
Violencia, poder y pobreza en Hegel

Zaida Olvera Granados

Abstract: My aim with this text is to offer an analysis of the concept of violence in Hegel's philosophy. This concept is far from being unambiguous and is not a central topic in Hegel's thought. Nevertheless, although its apparent problematic and secondary role, I believe this concept can help us to tackle two blind spots of Hegel's philosophy: 1) a time previous to the foundation of the State and 2) the postrevolutionary future, that is, the contradictions emerging from modern civil society, which tend to generate potentially violent state of marginalization. While the first includes the problem of the conceptual relation between our concept and the concept of power, the second shows that there is a challenging bound between violence and poverty. Our departing point are several uncomfortable questions such as: Is violence a previous, necessary moment of power? Is the irrational the ground of the rational order of the State? Can violence contribute to the realization of a political, objective order?

Keywords: violence, power, poverty, State, civil society, state of nature, revolution.

1. Introducción

Recuperando una intuición de Marcuse, pienso que las cuestiones materiales e históricas trabajadas en la filosofía del derecho de Hegel atenúan la apariencia abstracta y metafísica de las categorías de su lógica.¹ Por lo anterior, considero que hacer algunos análisis en torno al concepto de violencia [*Gewalt*] desde la historia y el derecho nos permite entender mejor qué significa que la violencia sea, como afirma Hegel en la *Ciencia de la lógica*, apariencia de poder.

El concepto de violencia no es un concepto unívoco² ni es central en su obra, sin embargo, a pesar de su carácter secundario, su análisis, merece la pena pues permite tematizar al menos dos puntos ciegos de la filosofía hegeliana, o dos aspectos límite, o que al menos parecen apuntar a un límite más allá del cual la filosofía hegeliana quizá no puede ver: el pasado remoto previo a la fundación del Estado, y el futuro postrevolucionario.

Los puntos ciegos referidos implican problemáticas que giran en torno tanto al concepto de poder como al concepto de pobreza, entendida ésta como un derivado de la manera en la que se organiza la sociedad civil moderna.

Mi análisis comenzará con la elucidación del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*. Es ahí en donde emergerá la pregunta por la relación que existe entre nuestro concepto y el concepto de poder. La pregunta im-

plica una sospecha: ¿será la violencia un momento necesario del poder?

El análisis continuará revisando el papel de la violencia en el mito de la fundación del Estado y se prolongará hasta la filosofía del derecho, en donde Hegel regresa a una problemática que surge en el análisis de la emergencia del Estado, a saber, el estado de naturaleza. Así, la relación entre violencia, sociedad civil y estado de naturaleza obliga a replantear la pregunta anterior en los siguientes términos: ¿Precede lo irracional al orden racional del Estado como su fundamento? Y también: ¿contribuye la violencia a la realización de un orden más objetivo?

2. Caracterización de la violencia en la *Ciencia de la lógica*³

El concepto de violencia en la obra de Hegel está relacionado con el concepto de poder. La violencia, dice Hegel, es su *apariciencia* [*Erscheinung*]. Esta relación entre ambos conceptos se encuentra referida en la *Doctrina de la Esencia*, en el apartado sobre la *Realidad efectiva* y hacia el final del apartado sobre *Teleología*, en la doctrina del concepto.

Ambos momentos son cruciales pues son la bisagra que hace girar la lógica hacia sus conceptos centrales, a saber, hacia el concepto reconocido en su libertad⁴ y hacia la Idea como concepto viviente.

Por lo anterior considero que los momentos aludidos constituyen un paso lógico esencial. Sin embargo, ¿qué tipo de paso es este? ¿podría el *poder* que le es atribuido al concepto- en tanto que "... un relacionarse con lo diferente sólo como consigo mismo [que Z.O.] en lo diferente ha retornado hasta llegar a sí. [...]"⁵ darse sin que le anteceda una relación caracterizada como violenta o, al contrario, es la violencia determinante para la emergencia del poder libre?

De acuerdo con Hegel, es necesario que la sustancia logre comprenderse como un movimiento autofundante [*Quelle des Hervorbringens aus sich*]⁶ y unitario. Sin embargo, la sustancia guarda en su núcleo una pertinaz tendencia a la escisión. El último avatar en el que esa escisión se manifiesta es en la *aparición* de dos positivities, o sustancias, una activa y una pasiva. La relación entre estas sustancias- que son *la misma*- es llamada "poder aparente" o violencia. Como sustancia pasiva la sustancia sufre *violencia*,⁷ como sustancia activa, o polo de lo universal, la sustancia ejerce violencia. Sólo la última aparece como lo que "presupone". Ese "presuponer" es la actividad negativa. Al haber negatividad Hegel puede afirmar que, de alguna manera, en esta relación ya hay poder,

pues el poder es la negatividad misma. No obstante, ese poder está incompleto porque aquello puesto tendría que poner, a su vez, a lo que lo presupone.

Ejercer violencia es, así, una relación causal (o efectiva) unilateral que carece de la “reflexión negativa en sí”, es decir, del movimiento de regreso que haría de la sustancia activa algo presupuesto por el polo pasivo. Por ello la violencia en la que incurre la positividad del polo universal es llamada por Hegel “negatividad abstracta”,⁸ carente de determinación (pues la sustancia pasiva no puede regresarle su actividad determinante).

Pero a diferencia de la activa, la sustancia pasiva pierde la inmediatez de la sustancia activa y gana, en cambio, determinación *en tanto que es* sustancia pasiva.⁹ Sin embargo, su determinación no hace sino agravar la dicotomía y cristalizar las unilateralidades, de manera que, aun si la sustancia pasiva logra oponerse a la sustancia activa, esto sólo constituiría una razón más para llamar a esta relación, relación de poder aparente, pues es todavía unilateral. Este momento es llamado por Hegel en la Doctrina de la Esencia *Relación recíproca*.

Este movimiento de mutua violencia parecería poder continuarse hasta el infinito. Sin embargo, la exterioridad de los términos logra finalmente subsumirse en la totalidad del concepto¹⁰ todo lo cual ocurre, al parecer, sin fricciones y de manera natural.

En la Doctrina del Concepto esta relación exterior y aparente volverá a emerger cuando el concepto de violencia surja nuevamente como clave de explicación de la teleología externa, o mecánica.¹¹ Ahí se hará explícita una de las particularidades del concepto de violencia hegeliano, que es su identificación con las relaciones instrumentales. La violencia queda enmarcada, así en una lógica de medios y fines.¹² Al ser un movimiento unilateral Hegel concibe la violencia sólo como un poder formal,¹³ *aparente* y dirigido hacia el exterior. [... *Erscheinung der Macht oder die Macht als Äußerliches*].¹⁴

Volvamos a la pregunta inicial: ¿qué significa que las relaciones de violencia precedan a la verdadera relación del concepto consigo mismo?

Tanto el movimiento autofundante del concepto como el movimiento propio de la Idea, que no es otra cosa que el movimiento de la vida entendida como una relación teleológica inmanente, son precedidos, entonces, por movimientos mecánicos (causalidad eficiente). Ello quiere decir que al momento de la unificación le ha precedido un momento de escisión. Pero esa escisión no es cualquiera. La dicotomía que se observa en la Doctrina de la Esencia es una separación en el interior mismo de la sustancia o concepto. Dicha separación no se da entre el concepto y algo otro, exterior a él, sino que representa una escisión necesaria de la unicidad dinámica de contrarios en el concepto. La violencia es el resultado de un poder negativo mal administrado en el sentido de que es sólo la exposición de cada uno de los elementos diferenciados en el concepto, pero mostrados en su indiferencia. El poder aparente es, de este modo, un poder que no sabe subsumir lo diferente y pretende simplemente negarlo.

La violencia de esta relación reside en que la sustancia violenta se apropia de lo otro, y en que la sustancia pasiva, rechaza a su otro. La violencia queda definida entonces como la mutua voluntad de negación de lo otro y la incapacidad de reconocer que para el ejercicio del poder

libre es necesario que ambos extremos de la escisión se determinen. Precisamente, dada su indeterminación, la sustancia activa no permite la reflexión de la sustancia pasiva en ella. La sustancia violenta niega la alteridad de la sustancia pasiva. La alteridad, en el concepto o en el concepto vivo, debe de quedar integrada, no como alteridad transformada en identidad, sino *en tanto que alteridad* reconciliada.

Debe quedar claro que el momento de superación de la violencia no quiere decir para Hegel la desaparición de los polos diferenciados, sino el reconocimiento de su apariencia,¹⁵ es decir, de su existencia. La violencia quedará subsumida y por ello mismo comprendida en el desarrollo del Concepto o de la Idea, pero como *aparición*, como la emergencia de la escisión no reconciliada y no como la verdadera anulación del modo incompleto en el que el concepto se ha relacionado consigo mismo hasta el paso a conceptualidad libre.

Lo anterior, a pesar de implicar una respuesta afirmativa a la pregunta por la necesidad de la violencia para la emergencia del concepto como unificación viva de la diferencia, no nos autoriza a afirmar que la violencia sea una *causa* del verdadero poder de la negatividad reconciliadora de diferencias. Hacer de la violencia una causa del poder significaría precisamente preservar el modelo de análisis que a Hegel le resulta incompatible con la verdadera sustancia que es concepto, a saber, la relación causal. La causalidad no puede tener un poder explicativo filosófico pues las relaciones causales suponen la dicotomía. La violencia es un momento de unilateralidad en el interior mismo de la sustancia.

¿Confirma la filosofía de la historia y la filosofía del derecho el resultado que ha arrojado el análisis del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*?

3. Violencia y fundación del Estado

En la hipótesis de la discontinuidad entre poder y no-poder o en su alternativa, aquella de la continuidad, parece que ninguna clasificación de las sociedades empíricas pueda esclarecernos ni sobre la naturaleza del poder político ni sobre las circunstancias de su advenimiento, y que el enigma persiste en su misterio.

Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, p. 10.

La política racional moderna adopta una narrativa que explica el límite entre lo que es política racional y lo que no lo es, en función de la frontera entre violencia y derecho, haciendo del derecho la base a partir de la cual toda política racional está sustentada.¹⁶

En su breve pero denso escrito *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin sostiene la tesis contraria según la cual la violencia se encuentra, en relación al estado de derecho, en la paradójica situación de ser para el derecho tanto una amenaza como su condición de posibilidad. Benjamin pone en evidencia que el derecho no es sino una violencia institucionalizada, racionalizada. De esto también se sigue que la violencia funda, en permanencia, el Estado moderno.¹⁷ Cabe preguntarse si en Hegel esto no sería también el caso. Hay al menos una razón que obliga la pregunta: la fundación del Estado mediante las acciones del héroe.

3.1. Fundación del Estado

Como afirma Pierre Clastres en la cita en exergo que he escogido para este apartado, la aparición del ejercicio del poder político en las sociedades humanas queda sumida en el misterio.¹⁸ A pesar de lo enigmático del caso, *o precisamente por ello*, Hegel se propuso entender esta aparente diferencia cualitativa entre poder y ausencia de poder, apelando a una narración mítica que explica el paso -o salto- entre un *orden* apolítico y un orden político.¹⁹ La narración a la que acude para explicar este cambio es la del triunfo de Zeus sobre Cronos. Hegel dice:

Cuando sólo el apetito es el que impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro [*Zeit der Unschuld*], en donde no hay aún obras morales. Sólo Zeus, el dios político, de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo; juntamente con las Musas, sólo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.²⁰

Para Hegel, Cronos es el dios que representa la negatividad simple propia del tiempo natural. Es el tiempo del devenir sin *telos* y es un tiempo *violento* en el sentido de que sólo hay destrucción de todo cuanto parece comenzar a emerger, lo que puede ser entendido como negación unilateral de la alteridad, propia de la relación violenta que acabamos de analizar. La violencia de Cronos parece quedar un tanto edulcorada cuando, por un lado, Hegel afirma que el tiempo cronológico representa una “edad de oro”, una edad inocente de la humanidad en donde no hay obras morales, es decir, Estado.²¹ Pero por otro lado, el tiempo de Cronos significa también la prehistoria, que es para Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, equiparable a un iterativo penduleo de destrucción constante o bien a duración sin variación.²² De acuerdo con Hegel, el Estado nace superando la violencia de Cronos mediante la imposición de un orden racional que es instaurado por la acción de un héroe, además de ser la instauración de estrategias de *conservación*, a saber, la escritura de leyes y la narración de gestas.

La temporalidad de Cronos es sustituida por la temporalidad de Zeus, que es el dios político [*politische Gott*], y representa el principio del pensamiento.²³ El orden político de Zeus, que aparecería aquí como la sustancia positiva y universal, es la instauración de la historia de la libertad; pero ésta parecería constituirse también a través de la violencia pues surge de la destrucción de la destrucción, mediante los actos impositivos de los héroes. Además, la aparición del tiempo político no sólo es imposición violenta de un orden que niega la violencia anterior, sino que, así como la manifestación del verdadero poder del concepto no proscribía la violencia, la historia del espíritu es una *guerra* infinita del espíritu contra sí mismo [*Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst*].²⁴

3.2. La figura del héroe

De acuerdo con Christophe Bouton, el personaje del héroe trágico es un individuo de excepción que, a diferencia de

una individualidad desenfadada y *atómicamente* libre, se pone al servicio de intereses universales. Su carácter insólito reside precisamente en ello: en que es capaz de unir su singularidad a los intereses de lo Universal, el Espíritu.²⁵

Bajo la forma de la pasión [*Leidenschaft*] humana (sin la cual *nada de grande se ha logrado en la historia*)²⁶ el héroe logra transformar un orden social, imponiendo la voluntad universal en la historia, contribuyendo a que ésta sea, entre otras cosas (aunque mayoritariamente), un gran matadero [*Schlachtbank*].

Esta figura no hace más que corroborar que las transformaciones en la historia y la aparición de nuevos Estados en donde, como dice Hegel, se posa el *Espíritu del mundo* [*Weltgeist*], tiene que ver con el triunfo de un orden que se diferencia del orden cronológico pues aspira a la construcción de obras éticas,²⁷ aunque dicha construcción represente una imposición. Ello parece indicar que la violencia es necesaria, no sólo como momento de aparición de la escisión o polarización, sino como causa eficiente del poder Estatal. Todo parecería corroborarlo: en un comentario en relación al desarrollo intelectual del propio Hegel, Axel Honneth afirma que Hegel, a diferencia de su periodo jenense, habría empezado a explicar la aparición del Estado apelando a la idea de la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque “sólo en su potencia activa se puede presentir la ‘voluntad absoluta’ del Espíritu, sólo ellas son capaces de obligar a la obediencia social que precede al despliegue del poder estatal [...] Éste es el presupuesto de los grandes hombres: conocer, expresar la voluntad absoluta”.²⁸

De acuerdo también con Claudio Cesa, hay elementos para afirmar que para Hegel la guerra podría ser considerada como un principio que hace surgir pueblos y Estados nuevos.²⁹ Por si no fuera poco, Hegel, en los *Principios de la filosofía del derecho* deja en claro que la “coerción sólo puede ser abolida mediante la coerción”.³⁰ El ejercicio de la coerción sobre una primera coerción es “conforme a derecho”.³¹ La violencia fundadora parecería fungir como una especie de *pharmakon* que, para ser efectivo, necesita ser similar a aquello de lo cual quiere curar. Aquello que atenta contra la libertad y de lo cual el Espíritu debe ser curado, es la naturaleza. La naturaleza es caracterizada por Hegel como “estado de violencia en general”,³² por lo tanto y en virtud del razonamiento analógico, sólo algo similar podría erradicarla.

Tanto el mito de la fundación del Estado como la idea de los hombres históricos contribuiría a confirmar que para Hegel la violencia es fundadora de Estados y estaríamos justificados a afirmar que Hegel sería un precursor de la tesis sobre la paradoja del origen irracional del orden racional. Sin embargo, sostener lo anterior nos llevaría a afirmar que 1) la violencia con la que se ataca la violencia natural es, asimismo, natural, y que 2) lo natural es, entonces, tanto aquello que ha sido vencido como aquello que funda Estados, lo cual es un flagrante contrasentido pues hemos dicho que al reino de la necesidad debe imponerse el reino de la libertad, el reino del dios político, del dios del pensamiento, etc.

Esta situación exige, por tanto, aclaraciones sobre el estatus de la violencia fundadora y sobre los presupuestos en los que la afirmación de que la violencia funda el Estado se sustentaría. Creo que el supuesto que amerita ser

revisado (y neutralizado) es el de la naturalidad de la violencia. Aclarar este punto contribuirá a explicar en qué medida la propuesta de Hegel no implica un salto de género entre un orden irracional, -o lo radicalmente otro- y un orden racional (o entre lo otro de la razón y la razón), ni implica un contrasentido, de la misma forma que aclarará qué hay que entender por la precedencia de la violencia respecto del orden racional de la historia.

3.3. ¿Naturalidad de la violencia?

Influido por un herderianismo profundo, Hegel no puede hablar de ningún tipo de absoluta naturalidad al referirse al ser humano. Ni el llanto de un recién nacido, ni la estulticia humana en general³³ pueden explicarse remitiendo estos fenómenos a la animalidad. Lo que hace el hombre no puede disociarse de la pertenencia de éste a una comunidad humana y, por tanto, de su pertenencia al espíritu. Esto es un primer indicio que nos lleva a afirmar que para Hegel no hay un salto de un estado de naturaleza “salvaje” a un estado de “cultura”. El estado de naturaleza no es otra cosa que lo meramente *en sí* de lo espiritual. Lejos está para Hegel la idea de que en un supuesto “estado natural” el hombre pudiese ser comparado a un animal. Por lo anterior, puede decirse que el paso de la prehistoria a la historia no es un *salto* injustificado de la animalidad hacia la espiritualidad. Por eso afirma: “El espíritu no se desarrolla a partir del animal, ni empieza con el animal. El espíritu empieza con el espíritu”.³⁴

En este sentido, ni el Estado, ni su manifestación objetiva, el derecho, representa un yugo o un freno consensuado ante nuestra licenciosa animalidad o supuesta libertad originaria,³⁵ sino que el propio Estado es libertad en tanto que idea y es, justamente, aquello que unifica lo que, en principio, *aparece o existe* como disgregado (multitud). El poder [*Macht*] que representa el Estado es el poder de unificación del polo de lo múltiple estático y pasivo, que es el conjunto carente de espíritu (de reconocimiento de la alteridad *qua* alteridad). De acuerdo con lo anterior, la violencia previa al Estado no es esa *bellum omnium contra omnes* en la que estarían sumidos los seres humanos antes de ser *humanos*, sino momentos de escisión e incompletud de la libertad objetiva, momentos de espiritualidad que es sólo *en sí*. De lo anterior se sigue que tampoco lo irracional funda lo racional, o que la violencia fundadora es una recaída en el estado de naturaleza.

Ahora, por otro lado, es necesario volver a la cuestión de la necesidad de la violencia y precisar que la violencia que se opone a este momento de espiritualidad *en sí* no es un momento sustancial. Hegel afirmará muy claramente que si bien la violencia está presente en la constitución del Estado -y del derecho-, ésta es sólo un momento contingente de la conformación de lo social. Según Hegel:

La violencia [*Gewalt*] que hay en el fondo de este fenómeno [el de la lucha por el reconocimiento] no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito [*Übergange*] desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo [*Anfang*] fenoménico o exterior de los Estados, no su principio [*Prinzip*] sustancial.³⁶

Con esta importante afirmación Hegel parece estar reproduciendo, al nivel de la historia y del derecho, lo que ya había dicho en la *Ciencia de la lógica* pues como se dijo en la primera sección, la violencia es necesaria en tanto que es la aparición o existencia de un aspecto del poder, a saber, la separación o la multiplicidad disgregada. La violencia es comienzo fenoménico, o lo que ha aparecido, pero no es, bajo ningún aspecto, una especie de condición de posibilidad para la existencia del orden político, porque el orden político no representa un salto cualitativo de un estado natural a un estado espiritual, sino que está siempre supuesto. La única condición de posibilidad del Estado es la espiritualidad, y ésta es poseída por los miembros del género humano.

La solución al problema del estado natural y, en concreto, al iusnaturalismo hobbesiano, se ha encontrado en la cuestión del reconocimiento.³⁷ El reconocimiento sería una operación propia de la especie humana, fundadora de la sociabilidad.³⁸ Esto nos permite concluir que ni la “naturalidad” del tiempo cronológico es una naturaleza no espiritualizada, ni el Estado se opone a la “naturaleza”. A partir de lo anterior es posible afirmar que la coerción sobre la violencia no es, a su vez, violencia, sino la emergencia de un orden racional frente a una racionalidad meramente *en sí*, que garantiza igualdad y realiza la libertad.

El Estado y su aspecto ideal, las leyes, no es un *pharmakon* similar a la violencia contra la cual lucha, sino la manera a través de la cual la libertad objetiva busca instaurarse sobre su otro integrado- que, como acabamos de mostrar, no es un otro opuesto sino sólo contrapuesto de forma aparente. Mientras que la violencia del tiempo de Cronos impedía el efecto recíproco de la sustancia pasiva, al ser tan poderosa la inmediatez de la destrucción que cortaba de raíz cualquier brote de negatividad, el tiempo de Zeus representa la apertura a la interacción entre los polos en los que la sustancia se encuentra escindida.³⁹

Por ello la instauración de la temporalidad política es la continuación de una lucha, pero del espíritu contra sí mismo. Ello no significa otra cosa, ahora lo entendemos, que la interacción de los polos escindidos del espíritu; escisión que parece no haber encontrado una unificación ni siquiera en la sociedad moderna, en donde podemos hablar de la emergencia de los polos diferenciados como polos reconocidos mutuamente en tanto que mutuamente constitutivos y determinantes: Estado y sociedad civil. Esto es, de alguna manera, lo que Hegel entiende por “poder”. Pero lo que en la *Ciencia de la lógica* aparecía como un paso sin fricciones de la causalidad recíproca a la libertad conceptual se revela en la historia, por el contrario, como el gran matadero. Por ello nos preguntamos ¿podríamos asegurar que el Estado moderno de la época de Hegel representa el fin de la violencia? Veamos con más detalle.

3.4. Poder

La historia moderna es leída por Hegel como un progresivo proceso de autonomización de lo social⁴⁰ o de mayor expansión de la objetividad, o racionalidad. Dado que la sociedad se autonomiza, lo político ya no puede entenderse como una esfera que guarda una relación de sumisión con la esfera social o entre la instancia que manda y la

instancia que obedece (violencia), sino como verdadero poder.⁴¹

En efecto, el poder político se da cuando la sociedad civil y Estado se encuentran mutuamente mediados, en donde la sociedad civil está emancipada, en donde hay identidad dentro de lo singular, con lo universal. Esta circunstancia no puede tener lugar sin la participación de una sociedad civil con derechos y obligaciones, es decir, *libre*. Hegel dice al respecto:

El Estado, en tanto que espíritu viviente, sólo está organizado en tanto que un todo, diferenciado en las actividades eficientes particulares, las cuales, proviniendo del concepto de la voluntad racional [...], lo producen permanentemente en tanto que su resultado. La *constitución* es esta articulación del poder estatal [*Staatsmacht*].⁴²

En el Estado hegeliano conforme a la Idea o libertad objetiva no hay violencia propiamente dicha, pues ni siquiera en el castigo se aplica coacción de manera vertical, sino que la justicia se distribuye de manera horizontal.⁴³ En términos concretos esto no quiere decir otra cosa que una manera no sólo recíproca de vivir los ciudadanos y sus leyes, sino una manera dinámica, que crea tejido social vinculante. El patriotismo ciudadano [*politische Gesinnung*] es un concepto que nos ayuda a comprender la idea “materializada” de poder político que Hegel tiene en mente. Consiste, precisamente, en saber que el ciudadano tiene en el Estado su substancia. Un ciudadano patriota no se niega de manera simple por mor del Estado -no se *sacrifica*-, sino que institucionaliza sus intereses.

Todo lo anterior presenta una imagen tersa de las relaciones entre sociedad civil y Estado, así como permite imaginar que el interior mismo de cada uno de los extremos constitutivos de la vida política se encuentra armónicamente organizado.

Sin embargo, la violencia nos alcanza nuevamente en el punto preciso en el que se configura la sociedad civil que, en términos de la libertad objetiva, es el otro en donde el Estado se reflexiona en tanto universal. Por si no fuera poco, y a pesar de que creíamos habernos liberado de los problemas del iusnaturalismo, la sociedad civil es comprendida por Hegel en términos que recuerdan a los del iusnaturalismo hobbesiano, tales como *estado de naturaleza* o *lucha de todos contra todos*. Es, además, el polo en donde se manifestará un grave conflicto que pone en riesgo la tendencia unificante de la historia y del Estado.

3.5. Pobreza

De acuerdo con los análisis del propio Hegel, hay dentro de la sociedad civil moderna varias tensiones que impiden que se hable de una total superación de la violencia imperante en ella. Esas tensiones vuelven aquello que actualizaría la verdadera objetividad o la vida plena del Estado, a saber, el patriotismo universal, difícil, pues dentro de la sociedad civil hay una falla, una grieta, que, de no cerrarse, vaticina el desmoronamiento del edificio estatal... dicha grieta la encarna la pobreza generada en el naciente sistema capitalista.

Hegel afirma en la *Filosofía del derecho* que “... la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado de

todos contra todos”.⁴⁴ Es en ella en donde se resitúa aquel problemático “estado de naturaleza”.⁴⁵

Ya vimos qué significa este tipo de alusiones a un supuesto estado de naturaleza. Sin duda, la descripción de la sociedad civil como un campo de batalla no significa que la sociedad civil carezca de espiritualidad. La sociedad civil, como acabamos de ver, tiene a lo universal como su esencia.⁴⁶ Pero si ello es así, entonces ¿cómo habría de entenderse esta descripción de aquello que es espiritual?

Creo que Hegel reinstaura el estado de naturaleza en la sociedad civil pues es en la sociedad civil en donde la modernidad ha restablecido al individuo, piedra de toque del iusnaturalismo, ahora autónomo. Este sujeto autónomo, miembro de la sociedad civil, participa en ella, como señala Kervégan, de dos maneras contradictorias: así como contribuye a satisfacer las necesidades de los demás, siendo precisamente esto lo que permite la universalización de esta esfera de lo privado, contribuye también, precisamente por lo anterior, a crear desigualdad.⁴⁷ Así, la paradoja de la homogenización jurídica es que propicia la desigualdad económica y social.

Hegel considera que la verdadera libertad objetiva sólo se alcanza con una sociedad civil educada y *lo suficientemente afortunada para acabar con la pobreza*.⁴⁸ Pero la pobreza parece ser el resultado necesario de la manera en la que los miembros de la sociedad civil interactúan, guiados por las leyes de la economía de mercado y el sistema de necesidades que se impone. Kervégan afirma que el tratamiento por parte de Hegel de la cuestión de la pobreza constituye uno de los aspectos más vanguardistas de su filosofía. Sin embargo, como también revela el propio autor, esta problemática representa un aspecto nebuloso de la teoría hegeliana⁴⁹ pues la pobreza podría implicar una explosión del orden estatal⁵⁰ y Hegel parecería estar cruelmente falto de soluciones teóricas para evitarlo. A diferencia de las sociedades estamentales en donde hay una gran cantidad de individuos miserables que no forman parte de la sociedad, la sociedad de la época de Hegel produce un nuevo tipo de pobre: la plebe [*Pöbel*].

La masa o la plebe es un nuevo elemento de la sociedad civil moderna que se diferencia de todos los excluidos de la historia y de la sociedad hasta entonces, por el hecho de que es una clase resultado, como observa muy bien Hegel, de la clase de los industriales. El populacho es un desecho “natural” de la sociedad.⁵¹

Guardémonos, no obstante, de pensar que la pobreza es tematizada aquí por Hegel como una cuestión natural.⁵² Si bien para Hegel la naturaleza es el elemento de la desigualdad,⁵³ para Hegel la pobreza del sistema capitalista no es desigualdad natural. Hegel dice:

No se trata aquí de una necesidad natural (Naturnot). Aquí, lo que se le opone [al pobre Z.O.] como enemigo no es la naturaleza (...) lo que se opone como enemigo es, más bien, una voluntad (...). No se siente dependiente de un destino (Sinn), sino de una voluntad, de un arbitrio, de algo contingente.⁵⁴

Hegel describe cómo el pobre es el desposeído, el excluido de una sociedad opulenta, y rica en garantías individuales. El pobre no posee nada ni disfruta de los nuevos beneficios de la sociedad civil o burguesa. Sabe, además, que su situación no se debe al destino ni a la naturaleza,

sino a una voluntad que lo aplasta y niega. De estas observaciones Hegel detecta un gran peligro para el propio Estado: que la plebe desarrolle sentimientos, por así decir, *ambiguos* en contra de la sociedad moderna.⁵⁵

La relación entre derechos y obligaciones es para Hegel uno de los grandes pilares del edificio político-social de su mundo. Pero si una persona vive de manera tal que sus derechos son negados -incluso sus derechos más elementales- esa persona vive también, de hecho, *sin obligaciones*. Hegel dice:

[...] las obligaciones aparecen en donde hay derechos. El individuo cuyo derecho es inexistente -cuyo derecho existe como arbitrio-, se encuentra como alguien carente de derechos. De ello se deriva que tampoco tenga ninguna obligación.⁵⁶

Esta conclusión está asociada con la manera en la que Hegel concibe la relación de la sociedad civil con el derecho: el derecho no puede "darse" de manera unilateral por parte de una instancia suprema, el Estado. De acuerdo con los análisis hegelianos, el derecho es una institución que se perpetúa, no como "derecho positivo", sino como derecho *vivo*; ¿cómo? mediante las obligaciones que adquirimos al ser sujetos de derecho. Derecho y responsabilidad son dos conceptos que van de la mano.⁵⁷ Sin embargo, si no hay derechos ¿qué tipo de obligaciones se le puede imputar a la persona desamparada? Ninguno ¿qué tipo de poder político puede instanciarse? Ninguno.

El análisis de la pobreza, como se percibe, a pesar de su crudeza y de la indignación que se percibe en el tono con el que Hegel se refiere a ella, no está motivado por un ardiente deseo de justicia social, sino por la evidencia que arroja un cálculo elemental: si no hay derechos el populacho carece de obligaciones y ello puede tener efectos catastróficos para el equilibrio de la vida del Estado. Por ello Hegel urge a que eso se remedie.

En el manuscrito Ringier, Hegel sugiere una solución... Claro que, como suele decirse, *el remedio ha salido más caro que la enfermedad*... La única solución que Hegel parece sugerir es la colonización...⁵⁸ De no organizar la *expatriación* de los pobres hacia colonias en donde otorgar propiedades privadas a estas masas de desprotegidos⁵⁹ lo que ocurriría, parece sospechar Hegel, como consecuencia de este desprendimiento del orden jurídico, es un desorden que asemeja a los escenarios de una guerra civil. El tipo de conflicto interno que podría tener lugar era un escenario en el cual Hegel no parecía confiar como un motor de transformación.

4. Revolución sin revolución

Según Ruda, Rancière y Badiou consideran que esta masa de pobres podría ser una masa provocadora de cambio: lo que podría ejercer violencia contra el Estado (la Sustancia pasiva reaccionando ante la sustancia activa). El Estado, y en particular el Estado liberal capitalista, anidaría en su ser la posibilidad de su derrocamiento.⁶⁰ Pero ¿puede el populacho para Hegel desencadenar una transformación política o, en los términos de la *Ciencia de la lógica*, podría la plebe incidir y determinar a la sustancia activa? ¿no sería esta afectación el resultado de una violencia

que, en términos fenoménicos, tendría todos los visos de una guerra civil?

Sin duda, Hegel abogó por un cambio político y, como es por todos sabido, el *evento* revolucionario en Francia fue acogido por él con total entusiasmo. Como lo hace notar Olivier siguiendo a Benjamin, incluso después del Terror, Hegel, mantiene aún el entusiasmo⁶¹ y en una carta a Schelling, le escribe:

Creo que no hay mejor signo de los tiempos que el hecho de que se considere como tan digna de atención a la Humanidad en sí misma; una prueba de ello es la desaparición del nimbo que rodeaba las cabezas de los opresores y de los dioses de la tierra. Los filósofos demuestran esta dignidad, los pueblos aprenderán a sentirla y ya no solicitarán sus derechos reducidos al polvo, sino que ellos mismos los adoptarán nuevamente y los harán suyos.⁶²

Sin embargo, para cuando Hegel se enfrenta al poderoso contragolpe de la Restauración, su postura parece haber sufrido una transformación importante. El Hegel maduro considera que lo que debe tener lugar es una revolución *desde arriba*, o una *revolución sin revolución*.⁶³ El esfuerzo revolucionario que Hegel parece promover debe reflejarse en sus consecuencias, pero no en su naturaleza. De acuerdo con Marcuse, Hegel despojó al orden racional proveniente de la revolución de sus implicaciones revolucionarias, alineándose, paradójicamente, a una postura propia de Hobbes, para quien el Estado debe prevenir los horrores de la guerra civil.⁶⁴ Sin embargo, la narración de Marcuse pone en evidencia todas las amenazas al orden civil que existieron tras la derrota definitiva de Napoleón, todos los "demonios" irracionales que amenazaban con emerger o que ya estaban emergiendo, poniendo en riesgo el cumplimiento de las reformas progresistas:⁶⁵ un exacerbado antisemitismo, anticatolicismo, xenofobia, exaltación de la guerra como un evento natural y necesario,⁶⁶ etc.

Podríamos pensar que, dada la atmósfera cargada de la restauración, la violencia revolucionaria no es la vía por la que el filósofo se habría decantado, proponiéndola como un motor de cambio político, pero no sólo porque para Hegel la violencia se encuentra vinculada, recordémoslo, a la dimensión natural de la sociedad, entendido éste como el medio en donde prima el interés privado, sino también porque un estado de violencia interna destruiría, parece pensar Hegel, lo logrado hasta entonces.

Así, en lo que respecta a una revolución social incluyente, Hegel parece descartar que haya beneficios. Más difícil es entonces que la violencia generada en la esfera de la plebe pudiese tener efectos políticos, por no hablar de efectos transformadores. Así, a la pregunta de si podría el populacho constituir aquello que Canetti llama "masa de inversión"⁶⁷ tendríamos que responder negativamente. Lo que Canetti llama "masa de inversión" sería, en términos hegelianos, equivalente a la sustancia pasiva determinada como pasiva en relación a la sustancia activa. Pero la plebe es un elemento de la sustancia pasiva que parece escapar a la influencia de la sustancia activa pues ni siquiera es determinada por ella (no tiene derechos ni obligaciones). De esta manera, ni siquiera podría hablarse de efecto recíproco.

Con el análisis de la pobreza, Hegel revela que existen tensiones dentro de la sociedad civil que parece que no pueden ser resueltas ni por la propia sociedad civil, que, a pesar de ser próspera, no se le ve dispuesta a una distribución más equitativa de la riqueza;⁶⁸ ni por el Estado, cuyas corporaciones no parecen poder integrar a ciudadanos desposeídos. Ninguno de los dos actores ataca el corazón del problema de la emergencia de la pobreza. Si bien es verdad que puede hablarse de la “necesidad” de la violencia como una situación vivida previa a la instauración de un orden político nuevo, como ha sido el caso de la propia Revolución francesa, parece que en la historia dicha necesidad se revela como una necesidad retrospectiva. *Así ha sido*. Si bien no sería falso afirmar que a todo orden racional le ha precedido un orden violento (como sugiere el mito de la formación del Estado); lo opuesto no es verdad. La violencia no es un elemento constitutivo, o, como dice Hegel, sustancial.

Las preguntas que se plantearon al inicio de este trabajo pueden ser ahora contestadas mediante un no. La violencia del “estado natural” en la filosofía de la historia, la violencia encarnada en la lucha por el reconocimiento en donde la sociedad civil moderna está implicada, o la violencia revolucionaria, no son para Hegel momentos necesarios cuyo acontecer hubiera dado origen al orden racional. Si bien han propiciado órdenes racionales, ello no es equiparable a afirmar, como Hegel ha dejado en claro en relación a la lucha por el reconocimiento, que la violencia sea su fundamento. La violencia no es, en ningún caso, una garantía de que el cambio que genere produzca una determinación vinculante de la sustancia activa.

La violencia sin fin de nuestra época es la prueba de que el populacho permanece desarraigado de la esfera vinculante del Estado, es por eso que su violencia no ejerce un efecto recíproco sobre la sustancia activa (nada cambia a pesar de esa violencia y de la velada exigencia que en sí misma representa), y es por ello que los tiempos violentos en los que estamos sumergidos marcan, parece, una especie de muerte del tiempo político. Urge, sin duda, la instauración del tiempo político, urge, entonces, la garantía de la equidad en cuanto al disfrute de derechos. Hegel creyó -quizá esta fue su única ingenuidad- que ello sería posible con una revolución *desde arriba*.

5. Conclusiones

Ese “arriba” no hace referencia únicamente a las altas esferas de la política, sino a aquello que Kervégan llama una instancia meta-ética y meta-objetiva, que no es otra que el espíritu absoluto... la unificación por venir.⁶⁹ Marcuse afirma, a su vez, que incluso la más empática deificación del Estado no podrá cancelar la definitiva subordinación de lo objetivo al espíritu absoluto, de lo político a la verdad filosófica.⁷⁰ En este orden de ideas, lo que Honneth llama “la carga escatológica de la idea de revolución”⁷¹ no es algo que estaría completamente ausente de la filosofía hegeliana... Pero si hacemos caso de la metáfora de la rosa en la cruz del presente, sólo podemos constatar que la remisión a otro tiempo, o a otra instancia, es infructífera para la filosofía, pues ello no permite aprehender el tiempo en conceptos.

Mito y utopía, las grandes tentaciones de la política, no son para Hegel catalizadores de la acción política, sino el comienzo de una reflexión que escoge lo racional, antes de apelar a la pasión individual que no obedece a ningún espíritu del mundo sino a los intereses privados. La fundación del Estado y el destino del Estado, o el *comienzo* de la racionalidad y su destino, se han revelado como temáticas límite no por apuntar hacia afuera de la racionalidad, sino por marcar la otredad inherente a la racionalidad.

Sin embargo, a diferencia de la filosofía de la historia, que ha sabido *pensar* la otredad de la racionalidad, como racionalidad *en sí*, integrándola progresivamente en el relato de la libertad objetiva; la filosofía del derecho se revela como incapacitada para pensar esa extraña otredad de la racionalidad moderna; una otredad creada por ella misma, que permanece excluida por la propia naturaleza del pensamiento. La pobreza se revela, así, como el límite de la racionalidad política y como un gran punto de interrogación, un límite que, en su condición fronteriza, no cesa de producir una violencia que sólo da frutos malogrados. El futuro de Hegel, nuestro presente, refleja de manera descarnada una paradoja de la historia y de la filosofía: Zeus ha vuelto a engendrar a Cronos: la multitud desarraigada devora sin piedad la propia institución de la que es hija.

Notas

¹ H. Marcuse, *Reason and revolution*, Routledge & Kegan, Paul, London, 1955. p. 178- 184.

² Hegel utiliza el concepto de *Gewalt* en diversos contextos y éstos determinan, las más de las veces, que este concepto no sea vertido al español inmediatamente como violencia sino como “poder” (en el contexto de la división de poderes), como “coerción” (en el contexto jurídico) o como fuerza. Aquí partiré de la definición del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*, de donde intentaré extraer algunas de sus notas características, y comprenderé algunos aspectos de la filosofía de la historia y del derecho a partir de dicha caracterización. La *Gewalt* comprendida en la primera acepción aquí especificada no me interesa, pero la segunda y la tercera sí.

³ Esta pregunta surge de un análisis previo dedicado a la relación entre el concepto de violencia y el de poder en la *Ciencia de la Lógica*. Remito a ese escrito para un análisis más pormenorizado de las relaciones lógicas entre violencia y poder. Cf. Z. Olvera, “Políticas de la sustancia, políticas del concepto. Una distinción importante entre poder, violencia y fuerza en la ciencia de la lógica de Hegel” en Gerena, Romero, Cruz (eds), *Poder, violencia y Estado. Discusiones filosóficas sobre los espacios de conflicto*. Buenos Aires, Biblos, 2020. pp. 149-176.

⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Eva Moldenhauer et al (ed.), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 6. p. 277. A partir de aquí citado W6.

⁵ W6, p. 277 (indico la siguiente traducción en español: *Ciencia de la lógica*, Traducción y notas de F. Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 154. Citado a partir de aquí CL).

⁶ W.6, p. 224.

⁷ W 6, p. 235.

⁸ W6, p. 420.

⁹ W 6, 235, CL, p. 634.

¹⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*. Traducción J-P. Labarrière y G. Jarczyk, Aubier, Paris, 1976. Nota 119, p. 294.

¹¹ Duque traduce *Gewalt* por coerción en este contexto. CL, p. 303. W6, p. 452.

¹² Cf. W6, 420-21. Para un análisis exhaustivo de esta sección en relación a la violencia instrumental ver también R. Zambrana, (2014) “Logics of Power, Logics of Violence (According to Hegel)”, *The New Centennial Review*, Vol. 14, No. 2, Law and Violence, pp. 11-28.

¹³ Cf. CL, p. 622, W6, p. 220, 221.

¹⁴ W6, p. 235.

¹⁵ La apariencia es revelada como un momento importante, pues es la manera en la que la existencia esencialmente es. Algo que caracteriza a

la existencia es su estar escindida. Por ello la apariencia es considerada como “la cosa en tanto que *mediación* negativa consigo misma; la diferencia que contiene [se expresa] en materias aisladas, que son contradictorias en la medida en que permanecen en tanto inmediatas y asimismo son solo autosuficiencias extrañadas mutuamente.” W6, p. 149.

¹⁶ A. Honneth, *Patologías de la razón, historia y actualidad de la teoría crítica*, trad. G. Mársico, Katz, Madrid, 2009, p. 107.

¹⁷ W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Sprache und Geschichte*. Reclam, Stuttgart, 2010, p. 107, 116.

¹⁸ O al menos no serán las sociedades sin Estado contemporáneas las que podrían explicarnos ese paso pues, como lo demuestra el propio Clastres, éstas siguen siendo tan alérgicas a la posibilidad de un Estado que lo han rehuido a pesar de estar cerca de su configuración- al contar con los elementos que, según antropólogos políticos sostienen, son los elementos básicos para formarlos: una población suficientemente numerosa, sistemas de riego, comercio, etc.). Según Clastres, las sociedades sin Estado huyen del UNO como se huye de un ser maléfico. Cf. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, trad. A. Pizarro, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978. p. 189 y ss. Sobre el milenarismo de las tribus tupi-guaraníes.

¹⁹ Resulta sintomático que para explicar la historia racional, diferenciada de la historia mítica, Hegel recurra, él mismo, a figuras mitológicas.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia universal*, Traducción José Gaos, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 180. Traducción ligeramente modificada. El pasaje que cito de la traducción de Gaos es un pasaje que traduce de manera un tanto aproximativa lo dicho por Hegel en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* del año 1822-1823. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822-1823*, Nachschriften von K. G. J. von Griesheim, H. G. Hoto, F. C. H. V. von Kehler, Editado por K. H. Ilting *et al.*, Tomo 12, Felix Meiner, Hamburg, 1996, p. 48-49. A partir de aquí citado *Vorlesungen* 12.

²¹ En el gran lote de lugares que no han sido tocados por el Espíritu Hegel incluye a África y a América- sobre todo América del Sur. Pero en lo que respecta a América, Hegel ignora (entre muchísimas y muy importantes cosas), la teoría sobre los Estados prístinos. De acuerdo con Lewellen, dos de los 7 Estados prístinos se encontraban en el continente americano: el Olmeca-Teotihuacano, y el Inca. Cf. T. C. Lewellen, *Political Anthropology*, Praeger, Westport, 2003, p. 45-47. Hegel dejó fuera a estos Estados de su gran narración de la Historia Mundial. Preciso que esta aclaración tiene fines meramente ilustrativos de la ignorancia de Hegel. Esta ignorancia reaparece en la ominosa solución que Hegel ofrecerá a los problemas de la sociedad europea de su época: el colonialismo.

²² Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, E. Moldenhauer *et al.* (eds.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, Werke in Zwanzig Bände, Werke 12, p. 76. De ahora en adelante, W12.

²³ *Vorlesungen* 12, p. 48-49.

²⁴ W12, 76.

²⁵ C. Bouton (1999), “La tragédie de l’histoire. Hegel et l’idée d’histoire mondiale” en *Romantisme*, 104 (2), pp.7-17, en particular pp. 15-17.

²⁶ W 12, 38.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. E. Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, §93 y §349. Citado a partir de aquí FD.

²⁸ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. M. Ballesteros, Crítica, Barcelona, 1997, p.78.

²⁹ Cf. C. Cesa, “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra” en *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Gabriel Amengual (ed), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 323- 324. Pero en el fondo, Cesa parece estar en desacuerdo con esta teoría pues, como también pone en evidencia, hay elementos que demuestran que las guerras, en particular las guerras romanas de conquista, no representaban para Hegel la imposición de un orden racional sino puro saqueo y destrucción, y tenían por guía el egoísmo y la falta de respeto por la *sacra* de los pueblos conquistados. Para Hegel, recuerda Cesa, los conquistadores romanos no tienen la intención de instaurar un orden ético. *Ibidem*. p. 336. La tesis de la guerra como origen del Estado ha sido discutida en la antropología política. Lewellen, reconoce que existen tesis para las cuales la guerra es tomada por un factor determinante para el desarrollo de algunos Estados. Sin embargo, a ella contraponen el importante contraargumento de que la guerra, en lugar de permitir el nacimiento del Estado, lo impediría, porque disemina a la población, el cual es un factor fundamental para poder hablar de la constitución de un Estado. Cf. T.C. Lewellen, *Political anthropology*, op. cit. p. 49.

³⁰ Hegel afirma lo anterior en el contexto del análisis sobre el crimen y el castigo, pero me parece que su principio podría ser válido en relación

a la historia, aunque no estemos hablando de ninguna infracción contractual pues Hegel afirma en el comentario a ese párrafo que la coerción se puede ejercer no sólo en contra de quien rompe un contrato sino en contra del “salvajismo y de la grosería”. Más aun, afirma que la voluntad natural, es decir, sin la relación con un Estado, constituye ya de por sí, una violencia. La libertad, dice Hegel, “debe ser protegida contra voluntades *incultas*” FD §93.

³¹ FD §93.

³² FD §93.

³³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* III, E. Moldenhauer *et al.* (eds.), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, Werke in Zwanzig Bände, §396. Citado a partir de aquí W10.

³⁴ *Vorlesungen* 12, p. 35.

³⁵ Cf. FD §30.

³⁶ W 10 § 433.

³⁷ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, op. cit. p. 55-56.

³⁸ El tema del reconocimiento como un elemento ‘natural’ ha llevado a Italo Testa a afirmar que hay una especie de naturalismo en Hegel. Cf. I. Testa, (2012) “How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel’s Jena Writings”, *Critical Horizons*, 13:2, 176-196. Esta es, quizá, una tesis defendible en el periodo jenense, pero creo que su validez no puede ser extendida a la totalidad de la obra de Hegel.

³⁹ Agradezco profundamente al Dr. Javier Balladares por haberme sugerido esta vía de interpretación y por las sugerencias generales para este texto.

⁴⁰ Cf. J-F. Kervégan, *L’Effectif et le rationnel. Hegel et l’Esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007, p. 259.

⁴¹ De acuerdo con Kervégan, la representación- que no es un término utilizado directamente por Hegel, pero cuyo sentido puede encontrarse en su filosofía -articula para Hegel la idea de una relación mediada entre el Estado y la sociedad civil. Es este concepto, de hecho, el que parece dar cuenta del avance de una sociedad hacia la libertad objetiva, pues es una figura mediadora que permite un primer paso de unificación de lo amorfo y diverso- a saber, la multitud- para volverlo un pueblo unificado. Sólo mediante la representación la multitud políticamente amorfa adquiere racionalidad y presencia política. Más adelante Kervégan precisa las razones por las cuales Hegel prefiere la representación parlamentaria y no el voto universal: los intereses individuales en una economía capitalista provocan atomización. La atomización de intereses disgrega o desvincula rápidamente el interés de lo común y el interés particular. El parlamento debe funcionar como un estado intermedio entre el interés común y el interés particular del nuevo burgués capitalista. Esta es la postura que sustenta el rechazo por parte de Hegel a la *Reformbill* inglesa. Cf. J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, op. cit. p. 272 y 275.

⁴² W10, § 539.

⁴³ DF §218. Kervégan afirma que la autoridad jurídica, o la administración del derecho recae en la sociedad civil, pues incluso si existe una legislación enmarcada en la estructura de la institución estatal, es la sociedad la que debe encargarse de sus litigios. Cf. G.W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Edición crítica y traducción de J-F. Kervégan, PUF, Paris, 2016 (segunda edición), especialmente Estudio introductorio de la traducción, p. 97.

⁴⁴ Cf. FD, Observación §289, p. 349.

⁴⁵ Cf. FD, Observación del §200, p. 264.

⁴⁶ El Estado está presente en la sociedad mediante las corporaciones (instituciones) y la policía.

⁴⁷ Cf. *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. p. 403.

⁴⁸ Cf. FD §245.

⁴⁹ Cf. J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, op. cit. p. 390 La pobreza es una “patología” necesaria de la sociedad civil, que ella debe aprender a tratar. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, ed. cit. Nota 1, p. 405.

⁵⁰ J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, p. 232.

⁵¹ Cf. F. Ruda, *Hegel’s Rabble. An investigation into Hegel’s philosophy of right*, Continuum, Nueva York, 2011, p. 35.

⁵² FD. §244 y 245 y G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, Editado por E. Angehrn, *et al.*, Tomo 14, Felix Meiner, Hamburg, 2000, p. 144. Las traducciones de este manuscrito son nuestras. Citado a partir de aquí *Vorlesungen* 14.

⁵³ FD. §200.

⁵⁴ *Vorlesungen* 14, p. 146.

⁵⁵ *Vorlesungen* 14, p. 146.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Esta es una de las razones por las cuales para Hegel, contrariamente a Weber o a Benjamin, el derecho no constituye una superestructura ideológica violenta que somete a los ciudadanos, sino que es un medio de

vinculación social a través del cual se *hace* comunidad. Kervégan piensa que esta postura de Hegel es un elemento importante que las filosofías de la normatividad contemporáneas deberían tomar en cuenta ya que, sin negar la diferencia de naturaleza de la normatividad ética y de la normatividad jurídica, en Hegel ambas interactúan productivamente, no en oposición. Cf. J-F. Kervégan, (2016) “La rationalité normative: impulsions hégéliennes”, *Raisons politiques*, no. 61. pp.69-85.

⁵⁸ *Vorlesungen* 14, p. 147. Aquí vuelve a emerger uno de los problemas que América tiene con Hegel, y que Hegel tiene con América. No me detendré en esta cuestión pero quisiera hacer notar que el tipo de violencia que impera en América – por no hablar de una gran parte del continente africano- no está desligado de la larga historia de desconocimiento de los derechos sociales de sus habitantes y ese desconocimiento está asociado, de múltiples y complejas maneras, a la colonización. La pobreza que generó no ya sólo el capitalismo emergente sino el colonialismo moderno, ha tenido y tiene efectos de una violencia tal, que aquí no podemos sino darle la razón a Hegel respecto de sus presentimientos: es necesario remediar la desigualdad jurídica entre los miembros de una sociedad, pues de lo contrario la obligación de respetar el derecho es nula.

⁵⁹ Lo que, de hecho, ya estaba ocurriendo y ocurrió con mayor auge en las décadas siguientes, a saber, una migración masiva de alemanes hacia las Américas.

⁶⁰ F. Ruda, *Hegels Rabble*, op. cit. p. 33.

⁶¹ P.A. Olivier (2014), “Hegel et la révolution française” en A. Baillet, A. Yuva (eds), *Figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction* (1780-1848), Septentrion, Lille, p.189.

⁶² Carta enviada desde Berna en abril de 1795 en *Correspondencia completa. Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Traducción H. Ochoa y R.Gutiérrez, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011.

⁶³ J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 274.

⁶⁴ Marcuse, dice “He holds up the revolutionary terror of 1793 as brutal warning that the existing order must be protected with all available means. The princes ought to know 'as a result of the experiences of the past twenty-five years, the dangers and horrors connected with the establishment of new constitutions, and with the criterion of a reality that conforms to thought.' Hegel generally praised the endeavor to fashion reality in accordance with thought. This was man's highest privilege and the sole way to materialize the truth. But when such an attempt threatened the very society that originally hailed this as man's privilege, Hegel preferred to maintain the prevailing order under all circumstances.” *Reason and Revolution*, p. 177.

⁶⁵ Como se sabe, Hegel esperaba de Prusia el cumplimiento y establecimiento de las reformas postnapoleónicas. T. Pinkard, *Hegel, a biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 418; J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 240.

⁶⁶ Cesa describe el discurso romántico de exaltación de la guerra promovido por F. Schlegel, una postura frente a la cual Hegel reaccionó, rechazándola. Cesa afirma: “Pues bien, Hegel no tiene la más mínima simpatía por este tipo de empeño en el cual justamente el individuo pone en juego aquello que como particular más podría importarle. Para convencernos bastará con tener presente el juicio que, en la Constitución de Alemania, formulara él sobre los efectos políticos de la Reforma que «dividió para siempre» las poblaciones germánicas. Más que servir de prelude a la nueva ideología de Estado nacional, él parece retornar, o continuar, la tradición política de un cierto tipo de ilustración que deseaba la tolerancia...” C. Cesa, “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra” p. 329.

⁶⁷ E. Canetti, *Masse et puissance*, traducción R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 58 y ss. Para Canetti la “masa de inversión” designa al conjunto de ciudadanos unidos en masa que, a diferencia de las jaurías o de las masas inducidas por líderes carismáticos, es capaz o amenaza, con rebelarse contra su opresor.

⁶⁸ FD § 265.

⁶⁹ Cf. J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 235- 392.

⁷⁰ Cf. H. Marcuse, *Reason and Revolution*, op. cit. p. 178.

⁷¹ Cf. A. Honneth, *Patologías de la razón*, op. cit. p. 107.