

Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 15



ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LA FILOSOFÍA Y SUS CONSECUENCIAS

Denis Rosenfield
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Hablar de la actualidad de la filosofía de Hegel en relación con el mundo contemporáneo y, más específicamente, de su validez en América Latina exige una interfaz entre filosofía y vida pública. Evidentemente, discutiré en este trabajo aquello que mejor conozco: el caso de la política brasileña, en la que estoy inserto como articulista de los principales diarios y revistas de Brasil. Para tal fin, el trabajo se ocupa de algunas formulaciones de la filosofía de Hegel, tomadas de la *Filosofía del derecho*, de la *Filosofía de la historia* y de la *Fenomenología del espíritu*, que, a mi entender, conservan plena validez. Es por eso que se las denomina, en este texto, principios. Trascienden, en ese sentido, la época de su enunciación y poseen una dimensión transhistórica.

Observación preliminar

Comencemos con una observación preliminar. Antoine Arnauld, célebre filósofo y teólogo francés del siglo XVII, también conocido como interlocutor de Descartes en las *Objeciones a las Meditaciones metafísicas* y como correspondiente de Leibniz mediante la *Correspondencia con Arnauld* sobre el *Discurso de metafísica*, escribió una importante obra teológica, acaso la mayor de dicho siglo, denominada *Sobre la frecuente comunión*.¹ En ella, los problemas del tiempo y de la validez atemporal de los principios son planteados con bastante agudeza.

Al discurrir sobre los principios y dogmas de la religión católica, Arnauld observa que tales principios, dada su atemporalidad, continúan siendo válidos para todas las épocas, por lo que no puede ni debe haber ninguna tergiversación sobre su aplicación. Si los hombres de una determinada época son débiles, incapaces de seguirlos, el problema no reside en los principios y dogmas, sino en esa debilidad e incapacidad. Los católicos deberían hacer todo un esfuerzo de elevación, de verdadera adhesión subjetiva a tales dogmas y principios. Si estos fueran rebajados, acomodados históricamente, su propia validez se vería comprometida.

Con esto queremos mostrar, *mutatis mutandis*, que determinados conceptos y principios de la filosofía hegeliana pueden seguir siendo válidos en tanto claves de lectura del mundo contemporáneo, sin que de ahí se deduzca que deban acomodarse a cualquier cambio social e histórico. Vivimos en una época caracterizada por el

1. A. Arnauld, *De la fréquente communion*, París: Antoine Vitry, 1643.

afán de lo nuevo, en la que cualquier novedad se identifica con «progreso», a partir de lo que se establece la pseudodistinción entre «conservadores» y «progresistas».

Nada más engañoso, pues si eso fuera cierto deberíamos reconocer que lo último en el orden del tiempo sería equiparado a lo último en el orden del concepto. Enterraríamos la central diferencia hegeliana entre historia conceptual e historia factual o empírica. Tal vez las reconfiguraciones de la época actual en términos de familia, sociedad civil burguesa y Estado sean más un síntoma de un profundo mal-estar que una supuesta prueba de la pérdida de validez de la filosofía hegeliana. Debería tener lugar aquí una elevación al concepto y no su rebajamiento a novedades empíricas.

Principio de la reclusión

El principio de la reclusión se refiere al tratamiento que Hegel otorga al concepto de familia. Se trata de una parte de la *Filosofía del derecho*² que es objeto de muchas críticas, como si ella estuviese definitivamente superada históricamente. Pero lo que menos se advierte es el hecho de que la familia es una raíz del Estado, cuyo modo de existencia es autónomo en relación con el propio Estado. Es decir, no le atañe al Estado interferir en la vida familiar, esta mantiene su plena autonomía e independencia con relación a aquel. La relación marido/esposa, padres/hijos y la gestión patrimonial incumben al hombre y a la mujer en sus respectivas funciones.

En tal sentido, podría decirse que Hegel recupera aquí uno de los principios del liberalismo, tan bien formulado en la vida política inglesa del siglo XVII, según el cual la soberanía del Estado cesa en el umbral de la casa, esto es, ante la familia. No le corresponde al Estado ningún derecho de injerencia en una instancia que escapa a su control. La familia tiene su propia noción de bien, elaborada por los padres y por la tradición, que se sustrae de cualquier determinación estatal. Actualmente estamos tan acostumbrados a la injerencia del Estado en la vida familiar que corremos el riesgo de perder una dimensión esencial de las libertades. Ahí no rige la democracia, por ejemplo, sino la jerarquía. Un padre o una madre no preguntarán a sus hijos si han de ir o no al médico en caso de necesidad, ni estos podrán escoger entre vacunarse o no hacerlo.

Ejemplos

Quisiera aquí resaltar que la vida contemporánea, en general, se caracteriza por una progresiva interferencia del Estado en la familia, como si a este le incumbiese reglamentar la relación entre padres e hijos o la educación, tan solo para dar aquí dos ejemplos. En Brasil fue promulgada una ley que prohíbe a los padres dar palmadas a sus hijos. Esto significa que el Estado detenta el monopolio de la noción de bien y puede legalmente imponérsela a los padres. La relación entre padres e hijos queda subordinada a un tercer elemento, el estatal, que se arroga la función de reglamentar tal relación. Los padres no sabrían lo que es mejor para sus hijos, pero el Estado sí.

2. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7.

Por otro lado, los padres que quisieran ocuparse de la educación de sus hijos y no los envíen a la escuela, aunque sí a que den un examen de ingreso a la universidad, no podrían hacerlo, pues hay una prohibición legal para ello y los padres podrían recibir una multa. ¿Cuál sería el problema si un grupo de padres se organizara para la educación conjunta de sus hijos, contratando profesores en casa? ¿No podríamos considerar tal tipo de educación objeto de libre elección? Obsérvese que en Hegel la educación se sitúa dentro de la esfera de la familia y no del Estado, salvo en el caso de huérfanos o de niños desamparados.

Principio de la privacidad

El concepto hegeliano de familia nos permite, también, otro acercamiento a lo que ahí ocurre, en contraste con lo que sucede en las esferas social, administrativa y política. Sabemos que la opinión pública es un concepto elaborado por Hegel que incide en la sociedad civil burguesa y que es un instrumento clave de la participación cívica que llega a influir decisivamente en su proceso de constitución y de concretización. Es hacia ahí que se dirigen los reflectores de la vida pública, sin que esto repercuta en la esfera familiar:

En tal sentido, pienso que se puede decir que Hegel antecede a Hannah Arendt cuando ella elabora la distinción entre la vida privada y la vida pública, siendo esta última la vida del ver y ser visto, en que los ciudadanos confrontan opiniones e ideas gracias, por cierto, a la libertad de prensa y de pensamiento. Aquí los ciudadanos aparecen unos a otros creando las propias condiciones de las participaciones administrativa y política. La diferencia es nítida con la esfera de la familia que, en esta perspectiva, puede ser considerada como la de la privacidad no contaminada por la iluminación pública. La privacidad es una forma de la reclusión de lo privado.

Ejemplo

Piénsese en la progresiva injerencia de lo público en la vida privada en el mundo contemporáneo. En algunos países, como Brasil y Francia, por ejemplo, la vida privada, sobre todo la amorosa y sexual, no forma parte de la vida pública. Lo que la persona hace en esta esfera es de su responsabilidad individual, no irradiándose en la vida pública, la cual no posee parámetros sobre la esfera privada ni tiene injerencia en ella. En otros países, como en los Estados Unidos, la vida sexual y amorosa, principalmente de los políticos, es un asunto de orden público, por ello pueden apreciarse casos de políticos que van a la televisión a disculparse por su conducta impropia y que se ven obligados a abandonar su carrera. La privacidad está, en este caso, completamente anulada y se coloca a la propia familia bajo los reflectores de lo público.

Piénsese incluso en los fenómenos del mundo digital, como Facebook, donde los usuarios establecen relaciones sociales que van mucho más allá de su esfera propiamente privada. Es bastante cierto que hay aquí una decisión cuando se adopta este instrumento digital, pero también se podría decir que esta opción es una opción por una cierta pérdida de privacidad. Fotos y textos sobre la vida familiar comienzan a circular entre un número restringido de personas que, en la mayor

parte de los casos, se va ampliando. Algunos optan también por hacer pública su vida amorosa, como si ella debiera circular socialmente. Nótese que tenemos aquí un fenómeno que podríamos denominar voyeurismo digital, donde todos ven y son vistos en sus respectivas esferas privadas.

Principio del recogimiento

Pasemos, a continuación, a referirnos brevemente a la *Fenomenología del espíritu*,³ en particular a su capítulo sobre la «conciencia infeliz». Adviértase que ese capítulo constituye una figura de la *Selbstbewußtsein* (conciencia de sí o autoconciencia), posterior a la de la dialéctica de la «servidumbre y dominación». En ella, la conciencia se confronta con la cuestión del señor en su acepción inmaterial y espiritual, del señor en el sentido religioso del término, en contraposición con el señor de la relación servidumbre/dominación. La conciencia debe apropiarse de esa forma de su ser en el mundo, de su ser mundo, desde una perspectiva propiamente existencial. Es decir, la conciencia crea su experiencia religiosa de elaboración de la transcendencia, de lo absoluto, llevándola a la inmanencia del mundo.

Independientemente de la consideración hegeliana de las religiones monoteístas tratadas por él (judaísmo, catolicismo y protestantismo), existe el reconocimiento de que esta experiencia de lo absoluto es central desde el punto de vista del recorrido del concepto. La religión es una etapa preliminar y necesaria de la propia filosofía, del saber (*Wissen*) en sentido estricto. Nada más distante para Hegel que el ateísmo, que sería una forma de racionalidad coja, por recusar precisamente lo absoluto. Considérese también que la experiencia religiosa, aun en sus indagaciones y cuestionamientos, se caracteriza por el recogimiento. El creyente, en ese sentido, vive en sí la experiencia subjetiva de lo absoluto en un estado de recogimiento, de acogida de algo que se sitúa más allá de él. Hay una vivencia de inmaterialidad, de incorporeidad de otro tipo.

Ejemplos

Piénsese en el fenómeno actual del ateísmo, que es visto por muchos como una forma superior de racionalidad, en tanto abandono de quimeras relativas a dios y a lo absoluto. Según tal posición, habría un primado de la razón en la medida en que se confiere validez solo a proposiciones que, de una u otra forma, versan sobre el mundo empírico, sobre lo que puede ser comprobado espacio-temporalmente. Formas de experiencia que partirían de otro concepto de existencia serían, así, simplemente relegadas. Solo vale la experiencia de la materialidad. En este caso, la experiencia de lo que Hegel consideraría como el concepto o el espíritu no entraría filosóficamente en consideración. O también, hegelianamente hablando, estaríamos frente a una racionalidad defectuosa, que ha sufrido la amputación de una dimensión esencial que le es propia.

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GWA 3.

Moralidad y eticidad

La *Filosofía del derecho* establece una distinción entre moralidad y eticidad que permite una lectura de las relaciones entre subjetividad y objetividad, entre libertad de elección y costumbres establecidas. Además también arroja luces sobre las complejas relaciones entre la esfera de la dimensión moral y la de la política y las instituciones.

La esfera de la moralidad configuraría aquello que denominaríamos normalmente moral en su dimensión subjetiva. En ella entran a tallar la exploración libre de la subjetividad humana, su autodeterminación, que tiene como único parámetro la referencia a sí mismo. El «sujeto», definido por Hegel como la «serie de sus acciones», actúa refiriéndose constantemente a sí mismo a partir de criterios que crea en su propio trayecto. Nótese que Hegel, aristotélicamente, caracteriza esta esfera como actuación de la subjetividad, como conjunto de acciones, y no como mero recogimiento subjetivo. Todo el problema consistirá, pues, en establecer las condiciones mediante las que esta acción moral se realizará bajo las condiciones concretas del mundo en el que desde siempre está inserta.

También cabe resaltar que la «moralidad» se define como la esfera de la libertad en su dimensión objetiva, en un proceso interno de busca incesante del sujeto de sí mismo y en sí mismo, en su esfuerzo de creación de parámetros universales de la acción. Bajo esta óptica, podríamos también decir que la esfera de la moral es la de la libertad de elección individual, donde el individuo, bajo la forma de sujeto, emprende su proceso de determinación de sí mismo. Entonces, no tendría ningún sentido considerar la filosofía de Hegel como una filosofía que relegaría la libertad de elección a una posición subalterna en relación con los designios del Estado. El Estado solo puede ser llamado tal, considerado así en su concepto, en tanto realización y concretización de esta dimensión de la libertad de elección, de la dimensión subjetiva de la acción humana.

La esfera de la «eticidad», a su turno, corresponde a lo que los griegos llamaban «ethos», es decir, un conjunto de costumbres, instituciones y relaciones culturales en general, entrelazadas por principios enraizados en la libertad. Es decir, no es cualquier costumbre, institución o cultura la que por sí misma podría ser considerada «ética». Solo alcanzarían esta denominación aquellas que fueron objetivamente atravesadas por el concepto, que hicieron el duro camino de efectuación de la libertad en sus diversas dimensiones subjetivas y objetivas. La política, en este sentido, solo merecería tal nombre como forma de realización de una *politeia* que correspondiese a la idea de libertad. Nunca está demás referirse a este aspecto racional y libertario de la «eticidad» hegeliana, donde están situadas sus figuras de la familia, la sociedad civil burguesa y el Estado.

Sabemos que la figura de la «moralidad» es anterior a la de la «eticidad» y es lógicamente una condición de esta última. Esto significa que la esfera de la moralidad se realiza en la «eticidad» y esta, a su vez, la conserva. No tendría sentido, pues, hablar de costumbres o instituciones dadas que serían éticas por su mera existencia empírica, sin haber sido atravesadas por todo el trabajo de la libertad subjetiva. Solo podríamos hablar de «eticidad», *stricto sensu*, si comprendemos este concepto como la realización empírica de la libertad y no como su supresión. Luego, la «eticidad» sería una forma de moralidad objetiva plasmada en instituciones y costumbres que son expresiones propias de la realización de la libertad.

Hegel habría estado en contra de lo políticamente correcto, que se ha vuelto una verdadera plaga en las sociedades occidentales y, en particular, en Brasil. Para él no habría ninguna equivalencia cultural entre distintas culturas, como si ellas tuviesen el mismo valor. Ninguna perspectiva estructuralista tendría aquí cabida. Hay sociedades que sí son superiores o más avanzadas que otras. Aquellas que realizan la libertad corresponden al concepto, mientras que las que la recusan o suprimen no podrían recibir esta denominación. Más concretamente, sociedades que eliminan las libertades, que mutilan el cuerpo de mujeres —práctica corriente, por ejemplo, en países africanos musulmanes— sí deben ser objeto de juicio moral y ético, no pueden ser culturalmente consideradas del mismo valor que sociedades que respetan las libertades.

De la misma manera, como fue el caso en la dura experiencia de los Estados comunistas en el siglo XX y sus esbirros en el XXI, los Estados no se pueden arrojar la posición del «bien» pasando a oprimir a los individuos, como si las libertades individuales o personales fueran burguesas. Por el contrario, los Estados que actúan así se colocan, hegelianamente hablando, fuera de la esfera de la actuación del concepto, representando, según sean los casos, diversas formas de sinrazón. En tal sentido, si Hegel viviera en nuestra época, ciertamente optaría por la libertad de elección frente a instituciones objetivas que habrían abandonado la esfera de la «eticidad».

Historia e infelicidad

La *Filosofía de la historia*⁴ es otro terreno particularmente propicio para una incursión con miras a resaltar la actualidad de Hegel. En efecto, en esta obra encontramos una formulación que desentona con buena parte de la filosofía posterior, sea de origen utilitarista o marxista. Según nuestro filósofo, la historia no sería «el lugar de la felicidad».⁵ No podría, pues, atribuir a los procesos históricos ninguna dimensión redentora, ni otorgarle un tipo de *topos* que se caracterizaría por la ausencia de conflicto y de contradicción o, incluso, en una formulación de tipo religioso, por la realización de la Ciudad de Dios en la Tierra. Por cierto, Tony Judt, en su obra sobre la posguerra,⁶ confrontado con los dramas, las tragedias y el holocausto del siglo XX, utiliza esa cita de Hegel como epígrafe para uno de los capítulos de su libro.

Tal formulación contrasta claramente con la formulación marxista referida a una sociedad sin clases, equivalente a una redención de la humanidad, en la que a la postre se consumiría la prehistoria humana en la verdadera historia humana, donde el hombre (o mejor, la humanidad) encontraría la felicidad. La contraposición no podría ser más flagrante entre ambos filósofos, uno muestra la incompatibilidad entre felicidad e historia y el otro su verdadera compatibilidad. Pienso que no sería difícil constatar cuál sería la formulación verdadera.

4. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, GWA 12.

5. *Ibíd.*, p. 42.

6. T. Judt, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid: Taurus, 2006.

Otra corriente filosófica, el utilitarismo —en particular Jeremy Bentham—, plantea, a su vez, la compatibilidad entre felicidad e historia, entendiendo a esta última como una sociedad en la que la economía de mercado y los intereses particulares propiciarían una felicidad generalizada, que adquiriría, por lo tanto, esta dimensión colectiva. Quisiera resaltar precisamente este valor colectivo atribuido a la felicidad comprendida en su acepción de satisfacción de las necesidades e intereses particulares.

Ejemplo

Me gustaría exponer aquí una preocupación filosófica personal, suscitada a partir de un eslogan de la primera campaña victoriosa del ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, representante del Partido de los Trabajadores (PT), de fuerte influencia ideológica marxista. En aquella ocasión, su equipo de *marketing* utilizó como lema, difundido en las calles y en los medios de comunicación, la siguiente expresión: «el derecho a ser feliz». La pregunta que esto inmediatamente suscitó en mí fue qué relación había entre «política» y «felicidad». ¿Cómo es que un candidato a presidente puede erigirse como representante de una felicidad posible en caso de resultar electo? Además, ¿cómo la felicidad puede ser extraída de la esfera individual, en la que conserva toda su validez, y ser transferida a la dimensión colectiva?

Más allá del entusiasmo de algunos en tiempos electorales, «el derecho a la felicidad» prometido dejó inmediatamente de ser tema de discusión por la simple razón de su inejecutabilidad. El placer, por ejemplo, es una forma de satisfacción del deseo que posee su área de aplicación restringida a la esfera individual y a la de la libre elección y no puede ser trasladado a la esfera colectiva, y mucho menos a la política. Empero, tal formulación continúa guiando ideológicamente a la izquierda latinoamericana en general, en especial a la de corte bolivariano, con sus promesas redentoras.

Configuraciones

Me gustaría destacar un aspecto esencial de la configuración de la «eticidad» constituida por tres figuras: «la familia», «la sociedad civil burguesa» y «el Estado», cada una de las cuales conserva su espacio propio de concretización y de validez. Sabemos que, conceptualmente, la «familia» se despliega y se realiza en la «sociedad civil burguesa», mientras que esta, desde su propia interioridad, da lugar al Estado, que nace de su proceso y de sus contradicciones. El «Estado» se coloca, entonces, como desenlace y conclusión de este proceso, en la medida en que conserva en sí las determinaciones familiares y sociales que le dieron origen.

El Estado no aniquila ni anula estas figuras suyas que conservan realmente con relación a él su exterioridad y sus respectivas esferas propias de efectuación. El individuo, por ejemplo, nace como miembro (*Mitglied*) de la familia, luego se vuelve miembro de la sociedad civil burguesa, para solo entonces llegar a ser ciudadano. El ciudadano, en la acepción política de la palabra, no puede vivir si no conserva en sí otras dimensiones suyas que son las familiares y las sociales. Un Estado

todopoderoso que introduce sus tentáculos y controles en la familia y en la sociedad civil burguesa dejaría, en ese sentido, de corresponder al concepto de Estado propiamente dicho. Para que el Estado se realice es preciso que maneje y conserve, equilibradamente, estas figuras suyas, so pena de arriesgar la existencia misma de su concepto.

Ejemplos

Así, una cosa es la serie conceptual de las figuras de la «eticidad», otra sus respectivas dimensiones empíricas, políticas e históricas. Esto significa que, desde una perspectiva histórica, las tareas del concepto no son las mismas en diferentes sociedades particulares. Conceptualmente hablando, para que sus figuras se equilibren y realicen sería necesario su autodeterminación y autonomía respectivas. En tal sentido, puede suceder empíricamente un desequilibrio entre estas figuras o el predominio de una sobre la otra, prácticamente aniquilándola. Lo cual quiere decir que el fortalecimiento del Estado no es siempre ni en todos los casos la tarea misma del concepto. Hay sociedades que poseen Estado en demasía y poca sociedad civil burguesa o familia. La tarea del concepto puede perfectamente ser, por ejemplo, en estas particulares condiciones, el debilitamiento del Estado y el fortalecimiento de la familia y/o de la sociedad civil burguesa. Las tareas del concepto son históricamente variables.

En América Latina en general y en Brasil en particular, la tarea del concepto no podría ser, hegelianamente hablando, el fortalecimiento del Estado en detrimento de la sociedad civil burguesa, caracterizada por la economía de mercado (sistema de las necesidades) y por las leyes civiles, que protegen el derecho del *Bürger*, precisamente el miembro de la sociedad. En dichos países, por sus raíces patrimonialistas y tintes en ocasiones socialistas, la tendencia ha sido la de sofocar las libertades civiles (libertad de expresión, de prensa, por ejemplo). Además han tenido lugar crecientes distorsiones en la economía de mercado, vía reglamentaciones e injerencias cada vez mayores por parte del Estado. Hoy, por ejemplo, uno de los mayores problemas en Venezuela, Argentina, Ecuador y Bolivia es precisamente la libertad de prensa y de expresión, cuyos Estados bolivarianos/socialistas buscan un control total de la sociedad.

Estado político (principio de no intervención estatal)

Adviértase que en Hegel el Estado posee esencialmente una dimensión política, dirigida a la soberanía interna y externa y administrativa en los asuntos de los que la sociedad civil burguesa no puede dar cuenta. No olvidemos, sin embargo, que la administración pública es también una función de la sociedad, elaborada en el concepto hegeliano de la *Polizei*. Esto significa que el Estado no puede poseer «empresas», nuestras llamadas empresas públicas, que son estatales, por la sencilla razón de que perdería su función universal y se transformaría en una particularidad en busca de sus intereses específicos, contrapuesta a las otras particularidades. Un Estado empresarial dejaría de ser Estado conceptualmente hablando por hacerse

particular, persiguiendo fines específicos. Las empresas estatales están completamente fuera del ámbito del concepto hegeliano de Estado. Así, se podría decir que la formulación de Hegel es liberal.

El Estado hegeliano es un sistema representativo, constituido por varias instancias mediadoras y que culmina en la «monarquía constitucional». Para evitar cualquier malentendido histórico, resáltese que Alemania, al momento de la publicación de la *Filosofía del derecho* (1821), ni siquiera tenía Constitución. La promesa del emperador a los reformadores alemanes no fue cumplida. Hardenberg, primer ministro en aquel tiempo, murió al año siguiente sin que el propósito de su lucha, sustentada desde la guerra contra Napoleón tras la derrota de este en 1806, se hubiera cumplido.⁷ Es más, todos los reformadores alemanes murieron sin haber alcanzado ese objetivo.

Ejemplo

América Latina vive un momento de «renacimiento», por así decirlo, de concepciones estatizantes de la economía, con estatización de empresas en, por ejemplo, Venezuela, Argentina y Bolivia, como si los problemas económicos y sociales se resolviesen de ese modo cuando en realidad se los agrava considerablemente. La Venezuela chavista importa ahora papel higiénico, en una completa desorganización de su economía, fruto precisamente de su creciente estatismo.

Brasil, a su turno, a pesar de los discursos *petistas* a favor de una mayor estatización de la economía, no revirtió ninguna de las privatizaciones del gobierno anterior, de Fernando Henrique Cardoso, que, por cierto, fueron exitosas, sobre todo en telefonía, siderurgia y el sector bancario, entre otros. Más recientemente, se están privatizando puertos, aeropuertos y carreteras, cambiando un poco las palabras empleadas, como «concesión» en lugar de «privatización», sin que esto altere su significado. Y si se han tomado estas medidas, es por el fracaso de concepciones estatizantes. Por ello, la tarea del concepto puede perfectamente ser, en estos contextos, el fortalecimiento de la sociedad civil burguesa, del desarrollo autónomo de su sistema de carencias, esto es, en términos contemporáneos, de la economía de mercado.

Autonomía y heteronomía

La dimensión civil de la «sociedad civil burguesa» merece ser particularmente resaltada. En ella, sus miembros concretizan y realizan sus derechos civiles, que van desde el respeto a los contratos en las relaciones entre las personas hasta las libertades que terminarán constituyéndose, incluso, en el desarrollo de la opinión pública que, como se sabe, pertenece, para Hegel, a la dimensión pública de la sociedad. Es decir, la dimensión de los derechos civiles pertenece a la propia socie-

7. Al respecto, cf. J. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, París: Calmann-Lévy, 1995 y F. Meinecke, *The Age of German Liberation, 1795-1815*, traducción de P. Paret y H. Fischer, Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press, 1977.

dad que encuentra en ellos un momento superior de su realización. Las libertades civiles forman parte del proceso de *Selbstbestimmung* de la sociedad por ella misma. La *Selbstbestimmung*, apropiadamente traducida por «autodeterminación» puede ser también contemporáneamente llamada «autonomía». En tal sentido, las sociedades autónomas son libres, mientras que las dominadas por el Estado serían propiamente heterónomas. Creo que se podría decir aquí que Hegel es un legítimo heredero de la tradición liberal inglesa, personificada, entre otros, por filósofos como John Locke o, de forma más general, por alguien que recupera en su dimensión propia y social, mas no política, el contractualismo. Sabemos que Hegel rechaza la concepción estatal, política del contractualismo, sea la de Hobbes o la de Rousseau, pero le reserva, con las necesarias correcciones conceptuales, una validez social, en particular en el proceso de la sociedad civil burguesa.

Ejemplo

Me gustaría, además, resaltar a propósito de este punto que Cornelius Castoriadis,⁸ filósofo greco-francés, desarrolla, aunque sin mencionar la *Filosofía del derecho* de Hegel, los conceptos de autonomía y heteronomía de una forma particularmente válida para comprender algunas manifestaciones del mundo político actual. Consideremos un ejemplo brasileño particularmente reciente.

El pasado mes de junio (2013), hubo en Brasil grandes protestas en las que participaron más de 1.200.000 personas. Considerando la escasa tradición de manifestaciones públicas de esta envergadura en Brasil, al contrario de lo que sucede en otros países latinoamericanos, se trata de una gran novedad. Nótese que el país está viviendo lo que llamamos el «*pós mensalão*», a saber, el momento posterior a la condena de prominentes líderes petistas por parte del Supremo Tribunal Federal, involucrados en una gran maquinaria política de corrupción y de desvío de recursos públicos. El partido de la ética en la política, bandera antes defendida, zozobró en la corrupción, en aquello que constantemente criticaba.

Parecía que nada iba a suceder desde el punto de vista público cuando jóvenes (y viejos) con los más diversos niveles de ingreso y de escolaridad salieron a las calles para protestar contra la corrupción, contra los servicios públicos de baja calidad, en especial los vinculados al transporte, la educación y la salud. Reclamaron contra la desproporción entre los altos impuestos pagados por la sociedad en general y la pequeña retribución del Estado, desproporcional al esfuerzo social comprometido. Lo más importante aquí es que los manifestantes no aceptaron ninguna injerencia de los partidos políticos, de los sindicatos ni de los llamados movimientos sociales organizados (como el MST, *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*), e incluso llegaron a expulsarlos y romper sus banderas. Reivindicaron una completa autonomía, no aceptaron la heteronomía.

Digno de resaltar es el hecho de que otras manifestaciones en julio del mismo año —estas sí organizadas por el PT y otros partidos de izquierda, por los sindicatos y por los movimientos sociales organizados— fueron un completo fracaso. Los par-

8. Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París: Seuil, 1975; *Les carrefours du labyrinthe*, París: Seuil, 1978.

ticipantes autónomos no se reconocieron en ellas y no salieron a las calles. La autonomía no se reconoció en la heteronomía y dejó al gobierno federal, así como a los gobiernos de los diversos estados brasileños y a los gobiernos municipales, de distintos partidos, literalmente hablando solos. Reivindicaron para sí el concepto de sociedad civil burguesa en contra de su apropiación partidaria y gubernamental.

Corporaciones

El concepto de corporación, presentado en la *Filosofía del derecho*, apunta a destacar una institución de la sociedad civil burguesa que ejerce básicamente dos funciones: a) La primera consiste en la ayuda social a los necesitados que, teniendo un trabajo, lo pierden por los más diversos motivos. Hoy, el desempleado, en general, es apoyado, en países que comulgan con la doctrina del bienestar social, por el Estado, que le otorga un seguro de desempleo por un determinado período. Para Hegel, el desempleado debería ser apoyado por la corporación a la que pertenecía, de este modo no pierde su vínculo con la profesión ni con la honra que a ella se vincula. b) La segunda función consiste en la mediación entre las clases sociales, entre patrones y empleados que trabajarían juntos en la tarea común de asegurar la cohesión social. Obsérvese aquí que la colaboración y el trabajo conjunto es una forma social y política de asegurar la transición de la sociedad civil burguesa al Estado, abriendo el camino incluso a la representación parlamentaria, hecha también corporativamente. Para Hegel, la representación política no se constituiría individualmente, mediante una votación que consideraría al ciudadano aislado, sino corporativamente, teniendo en cuenta a la corporación de la cual formaría parte, sin importar para ello que sea patrón o empleado. Todo dependería de la forma en que los miembros de dicha corporación pongan en escena lo universal en su particularidad.

Ejemplo

Me gustaría referirme aquí a un punto al que me inclinaría a denominar efecto perverso de las corporaciones modernas, entendidas como sindicatos, de patrones o de empleados, que actúan juntos o separadamente para la apropiación particular de beneficios del Estado. Los sindicatos contemporáneos, estados de bienestar social, se han caracterizado por articular sus intereses particulares con el Estado bajo la forma de una mediación que asegura su legitimidad. Es decir, los sindicatos, pese a no ser interclasistas, son un poderoso instrumento proveniente de la sociedad civil burguesa en el proceso de decisión de políticas gubernamentales. Muchas veces llegan a ser más importantes que los propios partidos, dándose el caso que algunos también están unidos a ellos, algo común en la tradición de izquierda, oriunda de la vertiente comunista o socialdemócrata.

Brasil es un caso particularmente interesante a este respecto. El país posee un sistema sindical importante, financiado con una especie de impuesto, pagado por los propios trabajadores y empleados y manejado por ellos mismos. La gestión de este impuesto es privada, aunque su origen sea público y haya sido establecida legalmente. Otra importante faceta suya es que hay sindicatos de trabajadores y

empleadores que ejercen individualmente sus formas de representación, lo que hace que ambos grupos tengan una gran influencia sobre el aparato estatal.

Sucede que ellos, en lugar de realizar una mediación en sentido hegeliano, llevan a cabo una importante distorsión de la misma, que se concretiza en la manera como articulan sus intereses particulares. Estos priman en detrimento de lo colectivo, que queda a merced de este tipo de influencia. Tal distorsión vale tanto para los trabajadores como para los empresarios.

Los primeros corresponden a los intereses sindicales más organizados y poderosos que traen para sí beneficios que no son compartidos por otros trabajadores, buena parte de los cuales no están sindicalizados o no pertenecen a sindicatos fuertes. Se crea una especie de casta de trabajadores sindicalizados que gozan de privilegios que, como el propio nombre lo dice, les son exclusivos. Es decir, «derechos específicos» que solo se aplican a ellos. Los demás viven en condiciones bastante inferiores. Por lo general, tales sindicatos son sindicatos de funcionarios públicos o empresas estatales y están ligados al PT (Partido de los Trabajadores), si bien hay sindicatos de otros partidos de izquierda que muchas veces comparten los mismos beneficios particulares. Se genera, además, una casta de sindicalistas que vive de esos recursos públicos, que se desvían en provecho propio. Campea la corrupción.

Los segundos corresponden a los sindicatos de los patrones que, aunque no sufran de la corrupción endémica presente en los sindicatos de los trabajadores, son normalmente representados por sectores que procuran hacer que prevalezcan sus intereses particulares en detrimento de otros grupos de empresarios. Excepto algunos temas macro como el de la logística, no existe una solidaridad en relación con sus respectivos intereses. Cada uno intenta mantener sus privilegios específicos. Por ejemplo, cada sector busca una exoneración de impuestos que le sea particularmente beneficiosa sin que en verdad le interese una reducción de impuestos que fuera igual para todos. Priman los intereses corporativos en detrimento de los colectivos. Lo universal ni siquiera es insinuado. Existe todo un sistema de beneficios exclusivos y particulares, reforzado por los intereses de grandes grupos empresariales que también se organizan autónomamente, que impone un sistema de tipo corporativo, lo que tiende a reducir la competencia y a asegurar un espacio propio para ellos mismos. Me inclinaría a decir que este tipo de capitalismo corporativo corresponde a lo que un economista, Luigi Zingales,⁹ denomina «capitalismo de compadrazgo».

9. Cf. L. Zingales y R. Rajan, *Salvando o capitalismo dos capitalistas*, São Paulo: Elsevier/Campus, 2004.