De acuerdo con ello, la enajenación puede ser entendida como la no-identificación con las prácticas, las normas, las leyes, las instituciones que constituyen el aparato público. De esta forma, la enajenación se hace patente cuando los objetivos que tienen las prácticas e instituciones comunes empiezan a parecer impracticables, de modo que las prácticas parecen una parodia de ellos.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴⁹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 210.

Un buen número de prácticas religiosas públicas han sufrido el primero de tales destinos en la historia, han “muerto” para las generaciones siguientes, y aun pueden llegar a parecer irracionales o blasfemas. Hasta el grado de que sigue siendo parte del ritual público hay una difundida enajenación en la sociedad [...]¹⁵⁰

Las prácticas, instituciones, leyes, normas, se vuelven hostiles para los individuos, pasan a ser producto muerto después de haber sido vida plena. Es entonces cuando el individuo ve en aquello que representaba el fruto de su quehacer, un fantasma, un aparato muerto que es insatisfactorio para contener las demandas de los individuos. “Las normas tal como se expresan en las prácticas públicas dejan de contar con nuestra lealtad. Se las considera improcedentes, o se las denuncia como usurpación. Esta es la enajenación.”¹⁵¹ Cuando esto sucede, los individuos se vuelven a otra parte para definir lo que les parece puede constituir su libertad. A veces se vuelven hacia otra sociedad o, quizá, lo que es más importante para Hegel, toman una decisión por sí mismos y definen su identidad como individuos. “Los individuos surgen... cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando reflexionan, es decir, se encierran en sí mismos y se consideran de mayor importancia como individuos con metas individuales.”¹⁵²

Es necesario que el individuo alcance su verdadera identidad, ya que es el vehículo del Espíritu, y si uno de los medios en que se expresa esa identidad es la vida pública, el Estado, entonces es indispensable su reconocimiento con esa experiencia pública, tomando en cuanto que la identidad que tiene que buscar no es una identidad particular, singular; sino una identidad colectiva. Para ello debe

¹⁵⁰ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p.176.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 177.

trascender la enajenación de una identidad privada y sectaria, ya que ésta es la cárcel que no lo vincula completamente con el espíritu.

Ahora bien, es evidente que la magnitud de una comunidad política hace imposible permitir la ingerencia del individuo en todas las decisiones que se deben tomar, pero aún así, siempre podrá hacerse oír; y el aparato representativo funciona de manera tal, que asegura la identidad básica de la voluntad mayoritaria de los individuos, en la voluntad de las autoridades representantes. Si esta identidad deja de producirse, la separación entre los individuos, y la sociedad y el Estado será más profunda.

El conjunto de prácticas e instituciones que integran la vida pública de la sociedad expresan las normas más importantes, más centrales para la identidad de los miembros, de manera que sólo son sostenidos en su identidad por su participación en estas prácticas e instituciones que, a su vez, se perpetúan en su participación.

Por último, hemos de mencionar que con el establecimiento de un Estado racional, Hegel encuentra la síntesis anhelada por los románticos de la libertad radical y de la unidad expresiva. Ya que el Estado racional debe fomentar el expresivismo, seres que se expresen en su cultura, en su sociedad; cuya expresión colectiva esté expresada en las leyes, en la libertad; y cuya expresión particular en su sentir y en su hacer, se vea respaldada por los otros individuos, y no por su ser egoísta.

El Estado racional debe sentar las bases de una libertad radical, esto es, de una libertad moral. Una libertad moral no basada en el subjetivismo, sino en las

¹⁵² *Ibid.*, p. 178.

leyes del Estado, que no son una imposición sino más bien el fruto de la voluntad racional de los individuos. Ahí, la libertad encuentra su reino; ahí anida; ahí, donde los individuos se expresen libremente y se identifiquen con las prácticas y normas de la experiencia pública. En tanto la enajenación estará siempre al asecho en donde los individuos se vuelquen sobre los océanos ínfimos de la pasividad y la indiferencia.

4.3 El problema de la enajenación en Marx

Cuando me planteé el problema de la enajenación en Hegel, sabía de antemano que no iba a encontrar bases sólidas sobre las cuales asentar esta problemática. Esto se debe a que comúnmente, cuando se habla sobre el problema de la enajenación se suele mencionar a Karl Marx, y no a Hegel. Podría decirse que esta problemática está mejor descrita y explicada en el primero, también podría decirse que Marx trata la enajenación en un ámbito muy restringido: en el trabajo. Pero es claro, también, que Marx no podría haber realizado tal estudio si no hubiera tenido el respaldo del eco de la enajenación hegeliana.

A Hegel se le suele imputar que trata el problema de la enajenación en términos abstractos, es decir, que habla de la enajenación del Espíritu como si éste estuviese desligado del quehacer humano, esto ha obstaculizado el problema de la enajenación en el hombre de acuerdo con Hegel. Se habla de que el sujeto de la enajenación es el Espíritu solamente, y no el hombre; de igual forma. Se toma a la enajenación como un asunto espiritual y reviste un carácter abstracto.

Pero como hemos visto en el desarrollo de esta investigación, no es sólo del espíritu, sino también del hombre, de los individuos que pertenecen a una vida pública. En este sentido, Hegel nos habla de un sujeto concreto: el ciudadano, aquél que está inmerso en un Estado. Esto no es un asunto de enajenación espiritual, porque los individuos no son entidades abstractas, sino entidades reales, concretas, que están en la historia, en el tiempo. La enajenación no es subjetiva y abstracta. Si esto fuese así, entonces nadie se daría cuenta de que se está enajenado; nadie se daría cuenta de la enajenación que el individuo sufre en el Estado. Para que haya enajenación es necesaria la existencia de otros sujetos. El individuo solo en el mundo estaría enajenado, pero no podría saberlo, porque es necesario que otros sujetos señalen mi enajenación.

Ahora bien, el eco de la enajenación que más suena en las sociedades modernas es, sin lugar a dudas, la concepción marxista. Por lineamientos que no competen a esta investigación no ahondaré en este tema, pero es indispensable mencionar algunos puntos importantes al respecto. Para Marx, la enajenación se da en el ámbito del trabajo. En los *manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el sujeto de la enajenación es el obrero, y su objetivación reside en los productos del trabajo: “el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor.”¹⁵³

El punto de partida en el análisis de la enajenación marxista es el trabajo mismo. Para este pensador, el trabajo asalariado es idéntico al trabajo alienado en la medida en que produce un poder ajeno (capital) o independiente de él. “El

¹⁵³ Marx, Karl, *manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 75.

obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto.”¹⁵⁴

El trabajo deja de ser una actividad vital y se convierte en sólo un medio de vida, en una mercancía que se vende, alcanza la categoría de algo externo, que se impone al individuo, que le niega. Señala Marx: “el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios.”¹⁵⁵

El mérito de Marx es haber mostrado las condiciones que producen la enajenación en el ámbito del trabajo, cómo es que se enajena el obrero. El de Hegel, por su parte, radica en mostrar cómo se enajenan los individuos en el ámbito de la esfera política. ¿Cuál de los dos es mejor? Me atrevo a decir que ninguna. Las dos son de igual importancia. Son dos modos de enajenación diferentes, Marx la enfoca en el terreno del trabajo, en tanto Hegel en el terreno del Estado. Si queremos decidir cuál de las dos es mejor, resulta absurdo; en tal caso diríamos que el planteamiento de la enajenación hegeliana es mejor porque trata este problema en un terreno más amplio que Marx, en el Estado; en tanto que Marx la aborda en un terreno menor: el trabajo. En el caso de Marx diríamos que es mejor porque describe de una manera minuciosa la problemática de la enajenación en el trabajo, en tanto que Hegel no hace un estudio sistemático de este problema. ¿Cuál es mejor? Ninguna. Las dos son importantes para entender cómo es que esta problemática no es sólo de una sociedad, de una esfera del mundo humano, de una época, de algunos individuos, sino que es una problemática que está por encima de todo tiempo, de toda época, que se

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

manifiesta de diferentes maneras de acuerdo con las condiciones existentes y, que, en última instancia, queda en manos de los hombres su supresión.

Marx es, para Charles Taylor, el heredero, a través de Hegel, de la aspiración expresivista. Una de las corrientes que, junto a la concepción de la libertad radical, se oponen a la idea de una sociedad gobernada por la utilidad, por el egoísmo. Esto es, una sociedad en donde producir es lo más importante. Marx asume la crítica hacia las sociedades utilitarias. A pesar de ello, hemos de advertir que también es el heredero de la Ilustración radical, en el sentido de que el hombre es un moldeador de la naturaleza y de la sociedad; además de la total adversión a la inhumanidad del orden actual. Esta inhumanidad está enfocada en el sentido de que la antigua religión no es la que explota y oprime a los hombres, sino la filosofía atomista y utilitaria de la Ilustración.

Las tesis marxistas que sustentan la aspiración expresivista están ubicadas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Marx parte de la idea de que la transformación de la naturaleza es una autotransformación.¹⁵⁶ El hombre al crear su medio natural se está creando él. “Padece de enajenación porque al principio bajo la sociedad clasista, su trabajo y su producto, la naturaleza transformada... escapa de él, y se convierte en una realidad ajena, con una dinámica propia que se le resiste y opone.”¹⁵⁷ Esta concepción de enajenación está englobada dentro de una estructura expresivista de pensamiento. Esto es, el trabajo del hombre y su producto son su “expresión”, pero pueden representar también su pérdida y su desgarramiento. Y es que lo que produce el hombre representan su autocreación.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁶ Taylor, Charles, *Op. cit.*, p. 269.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 270.

De acuerdo con la tesis expresivista de la autocreación humana, Marx se opone a la sociedad cuya primordial actividad es la posesión. “El afán de la posesión misma corresponde a un mundo enajenado donde las potencias humanas están tan apartadas de los hombres que se pueden transferir y hacer circular como propiedad, sustituto pobre y deformado de la genuina recuperación.”

158

Marx, de acuerdo con Taylor, sigue la línea de síntesis que Hegel y los románticos se planteaban. Para Marx la síntesis puede resolverse con la idea de la radical Ilustración y del expresivismo, síntesis procedente de la idea del espíritu hegeliano al hombre. Para Hegel el espíritu, en su aserción inmediata, pasa a la naturaleza y de ahí al hombre. Éste es la expresión adecuada del espíritu, pero como “experiencia genérica”. Para Marx el hombre es un ser natural, esto es, existe en la naturaleza y seguirá existiendo si mantiene el ritmo que mantienen con la naturaleza. El hombre mantiene la naturaleza convirtiéndola en una expresión de sí mismo, y en este proceso se vuelve apropiadamente hombre.¹⁵⁹

Si los hombres desean mantener un intercambio de un orden superior con la naturaleza, deben reorganizar sus relaciones sociales para ello. Esto significa el dominio de unos hombres y la explotación por parte de otros. Pero la división que marca este hecho no permite que se de una expresión adecuada, ya que el sujeto de la transformación no es el individuo particular sino la especie. De ahí que en las sociedades clasistas no haya un control de su propia expresión, ya que es una sociedad enteramente individualista, y, por tanto, la expresión se les escapa, y toma una dinámica propia. Se enajenan.

¹⁵⁸ *Idem.*

Esta enajenación sólo puede ser superada si los hombres tienen un control suficiente sobre la naturaleza. Así, el hombre genérico volverá a sí mismo en su propia encarnación y entrará en el terreno de la libertad, de su expresión integral. En este sentido, el comunismo representa la abolición de la “autoenajenación humana”. El hombre retorna a sí mismo como ser social, como ser realmente humano.

En el comunismo se superan las divisiones y oposiciones manteniendo presa a la vida y el pensamiento humano. En el comunismo el hombre se crea a sí mismo, en tanto para Hegel la reconciliación se da a través de un reconocimiento del espíritu que es el Estado. En Marx no hay reconciliación, o, si la hay es creada. El hombre es uno con la naturaleza porque es su propia expresión. La transformación de la sociedad humana no tiende hacia un reconocimiento posterior de un orden mayor, sino a la subyugación de la naturaleza a un designio libremente creado por el hombre. Esta es la idea marxista. La diferencia –afirma Taylor- entre Hegel y Marx está en que el primero se enfoca en la contemplación de lo real, en tanto el segundo, en la *praxis*, en la transformación.

Para reconciliar la libertad radical y la naturaleza Hegel desarrolló su concepto de que la libertad, como espíritu, se encontraba en el fundamento de todos. Marx trató de sintetizar la idea de la radical Ilustración y la aspiración expresivista. En efecto, es lo que trató al hablar de comunismo como unión de humanismo y naturalismo.¹⁶⁰ La idea de la expresión llega cuando el hombre domina la naturaleza y puede imprimir en ella su libre designio. Bajo el comunismo los hombres libremente moldean y alteran cualquier disposición social que exista.

¹⁵⁹ *Idem.*

La sociedad comunista es, para Marx, el lugar donde los hombres deciden en unión, las decisiones representan una voluntad general. Marx nos ofrece en su teoría las leyes que gobiernan la sociedad burguesa, capitalista, así como también, el como abolirlos. Afirma que entre el límite revolucionario de dos épocas debe haber un salto, un cambio en las leyes que se aplican a la sociedad. Esto es lo que aporta la teoría de la enajenación. Las prácticas de la sociedad burguesa que, bajo el signo de la enajenación, siguen una dinámica propia, vuelven al control humano contra el comunismo.

A pesar de esta tesis marxista, Taylor sostiene que la visión de Marx del tránsito del Capitalismo al Comunismo es muy estrecha. Afirma que la revolución proletaria aboliría la sociedad burguesa y por tanto sus leyes de operación, y una clase unida de proletarios asumiría el mando. Esto es lo que llama Taylor “libertad sin frenos”.¹⁶¹ No es suficiente con la abolición de la sociedad burguesa para crear el reino de la libertad. La liberación será obra de la espontaneidad de grandes masas del pueblo y no sólo de los obreros.

La síntesis marxista de una ciencia de la Ilustración y de una aspiración expresivista no resulta viable al final. La forma en la que procede Marx por liberar al hombre no es correcta. “Marx, joven o maduro, se aferró a una idea terriblemente irreal de la libertad en que quedaban superadas la opacidad, división, indirección y propósito encontrados en la vida social.”¹⁶² Esta forma de libertad es lo que Hegel llamó “Libertad absoluta”, una libertad sin situación. Es esta pintura de una libertad sin situación la subyacente en la síntesis no viable del

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁶² *Ibid.*, p. 289.

expresivismo y el cientificismo. Es una concepción de libertad estéril y vacía, además de destructiva. En este sentido, la crítica hegeliana a la libertad absoluta no sólo se dirige a los revolucionarios franceses sino también es una crítica anticipada a Marx.

En conclusión, Marx de alguna manera se escapa de la crítica hacia la libertad absoluta puramente autónoma. El hombre está en un constante intercambio con la naturaleza: no conquista la libertad apartándose de ella, tampoco utilizándola, sino transformándola. El hombre desde el comienzo a de crear por sus propias condiciones de libertad. Han de construir el socialismo, desarrollar los requisitos del comunismo. Una vez realizadas las condiciones el concepto de libertad marxista ya no es factible. Ahora hay que mirar hacia otro lado, y es donde la voz hegeliana se escucha con más fuerza.

4.4 El problema de la enajenación en las sociedades actuales

El planteamiento que realiza Hegel respecto a la enajenación es de gran actualidad en las sociedades modernas. Hay una total falta de identificación de los individuos con las prácticas e instituciones que constituyen la vida pública, éstas se vuelven obsoletas, muertas, inservibles; de ahí la falta de participación de los individuos en la esfera pública.

Actualmente hay diversos modos de enajenación: política, religiosa, social, económica, tecnológica, entre otras. El mérito de Hegel es que el tratamiento que le da a este problema y el problema mismo tiene gran actualidad. Es un problema que subyace en la mayoría de las sociedades y que los individuos muchas veces

no son conscientes de ello. “La enajenación del individuo de todo aquello que no afluirá en la prosecución de sus intereses no aflorará necesariamente al plano consciente.”¹⁶³ La enajenación del propio yo no siempre se percibe o se siente como una experiencia inquietante. A menudo, como resultado de su desvinculación, el hombre enajenado logra éxitos; éstos mientras perduran, engendran una especie de entumecimiento que le hace difícil reconocer su propio extrañamiento. Sólo en tiempos de crisis comienza a sentirlo.

Hay algo de pavoroso en la condición del hombre cuando éste se ha convertido en un ser extraño a sí mismo, pero es una fatalidad que moldea las vidas de muchos de nosotros. Para hacernos valer como individuos nos relacionamos con aquellas fases de la realidad que parecen promover el logro de nuestros objetivos, y permanecemos divorciados del resto de ella. Sólo que mientras más impulsemos esta separación, tanto más profunda se volverá la grieta en nosotros mismos.

Ahora bien, las sociedades modernas carecen de una estabilidad en sus aparatos jurídicos, políticos, económicos. Hegel, en este sentido, hizo notables aportes. Mientras que para Hobbes la legitimidad del orden político radica en la conservación de los bienes, para Hegel, empero, radica en el establecimiento de un orden meramente racional. Para Hobbes, su demanda de la legitimidad de un orden político radica en la conservación de sus bienes, pero es una demanda particular; en tanto, para Hegel, su demanda presupone una demanda universal. Esto es, que mientras la demanda de la conservación de los bienes sólo le interesa a un grupo de la sociedad, la demanda del orden racional, legal, que

¹⁶³ Pappenheim, Fritz, *La enajenación del hombre moderno*, Era, México, 1986, p. 22.

garantice la libertad y la igualdad, compete a todos los miembros que pertenecen a ella.

La génesis de la preocupación de Hegel, para darle estructura y orden a las sociedades de su época, radica en la constitución política alemana. Para él, era necesario resolver el problema de la constitución, ya que ahí radicaba el problema esencial para la unificación alemana, para constituir la como un Estado. En este sentido, el establecimiento de las instituciones y prácticas juegan un papel preponderante. Estas instituciones integran la constitución, esto es, “la racionalidad desplegada y realizada, son la base firme del estado, así como de la confianza y devoción de los individuos por él, y las piedras angulares de la libertad pública [...]”¹⁶⁴ En las instituciones está planteada la realización de la libertad particular como base racional y donde se establece la unión en sí de la libertad y de la necesidad.

Así mismo, Hegel señala que las garantías que se reclaman, ya sea para la estabilidad en la sucesión en el trono, ya sea para el poder del soberano en general; para la justicia, para la libertad pública, se aseguran mediante las instituciones. El respaldo que le da Hegel a ese orden racional es a través de las instituciones, ya que éstas son las mediadoras entre los intereses particulares y los universales. Por eso su preocupación porque el individuo se reconozca en ellas, ya que son quienes garantizan la identidad y la libertad.

Tanto la enajenación como la libertad son problemas que Hegel enfocó en el ámbito político y de los cuales las sociedades demandan una respuesta. La respuesta de Hegel es constituir un orden racional tal, que garantice la libertad y la

igualdad a través e las leyes, instituciones, normas. Hegel apela a los individuos para la realización de la libertad, porque a nadie más que a ellos les compete. Ellos tienen que construir su propia libertad, y ésta se da en la constitución de un orden racional que garantice las demandas. Expuestas por los individuos.

Hegel comprendía que hay una cierta indiferencia y apatía por parte de los individuos hacia la cooperación de las actividades de la esfera pública. La vida pública es un aparato muerto en donde las demandas de los individuos no valen nada porque dicho aparato no tiene la capacidad de solucionar los problemas que los individuos demandan. Hegel señala que, a través de la cooperación mutua de los individuos, puede tener un buen funcionamiento una sociedad que aspire a la libertad colectiva.

Para Kant, la libertad tiene un sentido moral, no político. La libertad para éste no está en las sociedades, sino más allá de ellas. Para Hegel, está en las sociedades, en esta idea del reconocimiento con el Estado, me identifico, me siento parte de él y, por tanto, me veo obligado a cooperar para su estabilidad. La enajenación representa el no reconocimiento con dicho orden. No me identifico, me es indiferente y, en consecuencia, no me veo obligado a cooperar para su buen funcionamiento. La enajenación no es igual a esa “actitud crítica” que antes hemos mencionado. Esta actitud crítica significa que el individuo no está de acuerdo con los postulados de la sociedad y que se ve obligado a señalar los errores a los que está sometida dicha sociedad. La enajenación representa un apartarse de la sociedad o tan sólo verla como un medio para la satisfacción de mis fines egoístas.

¹⁶⁴ Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 216.

Hegel buscaba la identidad de las sociedades alemanas, esto a partir de la Constitución, del derecho. En nuestras sociedades modernas hay un vacío, no sólo de identidad, sino también de reconocimiento. Es necesaria la reestructuración de la Constitución política para poder solventar los problemas de nuestras sociedades. Es necesaria la participación ciudadana para el levantamiento del castillo de la libertad. Es necesario crear instituciones y leyes eficaces en nuestras sociedades. Tal era el grito de guerra de Hegel: "Hacer ciudadanos a los individuos". Mientras sigamos sumergidos bajo las nieblas de las sociedades utilitarias, aislados fuera de la sociedad, buscando nuestros intereses egoístas, no lograremos una libertad colectiva. En tanto sigamos viviendo en sociedades utilitarias, en tanto los individuos no luchan por construir el edificio de su libertad, el monstruo de la enajenación saldrá de sus escombros atacando el mundo de los hombres y postulando su aniquilación... y su olvido.

CONCLUSIONES

Las sociedades modernas están impregnadas de un olor a utilitarismo. El mercado es la fuente principal y el motor de las relaciones entre los individuos. Éstos basan su identificación en la capacidad de consumo y de posesión, es decir, “entre más poseas” más posibilidades tienes de realizarte. Esta concepción está basada en los presupuestos económicos que la dinámica social arroja sobre los individuos, esto es, el modelo de sociedad en las condiciones actuales está ceñido bajo el desarrollo de las relaciones de producción y el impulso del mercado. Este modelo de sociedad arroja como resultados, por una parte, un gran auge del sistema de mercado, un gran desarrollo tecnológico, pero por otra, fomenta el egoísmo, el individualismo. Aquí, los individuos *valen* por su capacidad de posesión y de consumo. La sociedad es sólo el medio que les provee la satisfacción de sus necesidades.

El fomento del utilitarismo en las sociedades modernas no se basa solamente en el sistema de mercado, en el aparato económico. En ellas perdura un sistema político, el cual fomenta la apatía y la falta de interés de los individuos hacia la actividad pública. Los modelos del orden político están basados en el paternalismo, en el autoritarismo, en donde el papel que juegan los individuos en la participación política es mínimo, por no decir nulo. Y es que se ha perdido la identidad de ciudadano por parte de los individuos. El ciudadano se reduce a representar a un ser social, a sólo ser un miembro de una sociedad. Pero el ser social no representa el ser ciudadano. Ser ciudadano requiere de una formación

política, de un proceso, en donde los individuos asumen sus responsabilidades y se incorporan a la dinámica política de su sociedad, se sienten miembros porque el orden político del cual son partícipes es producto de ellos. En tanto que las sociedades modernas se rigen bajo un orden político incapaz de encontrar una armonía entre los individuos y la sociedad. En esto se ha convertido el Estado, sus instituciones, sus leyes, en abrir más la brecha entre los individuos y la sociedad, generando con ello unas relaciones sustentadas en el utilitarismo y el individualismo.

Las sociedades actuales, tanto en sus modelos económicos como en sus sistemas políticos, están sosteniendo la escisión entre los individuos y la sociedad. Ahora bien, para establecer una nueva armonía entre estos elementos es necesario encontrar un mediador. Para Hegel el mediador idóneo es el Estado, sus instituciones, sus leyes, sus normas. Estos elementos deben propiciar la generación de un orden político capaz de restaurar la identidad y la participación de los individuos. El Estado debe generar una sociedad en donde, si bien prevalece un sistema de mercado, no debe ser el fin último. El Estado debe garantizar la libertad de los individuos, el cual es el bien último que se persigue. El Estado no debe fomentar el paternalismo ni el autoritarismo, sino la participación ciudadana y el ejercicio de un Estado de Derecho.

El Estado nace como producto de la división económica de la sociedad en clases sociales –poseedores y desposeídos- y la necesidad de los poseedores de sistematizar el orden social existente para la cual se fue desarrollando el aparato administrativo militar y político que es el mismo Estado. Queda claro que el Estado es producto del desarrollo de la sociedad, pero el Estado en la actualidad se

presenta como un órgano imparcial, por encima de los individuos, como algo necesario e imprescindible en la sociedad. Aquí esta la enajenación: el Estado que nació por obra de los hombres, los domina en la actualidad y se presenta como eterno. El hombre está sometido al Estado, ese monstruo absorbente y esclavizante. La fuerza social que lo creo fue la propiedad privada. De lo que resulta, que el dominio necesario del Estado es una enajenación derivada de la propiedad privada de los medios de producción. Ahora bien, si el Estado resultó de la fuerza social de la propiedad privada, no debe ya fundamentarse en ella. Debe fundamentarse en la protección y garantía en la libertad de los individuos, no en su propiedad.

Con esta investigación hemos querido mostrar dos cosas: por un lado, que Hegel es un pensador vigente porque sus planteamientos filosóficos siguen teniendo actualidad, esto es, responden a la problemática subyacente en el mundo actual; por otro, que la enajenación es un problema que se tiene que analizar y atacar, ya que es uno de los males que más están deteriorando la calidad moral y política de los individuos. Esta es, en última instancia, la situación que hemos querido mostrar: los sistemas políticos están preocupados por el impulso y el desarrollo de la economía, de la ciencia, de la tecnología, en detrimento de la calidad moral y política de los individuos.

Al problema de la enajenación se le pueden tratar de diferentes perspectivas; darle un sentido diferente, pero la esencia del problema va a seguir siendo la misma. En nuestro caso, la enajenación ha correspondido con la no-identificación y la falta de participación de los individuos en la experiencia pública. Tomando en cuenta que la enajenación es entendida como aquello que se me

opone, lo que se vuelve contra mí, siendo mi producto. En este sentido, el orden político que es un producto mío se ha vuelto contra mí, ha tal punto que me domina. La enajenación en el ámbito político puede manifestarse de alguna otra manera, con mayor o menor intensidad. Lo que hemos querido mostrar con la enajenación política es que el individuo ya no se siente identificado, no se interesa por la práctica política. Por ello, es necesario la construcción y generación de un Estado, de instituciones y de leyes que busquen instaurar la identidad y la participación de los individuos en la esfera pública.

Vivimos en un mundo y en unas sociedades en donde todo lo que produce el hombre se vuelve contra él. No hay un control eficiente para encauzar la producción humana. Cuando las cosas se nos salen de control y empiezan a tener vida propia, empiezan a dominarnos. Esto sucede con la tecnología, con la política, con la economía, con la religión. El desarrollo de las sociedades conduce a un conflicto interior entre *vida y forma*.¹⁶⁵ El movimiento vital creador de una sociedad tiende a expresarse en leyes, tecnología, en la ciencia, en la religión, en el arte. Aunque el propósito de estas expresiones sea el de complementar y proteger la vida que las engendró, revelan una tendencia inmanente a seguir una dirección y ritmo propios, independientes y separados de las energías vitales que les dieron origen.¹⁶⁶ En el momento de su aparición pueden corresponder a la vida que los creó; pero a medida que comienzan a desplegarse parecen caer, en una obstinada desconexión y aun en un estado de oposición. “Tienden a volverse rígidos, independientes y, en cierta medida impermeables”.¹⁶⁷ De este modo

¹⁶⁵ Gomezjara, A, Francisco, “La enajenación” en *Sociología*, Porrúa, México, 1988, p. 458.

¹⁶⁶ *Ib.*

¹⁶⁷ *Idem.*

tienden a adquirir continuidad e inclusive un carácter de eternidad. “Estos productos de la vida, del hombre, se le vuelven ajenos, se independizan de su creador y llegan a dominarlo. En una palabra, lo enajenan.”¹⁶⁸

La enajenación no se debe entender como una conducta de “desadaptación” del individuo respecto a su medio, sino como una adaptación del hombre al medio social, un medio que le es hostil.¹⁶⁹ En este sentido, los individuos, en el ámbito político, se adaptan a una cierta ideología, a un orden político, que les es hostil. Hegel no pretende que los individuos se adapten a un cierto orden político, sino –por decirlo de algún modo- se desadaptan del orden político que les es hostil. Esto es, que asuman una postura crítica y reflexiva guiada por la racionalidad hacia los asuntos públicos. La identificación de los individuos no debe confundirse con la adaptación. Ésta última supone la sumisión y el ajustarse a un orden político sin una postura reflexiva, consciente. La identificación es el reconocimiento de un orden político asumiendo una postura racional, además que este orden no es hostil, sino que es la expresión y la garantía de la libertad.

La enajenación no representa la adaptación que es el resultado de acomodarse a cierto orden político y a una sociedad por pura utilidad y comodidad. En este sentido, los individuos no se asumen como seres pensantes, racionales, sino que se dejan llevar por la corriente ideológica y política subyacente en las estructuras sociales. Entendiendo que la enajenación no es una conducta de desadaptación sino de adaptación de los individuos respecto a su medio; entendiendo que esta desadaptación va correspondida por una postura

¹⁶⁸ *Idem.*

crítica y reflexiva de los individuos respecto a su medio, parece necesario que en las sociedades modernas haya menos adaptados y más desadaptados para la construcción y reorganización de unas sociedades modernas y de un mundo mejor.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 468.

BIBLIOGRAFÍA

- ASTRADA, Carlos, *Trabajo y Alienación*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- CERRONI, Umberto, *La libertad de los modernos*, Ediciones Martines Roca, Barcelona, 1972.
- CORDUA, Carla, *El mundo ético*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- FROM, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1998.
- GADAMER, J., *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1974.
- GARAUDY, Roger, *Dios ha muerto*, Trad. LLanes, Alfredo, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- _____, *El problema hegeliano*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1968.
- GARCIA BARCELO, Abel, *Hegel y la dialéctica científica de Marx*, ediciones Centro de Estudios, Buenos Aires, 1971.
- GORZ, André, *Historia y enajenación*, FCE, México, 1964.
- HEGEL, G.W.F., *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*, Alianza editorial, Madrid, 1989.
- _____, *Escritos de Juventud*, FCE, Madrid, 1978.
- _____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos, México, 2002.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989.
- HERDER, J. G., *Obra selecta*, Trad. Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1982.
- HERNÁNDEZ VEGA, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad veracruzana, Xalapa, Ver., México.

HOBBS, Thomas, FCE, México, 1987.

KANT, Immanuel, *Critica de la razón práctica*, Trad. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961.

KAUFMANN, Walter, *Hegel*, Trad. Víctor Sánchez de Zavala, Alianza editorial, Madrid, 1972.

LEO STRAUS Y JOSEPH CROSEY (compiladores), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1996.

LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, Barcelona, 1975.

MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las leyes*, Técnos, Madrid, 1987.

PAPPENHEIM, Fritz, *La enajenación del hombre moderno*, Era, Serie popular, México, 1965.

PINKARD, Terry, *Hegel*, Acento, Madrid, 2001.

PRIETO, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983.

POKROUSKY, S. V Y OTROS, *Historia de las ideas políticas*, Trad. Carlos Martín Sánchez, Grijalbo, México, 1966.

QUINTON, Anthony (recopilador), *Filosofía política*, FCE, México, 1967.

ROSENFELD, Denis, *La estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*, Trad. José Barrales Valladares, FCE, México, 1989.

ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

RÚFINO MORÁN, Manuel, "Alienación y proyecto libertario en Marx" en *Perspectivas de Filosofía*, UAM-IZTAPALAPA, México, 1990.

SABINE, George, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994.

SERRANO, Enrique, *Filosofía del conflicto político*, UAM-IZTAPALAPA, México, 2001.

SILVA, Ludovico, *Marx y la alienación*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1981.

TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.

VARCÁRCEL, Amelia, *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988.

XIRAU, Ramón, *Entre ídolos y dioses*, Colegio Nacional, México, 1979.