

---

## Elementos Fundamentales de la Filosofía Política de G. W.F. Hegel

## Fundamental Elements of the Political Philosophy of G. W.F. Hegel

*Elvis Qqueccaño Mamani*

*Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco*

**Resumen:** El artículo analiza el pensamiento político de Hegel desde su inscripción biográfica e histórica hasta el culmen de su madurez política expuesta en Filosofía del Derecho (1821). 1) Se analiza el contexto político de Hegel, y la asunción de las ideas de su contexto; 2) se examina las principales ideas de la teoría política hegeliana en su madurez expuestas en la Filosofía del Derecho, visto como el despliegue de la “voluntad libre” que logra su realización plena en el Estado. 3) Se desglosa la pluralidad de interpretaciones que de ella se desprendieron —liberal, revolucionaria y conservadora— como expresión de la complejidad y vigencia de su pensamiento. Finalmente, a partir de una lectura latinoamericana inspirada en Susan Buck-Morss, se propone leer a Hegel desde un canon no eurocéntrico, sino a la luz de los acontecimientos históricos periféricos, como la Revolución Haitiana, que posibilita una lectura crítica sobre Hegel.

**Palabras clave:** estado; eticidad; libertad; política

**Abstract:** The article analyzes Hegel’s political thought from its biographical and historical inscription to the culmination of his political maturity exposed in Philosophy of Law (1821). 1) Hegel’s political context is analyzed, and the assumption of the ideas of his context; 2) The main ideas of Hegelian political theory in their maturity are examined, as set out in the Philosophy of Law, seen as the deployment of the “free will” that achieves its full realization in the State. 3) The plurality of interpretations that emerged from it – liberal, revolutionary and conservative – is broken down as an expression of the complexity and validity of his thought. Finally, based on a Latin American reading inspired by Susan Buck-Morss, it is proposed to read Hegel from a non-Eurocentric canon, but in the light of peripheral historical events, such as the Haitian Revolution, which makes possible a critical reading of Hegel.

**Keywords:** state; ethics; freedom; politics

### Introducción

La Filosofía política de G. W. F. Hegel en el *sistema* filosófico hegeliano se enmarca dentro de lo que se conoce como el *espíritu objetivo*. El concepto espíritu entiéndase en Hegel relacionado a la “vida social” o “vida de un pueblo” que alude a la historia y desarrollo colectivo de los pueblos, siendo así el *espíritu subjetivo* aquel momento particular y/o individual de la vida social depositado en la individualidad del hombre, es decir, el estudio del hombre en tanto su particularidad individual (conciencia moral, libertad abstracta, sociedad civil) como parte de una colectividad que vendría a ser el *espíritu objetivo*, un segundo momento caracterizado por el estudio del hombre dentro de una “comunidad política” o un Estado, regido por las instituciones sociales; siendo la superación de ambas el *espíritu absoluto*, un tercer momento. Estos tres momentos de la vida social, metodológicamente dialécticas, son las que constituyen lo que se conoce como la *filosofía del espíritu* en Hegel (Giusti, 2023).

Esta estructura responde a la establecida por el propio Hegel en *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1999), obra cumbre y de carácter holístico de la filosofía política hegeliana, aunque dicho esquema cuenta con un antecedente preliminar en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2005). No obstante, si bien en la *Filosofía del Derecho* (PFD) se exponen las formulaciones más generales y conclusivas del pensamiento político de Hegel, si el propósito es abordarlo de manera holística, no deben soslayarse ni sus escritos políticos anteriores, ni la evolución de sus reflexiones políticas a lo largo del tiempo, ni —de modo igualmente relevante— el contexto histórico de su época. Solo a partir de la consideración articulada de estos elementos es posible penetrar en los principios fundamentales de la filosofía política hegeliana y, a la vez, aproximarse a una comprensión más profunda de su obra mayor de 1821.

Este artículo examina el pensamiento político de Hegel a partir de su contexto histórico, la evolución de su obra y, en particular, de la Filosofía del Derecho. Asimismo, analiza las principales recepciones e interpretaciones de su filosofía política — desde la izquierda y la derecha hegeliana— y concluye con lecturas no eurocéntricas que permiten pensar a Hegel más allá del marco de la filosofía occidental.

## I

Hegel en el prefacio a la Filosofía del Derecho escribe “En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su época; de la misma manera, la filosofía es su época aprehendida en pensamientos” (1999, p. 61), en tanto que prescindir de su época se corre el riesgo de parcializar su pensamiento. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) nació en la ciudad alemana de Stuttgart, entonces parte de un Estado prusiano organizado bajo una monarquía absoluta. En 1788 se trasladó a Tubinga, donde entabló amistad con el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Un año más tarde estalló la Revolución Francesa, acontecimiento que marcó profundamente el horizonte intelectual y político de su generación. “Inmerso en semejante mundo —un mundo de grandes movimientos políticos, filosóficos y poéticos, de aventuras espirituales, de tremendos proyectos y convulsiones—, Hegel no podía dejar de sentirse entusiasmado” (Kroner, 1981, p. 17). Este entusiasmo no fue únicamente de carácter filosófico, sino fundamentalmente político, pues en la vecina Francia se desarrollaban profundas transformaciones político-sociales que contrastaban con la realidad alemana. En efecto, la configuración política de Alemania, fragmentada y sujeta a un régimen monárquico absolutista, impedía procesos de reforma comparables, manteniéndola —según el propio Hegel— en una situación de atraso frente a otros Estados europeos. De ahí que Hegel diagnosticara su tiempo como una época “desgarrada”, marcada por el aislamiento político y la falta de unidad nacional de Alemania.

En aquellos años convulsos, Hegel se integró al denominado “Club político”, un círculo intelectual en el que se leían y discutían a los enciclopedistas franceses, entre ellos Rousseau y Montesquieu. Diversos testimonios dan cuenta del entusiasmo y del espíritu revolucionario que animaban al joven Hegel: en reuniones habituales exaltaba los valores de la “libertad, igualdad y fraternidad”, y se relata incluso que frente al local del Club se llegó a izar la bandera tricolor de Francia, así como a plantar un “árbol de la libertad” en la ciudad de Tubinga (Stern, 1970). Rudolf Haym (1857) señala que solo la intervención de las autoridades eclesiásticas logró moderar el fervor de estos jóvenes revolucionarios en la Alemania de Jena. Esta es la figura del joven Hegel, profundamente ilusionado con las ideas de la Ilustración, crítico del establishment de la sociedad alemana y defensor de su transformación política y social (Lukacs, 1970). Una prueba elocuente de ello se encuentra en su reacción ante la entrada de Napoleón y sus tropas en Jena, en octubre de 1806. Hegel se mostró entonces favorable a este acontecimiento, al que interpretó como una manifestación histórica de la razón en acto, llegando a reconocer en Napoleón una suerte de encarnación de la razón absoluta. En una célebre carta escribe:

He visto al Emperador cabalgar por la ciudad en visita de reconocimiento; suscita verdaderamente un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo que, abstraído en su pensamiento, montado a caballo, abraza el mundo y lo domina» (carta a Niethammer, 13 de octubre de 1806) (Rosanovich, 2015).

El Hegel de este período, evidentemente, es un joven entusiasmado con las ideas ilustradas, admirador explícito de Rousseau y Montesquieu. Un Hegel liberal, sin duda, inspirado por los hechos revolucionarios de su época. Entusiasmo liberal se irá atenuando progresivamente a medida que madura su pensamiento filosófico, proceso que se ve condicionado, además, por el propio

desenlace histórico de la Revolución Francesa (periodo de la restauración, Robespierre, Napoleón). Esta maduración alcanza su punto culminante en la *Filosofía del Derecho* de 1821, obra en la que la filosofía ilustrada no solo es superada, sino sometida a una crítica rigurosa, de modo que el impulso revolucionario inicial de su juventud cede ante una concepción más racional, sistemática y, en cierto sentido, conservadora de la política.

Entre los estudiosos de Hegel persiste hasta hoy un debate abierto en torno a la influencia, permanencia o ruptura con las ideas ilustradas en la madurez teórica de Hegel. La discusión se centra, en particular, en determinar si entre el *joven Hegel* y el *Hegel maduro* existe una ruptura radical, o si, por el contrario, se trata de un despliegue progresivo que va desde una concepción liberal de la política hacia una posición más conservadora y sistemática<sup>3</sup>.

El período del *Joven Hegel*<sup>4</sup> se caracteriza por la asimilación de un amplio “saber universal”, nutrido tanto de las tradiciones filosóficas clásicas como de las corrientes contemporáneas. En esta etapa, su herencia griega entra en tensión con la atmósfera dinámica de su tiempo, marcada por transformaciones rápidas y profundas, tanto en el plano teórico como en el histórico. Como señala Kroner, Hegel creció en un momento en que la Edad de la Razón comenzaba a declinar y la Edad de la Emoción y la Fantasía empezaba a conquistar el espíritu alemán: la atmósfera del gimnasio de Stuttgart y del seminario de Tubinga seguía siendo la de la Ilustración, mientras que el mundo exterior se hallaba ya dominado por un nuevo espíritu (Kroner, 1981).

El Hegel maduro<sup>5</sup>, por el contrario —esto es, el período que comprende sus principales obras—, ha sido interpretado por algunos

---

<sup>3</sup> Tras Hegel se ha desarrollado un amplio debate en torno a la permanencia —o ruptura— de su afinidad con las ideas ilustradas y a la posible presencia positiva de estas en la Filosofía del Derecho. Mientras autores como Eric Weil y Georg Lukács sostienen la continuidad de ciertos principios ilustrados en el Hegel maduro, otros intérpretes niegan dicha persistencia y enfatizan un giro conservador en su pensamiento político.

<sup>4</sup> Corresponde a este periodo textos tales como *Religión del pueblo y cristianismo*, *La vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* de 1796, entre otros.

<sup>5</sup> Corresponde a este periodo obras tales como *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (2010), *La Constitución alemana* (1972), *La fenomenología del espíritu* (2010), *La ciencia de la lógica* (1812), *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (2005) y, finalmente, *la Filosofía del Derecho* (1821).

autores como aquel en el que se produce un “peligroso” viraje hacia un pensamiento “archiconservador” (Stern, 1970). Esta imagen ha sido reforzada tanto por críticos inmediatos, como Rudolf Haym (1857), como por críticos posteriores, entre ellos Karl Popper. No obstante, existe un debate aún abierto al respecto. No así, siendo más complejo su pensamiento, es un Hegel que logra matizar y madurar sus ideas políticas de modo que las presenta como la superación de pensamientos políticos precedentes, en particular frente al contractualismo ilustrado.

En 1818, Hegel fue convocado por Karl von Altenstein, ministro de Educación del Estado prusiano bajo el reinado de Federico Guillermo IV, para desempeñarse como catedrático en la Universidad de Berlín, una institución de orientación conservadora y estrechamente vinculada al poder político de la monarquía. En dicha universidad Hegel permaneció hasta su fallecimiento en 1831, vínculo que le valió diversas acusaciones por parte de sus críticos, quienes lo calificaron como el “filósofo del Estado prusiano”, “teórico del Estado-nación” o incluso como un pensador conservador y “nacionalista”, tal como sostuvo Rudolf Haym (Weil, 1950). Esta acusación de ser un “apologista” del Estado prusiano se vio reforzada, según sus detractores, por las tesis políticas expuestas en la *Filosofía del Derecho* de 1821, donde Hegel se manifiesta favorable a una monarquía constitucional encabezada por un príncipe. No obstante, aunque esta interpretación fue la más difundida entre sus críticos contemporáneos y, aun en el siglo XX, presenta importantes matices que requieren ser precisados y aclarados, muchos de los cuales se encuentran ya en el propio texto de 1821 (de estos aspectos nos ocuparemos en los capítulos siguientes).

No obstante, frente a estas acusaciones, Eric Weil precisa que la Prusia histórica —la del reinado de Federico Guillermo IV y de los períodos posteriores— no parecía deberle demasiado al filósofo Hegel; por el contrario, tras su muerte, el gobierno real intentó, en la medida de sus posibilidades, depurar la influencia hegeliana en la

universidad. Para tal fin, convocó al ya veterano Schelling a ocupar una cátedra en Berlín, excluyendo deliberadamente a los hegelianos de los principales espacios académicos (Weil, 1950, p. 14). ¿Por qué el gobierno prusiano buscaba deshacerse de la influencia hegeliana? Para Weil, la respuesta radica en la orientación ideológica de Federico Guillermo IV, quien era un romántico y admirador de las teorías de Carl Ludwig von Haller. El monarca rechazaba toda insistencia en el carácter constitucional de la Prusia posnapoleónica, es decir, en la idea de un *Estado de derecho*, noción con la que, en cambio, Hegel sí se mostraba claramente comprometido. En este contexto, Schelling representaba una garantía del conservadurismo del reino prusiano, razón por la cual se le ofreció ocupar el puesto de Hegel tras su fallecimiento. Según Weil, Hegel “admiró, al menos, el principio del Estado prusiano, y no hay manera de dudar de ello”; sin embargo, dicha admiración no fue ni irreflexiva ni sentimental (Weil, 1950, p. 16). Por el contrario, Hegel abogó por las reformas que consideraba necesarias —como la instauración de una constitución y de un parlamento—, lo cual no niega su vínculo con el Estado prusiano, pero sí descarta una identificación acrítica o apologética con el régimen existente.

## II

Vista la “época” y el desarrollo del pensamiento político de Hegel, esta segunda parte se ocupa de las ideas centrales de su marco teórico-político, tal como se exponen en *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*<sup>6</sup> (de aquí en adelante PFD), obra publicada en 1821. Para ello se ha tomado como referencia la edición y traducción de Juan Luis Vermaal (1999). El texto consta de 360 párrafos (§§), distribuidos en tres grandes secciones: *El derecho abstracto* (§§ 34–104), *La moralidad* (§§ 105–141) y *La eticidad* (§§ 142–360). Esta última constituye la sección más extensa y relevante de la obra, y es en ella donde se

---

<sup>6</sup> El título original del texto es *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo*. No siendo un título gratuito sino ya contiene un significado concebido por Hegel, a saber: “Derecho Natural” y “Ciencia del Estado” remiten a dos campos centrales del pensamiento político-jurídico de la época: por un lado, el iusnaturalismo racionalista moderno y, por otro, la ciencia política clásica. La Filosofía del Derecho, en tanto doctrina filosófica, se presenta, así como una síntesis de ambas tradiciones, pero no en un sentido ecléctico, sino crítico y superador, en la medida en que aspira a integrar sus aportes dentro de un marco sistemático más amplio, fundado en la racionalidad filosófica.

concentra principalmente nuestra atención, en particular en lo referido a la teoría del Estado. Se trata, en conjunto, de una obra monumental tanto por su amplitud como por la sistematicidad de su planteamiento.

### *El Derecho y la Voluntad Libre*

¿Qué es la Filosofía del Derecho? Hegel escribe en el párrafo uno: «La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización». El Derecho es «la existencia concreta de la voluntad libre» (PFD § 29), «el reino de la libertad realizada» (PFD § 4) es decir, la existencia o realización jurídica, moral, social y política de la libertad. El concepto, en tanto determinación abstracta del entendimiento, y la realidad existente son momentos esenciales que hacen la Idea, en tanto, “la unidad de la existencia y el concepto, de cuerpo y el alma, es la idea” (§ 1, Agreg.). La libertad realizada, siendo objeto del Derecho, es parte constitutiva de la voluntad, la que la «constituye su sustancia y determinación». Dicha libertad no es una libertad en abstracto, como algo ya inherente a nosotros, sino más bien, requiere su realización y efectivización, esto es la libertad concreta. Muestra de este proceso de realización, en sus diversas etapas y configuraciones, es PFD, donde la libertad se va desplegando desde la exposición del concepto, la libertad subjetiva o abstracta, hasta su concreción en la libertad objetiva, la misma que es posible solo dentro de una comunidad o “vida ética”, es decir, dentro de la Eticidad.

La voluntad libre se despliega, en Hegel, en tres momentos fundamentales: universalidad, particularidad y singularidad. En el primer momento, el de la universalidad, la voluntad se presenta como pura indeterminación y abstracción: el yo se afirma como libre frente a todo contenido dado, lo que Hegel denomina “libertad negativa”. En el segundo momento, el de la particularidad, la voluntad se determina, elige fines concretos y se orienta hacia contenidos específicos; es el momento del “yo particular”, en el que

la libertad busca su realización efectiva. Finalmente, en el momento de la singularidad, se alcanza la unidad concreta de los dos momentos anteriores, en la medida en que la voluntad universal se realiza plenamente en determinaciones particulares asumidas como propias.

Este tránsito lógico se corresponde con la estructura misma de la Filosofía del Derecho: Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad. En primer lugar, el Derecho abstracto parte de la libertad como pura indeterminación (§ 5), definida como “la pura reflexión del yo en sí mismo, en la cual se disuelve toda limitación y todo contenido determinado”; esta es la libertad negativa que, tomada aisladamente, conduciría a la disolución de todo orden social. En segundo lugar, la Moralidad expresa el momento de la libertad particular (§ 6), en el que la voluntad, tras afirmarse abstractamente, busca su concreción como voluntad individual y finita. Finalmente, la Eticidad representa el momento de la libertad concreta, en el que se realiza la unidad entre lo universal y lo particular, es decir, la objetivación plena de la voluntad libre, cuya realización efectiva se posibilita en y a través del Estado.

En la medida en que el Estado constituye el culmen conciliador de la objetivación plena de la libertad, la Filosofía del Derecho puede ser considerada, además, como una auténtica teoría del Estado. En efecto, la libertad, tras su tránsito por las diversas instituciones jurídicas, morales, sociales y políticas, remite siempre al Estado como su fundamento último y como el ámbito de su realización ético-política (Amengual, 2015). Bajo esa línea, Bernard Bourgeois confirma la centralidad del Estado en la filosofía política hegeliana al afirmar que “los fenómenos históricos son esencialmente fenómenos políticos, pues la historia se despliega en el Estado” (Bourgeois, 1969, p. 11).

### *El Derecho Abstracto*

La persona es el titular del derecho abstracto y el punto de partida del derecho en general. En ella, el yo, aun siendo finito y empíricamente determinado, se sabe como una relación libre consigo mismo, reconociéndose en su propia finitud como infinito, universal y libre. El concepto de personalidad expresa esta condición formal: una pura autorrelación, un “yo abstracto” que aún no remite a cualidades, fines o valores concretos, sino que suspende toda determinación particular.

Como señala Hegel (§35, Obs.), la persona es quien se sabe a sí mismo como objeto, pero elevado a la infinitud por el pensamiento. Esta autorreferencia reflexiva constituye el fundamento formal de la libertad jurídica, aunque todavía no su realización efectiva. De ahí la distinción entre sujeto y persona: todo viviente es sujeto, pero solo quien alcanza la autoconciencia de sí como voluntad libre y universal es persona. La personalidad marca, así, el inicio del derecho, pero no aún su plenitud ética.

La objetivación progresiva de la persona en el Derecho abstracto se desarrolla a través de tres momentos fundamentales: *propiedad, contrato e injusticia* (FD §40). Estos momentos expresan el modo en que la libertad, aún formal y abstracta, comienza a darse existencia objetiva. En primer lugar, la *propiedad* constituye la relación más elemental de la persona con las cosas y la primera exteriorización de la libertad. La voluntad personal, en cuanto relación consigo misma, adquiere realidad inmediata al apropiarse de un objeto externo: la propiedad otorga existencia efectiva a la voluntad libre, haciendo de la cosa algo propio (FD §45). En segundo lugar, el *contrato* expresa la *primera relación entre voluntades*, en la medida en que individuos propietarios se vinculan libremente respecto de las cosas. No se trata aún de una voluntad general, sino de voluntades particulares que coinciden de manera contingente en una *voluntad común*; a través del contrato, la voluntad particular se relaciona jurídicamente con otras voluntades

igualmente particulares (FD §72). Finalmente, la *injusticia* surge como una posibilidad interna a esta relación contractual, pues la voluntad común no constituye por sí misma una garantía de justicia. La contradicción entre la voluntad particular y el acuerdo común revela la *insuficiencia del contrato* como fundamento último del derecho, haciendo de la injusticia una posibilidad inherente a toda relación puramente contractual (FD §81).

### *La Moralidad*

La *moralidad* surge como la superación del derecho abstracto a partir de su transgresión. Allí donde el derecho externo resulta insuficiente, la voluntad se interioriza: la persona hace suyo el derecho y lo asume como *convicción subjetiva*, queriéndose a sí misma como voluntad particular que aspira a la universalidad. De este modo aparece la persona moral, cuya realización ya no se da solo en la legalidad externa, sino en la *acción moral*, orientada por distinciones como justicia e injusticia, bien y mal, etc. Este momento es de la *voluntad* para sí: la voluntad ya no es solo “en sí” —como relación inmediata con las cosas—, sino que se sabe y se quiere como *infinita y autónoma*, realizándose en el mundo de las relaciones humanas mediante la acción moral (FD §105). El ámbito propio de la moralidad es la *subjetividad*, entendida como la existencia efectiva del concepto de libertad. En este nivel, la voluntad se determina como sujeto moral y se abre un plano más elevado de concreción, donde interactúan la voluntad particular, la ley moral universal y la voluntad singular que actúa (FD §106).

Sin embargo, esta subjetividad posee un carácter formal. La voluntad subjetiva se sabe libre y autónoma, pero la ley moral universal aparece todavía como una exigencia abstracta, como un *deber ser*, lo que mantiene una separación entre la voluntad particular y la universal. Por ello, la moralidad no se define simplemente como oposición a lo inmoral, sino como el *punto de vista del sujeto moral*, en el que cuentan las intenciones, los intereses y la convicción interna, aun cuando las acciones puedan resultar incorrectas (FD §106, Obs.).

La *acción moral* constituye el núcleo de esta esfera. En ella, la subjetividad se realiza en la objetividad mediante la praxis: el sujeto se proyecta en el mundo para reencontrarse consigo mismo en el resultado de su acción. El contenido de la acción es asumido como propio, no solo como fin interior, sino también en su existencia externa; de este modo, la voluntad se autodetermina y reconoce la acción como expresión de su identidad libre (§§109–113).

La *moralidad* comprende tres momentos fundamentales: 1) el *propósito y la responsabilidad*, donde el sujeto es responsable de la acción en la medida en que esta es suya: lo es porque la ha querido como fin y porque conoce —al menos en principio— su alcance y consecuencias. La responsabilidad moral se funda, así, en la autoría consciente de la acción. 2) La *intención y el bienestar*: La intención expresa el carácter universal de la acción moral, en tanto el sujeto no actúa solo por un fin inmediato, sino bajo una significación general. A ello se añade “el derecho del sujeto a encontrar satisfacción en la acción” (§121); este es el *bienestar subjetivo*, es decir, la legítima aspiración del agente moral a realizarse en lo que hace. Finalmente, 3) el *bien y la conciencia moral* constituyen la culminación de la moralidad. El bien es la unidad de la voluntad universal y la voluntad particular: en él se integran el derecho abstracto y el bienestar subjetivo, la interioridad de la conciencia moral y las condiciones externas de la existencia. En el bien, estas determinaciones pierden su independencia aislada y se reconcilian, de modo que el bien puede definirse como *la libertad realizada*.

En suma, la *moralidad* surge como superación de la legalidad abstracta cuando el derecho es interiorizado por la persona, que se constituye así en *sujeto moral* responsable de sus acciones. Aunque toda acción moral busca la satisfacción subjetiva y un bienestar compartido, esta búsqueda es contingente; por ello, el bien se presenta como el fin último de la voluntad y la unidad de la moralidad. El *mal* expresa la insuficiencia de esta esfera, lo que hace necesario el tránsito a la eticidad (FD §141).

### *La Eticidad*

La *Eticidad* es el campo de la institucionalidad, de la “vida ética”, donde el sujeto moral logra su concreción. La *Eticidad* es caracterizada por Hegel como la segunda naturaleza. Escribe: la *Eticidad* es «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (FD § 4). La eticidad se articula en *tres momentos fundamentales*: la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. Entre ellos, el Estado ocupa un lugar decisivo, pues es en y mediante él donde la *voluntad libre* y los derechos desarrollados en las esferas anteriores alcanzan su *realización efectiva*. El Estado representa así el momento culminante de la libertad, en el que esta se concreta plenamente como libertad *en sí y para sí*. Por ello, Hegel lo concibe como el fundamento universal y sustancial de la eticidad, afirmando que «el Estado es la realidad efectiva de la idea ética» (PFD §257).

### *La Idea del Estado*

Hegel se refiere en varios términos a la idea del Estado: “lo absoluto”, “momento de la idealidad”, “unidad sustancial”, “realización plena” son algunos de los términos que usa para aludir al Estado. Así podemos encontrar varias acepciones diferenciales sobre la idea de Estado en Hegel: 1) como la realización de la voluntad libre; esto es, que la libertad subjetiva que a lo largo del texto vimos desplegarse, desde el derecho abstracto, la moralidad, la familia y Sociedad Civil, alcanza su realización plena y concreta en el Estado; voluntad que se piensa y se sabe a sí mismo, momento de la autoconciencia. 2) El Estado es el momento de la universalidad: la particularidad individual de la sociedad civil se efectiviza y alcanza su universalidad en el Estado conservándose, esto quiere decir, que la subjetividad particular (individuo) no desaparece en el Estado (objetividad universal) sino, por el contrario, se mantiene y se conserva. 3) El Estado es el momento de la idealidad, que se refiere al momento de la identidad entre lo particular subjetivo y lo universal objetivo, a lo que Hegel va llamar la unidad sustancial universal, 4) unidad que hace del Estado un Estado altamente

racional, en y por sí (§ 258). En esta última, evidentemente, Hegel alude al papel conciliador que cumple el Estado hegeliano en las contradicciones particulares de la sociedad civil.

No obstante, para Hegel la *idea de Estado* trasciende su origen histórico inmediato. No se funda en las condiciones empíricas bajo las cuales un Estado haya surgido —ya sea a partir de relaciones patriarcales, de un contrato social, o motivado por el miedo o el terror— ni se identifica con un Estado histórico particular (Francia, España, etc.). Todas estas formas son, para Hegel, *expresiones contingentes* de una realidad más profunda. El Estado, en sentido filosófico, no se comprende desde su génesis factual, sino como la *encarnación racional de la idea ética*, de la cual los Estados concretos no son sino realizaciones históricas determinadas y finitas.

De ahí la *distinción necesaria entre Estado y sociedad civil*. Identificarlos o tratarlos como sinónimos no solo constituye un grave error conceptual, sino que acarrea consecuencias decisivas: al confundirse ambos ámbitos, se anula el carácter universal del Estado y este queda reducido a un instrumento de intereses particulares y privados. En tal caso, la primacía de lo particular convierte al Estado en un “Estado privado”, subordinado a fines individuales. Para Hegel, esta deriva caracteriza a ciertos Estados modernos, en los que los intereses particulares terminan delineando el funcionamiento del aparato estatal.

Sin embargo, en sentido propiamente filosófico, el Estado no puede tener como fin el interés particular. Su *carácter es esencialmente universal*: el Estado es un fin en sí mismo, cuyo propósito último es la realización universal y efectiva de la libertad.

### *Estado - Individuo*

Los individuos, para Hegel, forman la multitud, pero su singularidad está mediada por las circunstancias, el arbitrio personal, preferencias, decisiones y el destino que cada uno se

enmarca (§ 262). Sin embargo, estos individuos, en tanto que constituyen lo que llama Hegel “la multitud”, tienen una doble “personalidad”: 1) por un lado, son singularidades en búsqueda de sus intereses particulares, en su saber y su voluntad, y 2) por otro lado, son universales que se saben y se quieren en su fundamento sustancial. La efectivización real del primero se da en la sociedad civil, vale decir, en los negocios y actividades dentro de la corporación (las mismas que tienen fines universales finitos), mientras que, de la segunda, se realizan en las instituciones del Estado, en el aparato estatal (§ 264). Es en esta doble acepción que la “personalidad sustancial del individuo” se muestra.

En suma, Hegel refiere que la libertad subjetiva, que vimos manifestarse en la Sociedad civil, solamente adquiere su objetividad, la verdad y su realización ética (espíritu objetivo) en el Estado, y logra así la “vida universal”, pues todo individuo vive no meramente como una persona privada, sino que se “quiere” lo universal y tener una actividad consciente a este fin. De este modo, lo universal se cumple y tiene validez solo a partir del interés, saber y “querer” particular, y a la inversa. A esta reciprocidad llama Hegel libertad concreta; que es cuando el individuo y su interés personal logra su total desarrollo y reconocimiento de su derecho, (en el sistema de la familia y sociedad civil), y al mismo tiempo es por sí mismo de interés universal, y su voluntad como su propio espíritu sustancial. En otros términos, lo universal progresa solo con el querer y saber propio de la particularidad, que necesita conservar su derecho (§ 260).

Sobre esta *personalidad* concreta se funda el deber y el derecho del ciudadano con el Estado. Según Hegel todo “deber” es un comportamiento hacia algo, que es lo sustancial, universal en-sí y para-sí, mientras que el derecho es la existencia concreta del deber. Por tanto, dejamos claro la correlación que existe entre el derecho y el deber, pues ambos son idénticos y solo difieren en su contenido, y solo adquieren su realización en el Estado (§ 261). Todo deber proporcionado por el Estado es al mismo tiempo para el individuo la

realización de su libertad particular, lo que el Estado exige como deber es también inmediatamente derecho de la individualidad. Por ejemplo, el supremo deber de cada individuo es ser miembro del Estado, y al ser miembro del Estado se tiene y se garantiza una serie de derechos como la libertad pública (§ 258). Un ejemplo contrario sería la de los esclavos, que carecen de deberes y por lo mismo de derechos, mientras que el ciudadano tiene deberes con el Estado como el tributo o impuesto, al mismo tiempo posee derechos como la seguridad bajo la garantía del Estado.

Cuando el ciudadano afirma y reconoce su relación fundamental con el Estado a través del vínculo deber–derecho, expresa lo que Hegel denomina *patriotismo*. Este no debe entenderse, como suele hacerse, como una mera disposición anímica orientada al sacrificio ocasional o a gestas “heroicas”. Por el contrario, señala Hegel, el patriotismo consiste en la *actitud ética* mediante la cual el individuo reconoce a la comunidad política como su base sustancial y como el fin último de su vida concreta.

Esta actitud se manifiesta en la *costumbre (die Sittlichkeit)*, es decir, en la adhesión cotidiana a los deberes y derechos que emanan de las instituciones vigentes del Estado. En este sentido, Hegel sostiene que el patriotismo constituye el fundamento real y objetivo de las instituciones racionales del Estado, pues solo en la medida en que los ciudadanos las reconocen como propias pueden estas realizar efectivamente la libertad (§ 268).

### *La Constitución del Estado*

La Constitución Política del Estado es, para Hegel, la racionalidad desarrollada y efectivamente actualizada, es decir, el despliegue universal de la idea que constituye el *fundamento último del Estado* (§ 265). Hegel se refiere a la Constitución desde diversos ángulos, pero en un primer momento la identifica con la *organicidad racional del Estado mismo*. En este sentido, Estado y Constitución no son realidades separables: forman una *unidad esencial*, de modo

que la Constitución se desarrolla y se conserva únicamente en el Estado, y su disociación conduce a la disolución de ambos (§ 269).

Entendida como la organicidad racional del Estado, la Constitución política se manifiesta en *dos grandes momentos*. En primer lugar, en la *organización interna del Estado*, que concierne al funcionamiento de sus instituciones fundamentales, tales como el gobierno, el principado y la legislación interna. En segundo lugar, en la relación de un Estado particular con otros Estados, lo que en términos actuales puede denominarse política exterior, ejercida mediante órganos específicos —en el Estado contemporáneo, la cancillería o el ministerio de relaciones exteriores— (§ 271).

En lo que sigue, nos ocuparemos del *primer momento*, correspondiente al primer título del *Derecho político interno*, denominado por Hegel “*Constitución interna para sí*”, dejando el análisis del segundo momento —la política exterior— para una exposición posterior.

El modelo de gobierno que ve por conveniente Hegel es la monarquía Constitucional, ¿En qué consiste? a nivel conceptual es la forma más *infinita* del Estado encarnado en el monarca o príncipe, que es lo *uno*; solo en la Monarquía Constitucional “la idea se emancipa como totalidad en sus momentos, contenidas en la unidad del concepto”, nos dice Hegel (§ 273). De ello se desprende y se fundamentan la división de poderes, así como las esferas del Estado. A la cabeza del Estado siempre está la *personalidad* del príncipe, el soberano, mientras que en los demás poderes como el ejecutivo están los funcionarios o burócratas, y el legislativo está conformado por la representación de la *multitud* (pueblo), representantes de los diversos sectores de la Sociedad Civil entre otros (§ 273). Volveremos sobre esto más adelante.

La Constitución del Estado monárquico, Hegel menciona que la constitución no se crea ni se hace sino es lo existente en y por sí, ya existe y solo se la puede transformar a través de los propios

mecanismos constitucionales que esta tiene, a lo que Hegel llama *camino constitucional* (§ 273). La constitución es lo absolutamente existente que debe ser considerada como divina y permanente. Así mismo, la Constitución es la expresión del espíritu del pueblo, ley que permea todas las relaciones, las costumbres y la conciencia de los individuos, de la *multitud* (pueblo) (§ 274). Se germina en el seno mismo de la voluntad del pueblo, se desarrolla a lo largo del tiempo para encarnar el sentimiento de un pueblo, sus derechos, y formas de relación con otros Estados. Una Constitución no puede ser impuesta por Estados ajenos, pero tampoco es el mero cúmulo de voluntades individuales reflejados en la figura del *contrato social*. Hegel para reafirmar esta tesis recurre al ejemplo de Napoleón, quien en 1808 tras tomar la corona española quiso imponer una nueva Constitución, pero el pueblo español nunca terminó de afirmarse en ella.

### *Los Poderes del Estado*

Según Hegel el bienestar privado, el derecho, las leyes, familia y la Sociedad civil son las esferas necesarias del Estado, y también son el fin inmanente del Estado (§ 261). Pero estas parecen distinguirse de los poderes del Estado que plantea Hegel, estas últimas son aquellas instituciones estatales encargadas de la dirección de la sociedad civil en general, *cada uno de los poderes es en sí misma una totalidad*, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos y/o poderes, totalidades individuales. Esta necesaria división de los poderes es calificada por Hegel como el momento de la determinación racional, momento esencial de la diferencia.

Pero cabe aclarar que esta división no es en su sentido atomista, sino, *nos dice Hegel*, viene de la autodeterminación del *concepto*, por tanto, es racional. Insistir en esta aclaración es crucial para Hegel porque bajo el “entendimiento abstracto” se ha comprendido esta división como una determinación de una *absoluta independencia* entre ellos, en donde tales poderes aparecen

rivalizando la una con la otra, una relación negativa y hostil. Concebir la división de poderes bajo esta forma equivale a la ruina del Estado que terminaría socavando la “institucionalidad del Estado” (en términos contemporáneos). El ejemplo de la Revolución Francesa es ilustrativo al respecto, pues Hegel ve que en la Francia de esa época el poder legislativo devoraba en ocasiones al poder ejecutivo y en otras veces a la inversa.

Hegel menciona que tal autonomía esencialista de los poderes no existe, sino que cada poder forma en sí mismo un todo y es parte de una totalidad: el Estado (§ 273).

Hegel divide el Estado político en las siguientes áreas sustanciales: 1) el poder del príncipe, 2) el poder ejecutivo o gubernativo, y 3) el poder legislativo (§ 273). En las siguientes líneas desarrollaremos cada una de ellas:

#### *a) El Poder del Príncipe*

El poder de la corona consta tres momentos: 1) La universalidad de la Constitución y las leyes, totalidad sustancial, pero también es la 2) la particularidad que refiere a lo universal; es decir, que el poder del príncipe es la individualidad universal y por último 3) es en el monarca que se constituye la decisión última y soberana de la totalidad, momento de la Autodeterminación absoluta de la cual parte y retorna la totalidad sustancial. Este carácter último es el principio distintivo del poder del príncipe (§ 275).

El príncipe es el soberano por excelencia del sistema monárquico, en él reside la soberanía del pueblo, y la soberanía se fundamenta en la unidad sustancial del Estado, a lo que Hegel llama idealidad. Esta idealidad sustancial se personifica y se particulariza en la figura del príncipe. La personalidad del Estado es el príncipe, y como persona, y como sujeto tiene una existencia en y por sí: “La personalidad del Estado sólo es efectivamente real como una persona, el monarca” (§ 279).

No obstante, Hegel distingue dos formas de soberanía: la interna y la externa. En las antiguas monarquías feudales -nos dice Hegel- el Estado era soberano, pero solo hacia lo exterior; es decir, en la relación con los otros Estados, mientras que, en cuanto a lo *interno*, el monarca carecía de soberanía, por tanto, el Estado. Esto porque los asuntos y poderes particulares del Estado, por un lado, estaban bajo la admiración de las corporaciones y comunidades independientes, y por otro, dependía el Estado de la opinión y capricho particular de los individuos. Así el Estado era un agregado más, que un organismo integro (§ 278).

Por el contrario, en el Estado hegeliano la soberanía del príncipe se enmarca dentro de un marco legal y constitucional, vale decir, en la organicidad racional del Estado. El monarca se corresponde exclusivamente a la ley, que lo objetivo universal, a donde se le agrega lo subjetivo del ¡yo quiero! Del príncipe (§ 280). En tanto, la soberanía se puede manifestar en dos escenarios históricos distintos: 1) en tiempos de paz y normalidad, donde las esferas y asuntos del Estado están dirigidas a la satisfacción de las necesidades particulares. 2) En tiempos de emergencia o crisis, que pueden ser causadas por factores internas o externas, donde el Estado se ve debilitado y amenazado, y es en este escenario donde realmente se muestra la soberanía del Estado, en su identidad y unidad, ya que en la soberanía se deposita el rescate y a la “salvación del Estado” cuando este entra en crisis. “Salvación” que por ejemplo demanda el recorte de ciertos derechos civiles y otros a los ciudadanos a fin de “salvar” al Estado en su soberanía (§ 278). Decisión que recae en el “yo quiero” del príncipe, es decir, es a lo que Hegel llama última decisión, decisión final o “decisión pura sin mezcla”, que se funda en lo universal del “yo quiero” del monarca (§ 279).

Por otro lado, Hegel aboga por el carácter hereditario del monarca, no cree en el monarca por elección ni por designio meritocrático o burocrático, sistema a la que considera como la “peor de las instituciones”, sino el monarca está destinado de manera

inmediata natural desde el nacimiento a la dirección de la sociedad, “Naturalidad inmediata”, solo a partir de este derecho de nacimiento y herencia al trono el príncipe tiene *legitimidad*, sin la cual no sería posible la *idealidad* del Estado (§ 281).

### *b) El Poder Gubernativo*

Dado que las decisiones últimas son tomadas por el monarca, la responsabilidad de ejecutarlas recae en el poder ejecutivo del Estado. Este poder está bajo la administración de los cuerpos consultivos, que son cuerpos colegiados a cargos de la responsabilidad de llevar a cabo las obras encargadas por el príncipe, (§ 284). Los colegiados son los individuos y/o funcionarios ejecutivos que fueron reclutados por el poder de decisión del monarca, en función al mérito técnico de los individuos. El vínculo que tienen los funcionarios con los cargos públicos asignados, es por medio del deber; y el deber por excelencia que deben cumplir es mantener y garantizar el interés particular y privado en el interés universal del Estado, la Ley y la Constitución (§ 288). Para cumplir tal fin, los funcionarios deben seguir tres objetivos básicos, tales como: 1) que la vida civil sea gobernada desde abajo, donde es concreta, de manera concreta; 2) que los asuntos del gobierno sean divididos en sus ramas abstractas, dirigidas por funcionarios especializados, y 3) que las operaciones de estas agencias converjan en una visión de conjunto, unidad.

La primera, hace referencia al poder “popular” constituido en la sociedad civil, en formas de estamentos sociales, las mismas que adquieren su representación en el poder legislativo. La segunda es, en términos hegelianos, el tránsito de lo universal a lo particular, para luego volver a lo universal en el tercer momento. Los funcionarios están a cargo de la administración de la propiedad privada y velar por sus intereses es su deber. Para el cumplimiento de estos fines es necesario que se dé la división del trabajo burocrático, basado y dirigido bajo los diversos sectores especializados. Es así que el funcionario supremo por excelencia del

poder gubernativo es el Primer ministro, autoridad máxima del poder ejecutivo, a cargo de la conducción ejecutiva del Estado, encarna el poder ministerial. (§ 290).

Por otro lado, la elección de los funcionarios públicos, no se da bajo criterios hereditarios o de parentesco, sino que son reclutados en función a los criterios objetivos de conocimiento, capacidad y habilidad de los individuos, por tanto, para la elección se apela a la meritocracia, la misma que no puede ser vendida ni heredada (§ 291). Estos individuos, en tanto burócratas estatales, constituyen una clase o estamento social, que se distinguen de la clase agraria y de la clase civil, en términos socioeconómicos conforman la clase media, representan la clase de la inteligencia culta, la cultura y conciencia jurídica (§ 297).

Sobre los funcionarios públicos que en sus actos no se vean guiados por el deber, de aquellos que instrumentalizan el aparato estatal para sus fines particulares, que en vez de servir al Estado, se sirven de él, para ello el poder universal del Estado ofrece una serie de protecciones, las dos fuerzas que se contraponen a los actos de corrupción son: la jerarquía burocrática y su responsabilidad; y poder “popular” de las comunidades y las corporaciones que ponen coto a la arbitrariedad subjetiva de los funcionarios (control desde abajo) (§ 295).

### *c) El Poder Legislativo*

El poder legislativo, parte fundamental de la Constitución, es el encargado de desarrollar las leyes existentes. Según Hegel la labor parlamentaria tiene una doble función: primero, con las leyes, en cuanto que estas necesitan seguir siendo determinadas, formuladas y reajustadas; y segundo, con la legislación de los asuntos internos del Estado (§ 298). El poder legislativo se efectiviza bajo un órgano deliberativo, que es la asamblea, un congreso vivo en el que los reunidos se instruyen y se convencen mutuamente, deliberando en común, aconsejándose unos con otros, en donde el

asunto de discusión siempre debe girar en torno a los intereses públicos, el bienestar general e interés universal del Estado.

En cuanto a la composición del órgano legislativo, Hegel nos menciona que la asamblea se compone dos cámaras, divididas en base a los estamentos o clases sociales. La división en dos cámaras, según Hegel, es para evitar las decisiones contingentes e improvisadas, que son frecuentes en asambleas unicamerales. Además, en la Asamblea participan los otros dos poderes del Estado: el monárquico, de la decisión suprema del *príncipe*; y el poder ejecutivo, de los *cuerpos consultivos*, que cuentan con el conocimiento en concreto y la visión global de las necesidades del poder político, necesario para el Congreso. A estos dos poderes, se agrega una tercera fuerza legislativa, la más importante para Hegel, los estamentos o clases sociales, divididas en las dos cámaras (§ 300).

La presencia de los estamentos en el poder legislativo adquiere relevancia para Hegel, por las siguientes razones: 1) solo los estamentos pueden garantizar la presencia del interés particular privado en la universalidad objetiva del Estado, y que por lo mismo 2) son la garantía del bien público y libertad pública. Además, 3) los estamentos cumplen un papel mediador entre el gobierno general y el pueblo disuelto en esferas particulares e individuales, ya que tienen la función de comprender las cosas del Estado al mismo tiempo que comparten los intereses particulares de las personas singulares (§ 302). Esta mediación es de suma importancia porque permite evitar que, por un lado, el poder de la corona se convierta en un extremo aislado de la sociedad y aparezca como pura dominación y arbitrariedad; y por otro, que los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos también se aislen. 4) Pero la razón central de la necesidad de que los estamentos participen en el Congreso, se encuentra en evitar que se forme una multitud, una masa informe, con una opinión y voluntad propia y llegue a confrontar el poder del Estado. (§ 302).

En suma, estas —a juicio del suscrito— constituyen las *ideas centrales de la filosofía política hegeliana* tal como se exponen en la *Filosofía del Derecho*. El carácter sistemático y, en cierto sentido, esquemático de la obra, así como las conclusiones a las que arriba, no hacen sino poner de manifiesto el *despliegue de la voluntad* libre a través de las distintas esferas analizadas, hasta culminar en el Estado, donde dicha voluntad adquiere una existencia concreta y efectivamente realizada.

No obstante, dada la complejidad del sistema hegeliano, era previsible la emergencia de múltiples interpretaciones tras la publicación del texto: desde incomprensiones tempranas y acusaciones superficiales, hasta apropiaciones apresuradas de su pensamiento tras su muerte. La conocida división entre una *derecha* y una *izquierda hegeliana* no es sino una expresión paradigmática de esta pluralidad interpretativa y de las tensiones inherentes a la recepción de su obra.

### III

Hegel fallece en 1831 siendo rector de la Universidad de Berlín, dejando un legado filosófico imprescindible para la posteridad. No hay duda de que Hegel marca un antes y un después en la historia de la filosofía, la enorme influencia que ejercerá, así como su rechazo, en particular durante el siglo XX, que se dice el siglo del hegelianismo. Derrida escribe:

*Siempre será un fallo no leer y releer y discutir a Hegel (...) una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. No habrá porvenir sin ello. No sin Hegel. No hay porvenir sin Hegel. Sin la memoria y sin la herencia de Hegel”* (Derrida, como se citó en Feinmann, 2008, p. 88).

En efecto, tras Hegel la filosofía ya no volvió a ser la misma. A partir de su obra surgieron múltiples corrientes que, de modos muy diversos e incluso contradictorios, se apropiaron de su sistema.

Tanto los defensores de la monarquía autoritaria y del Estado totalitario como los revolucionarios socialistas; los teólogos luteranos y los naturalistas ateos; los capitalistas, los fascistas y los comunistas; así como los existencialistas y sus adversarios esencialistas, encontraron en Hegel —o creyeron encontrar— el fundamento de sus propias concepciones (Stern, 1970).

En esta tercera parte, dedicada a la *recepción teórica* del pensamiento político de Hegel, se analizan las principales interpretaciones que de él surgieron. A partir de estas lecturas se configuran las que aquí denominamos figuras hegelianas: *un* Hegel liberal, *un* Hegel revolucionario en virtud de su método dialéctico, y *un* Hegel conservador o reaccionario.

### *El Joven Hegel Liberal*

Es la figura del *joven Hegel liberal* —ya analizada en el primer capítulo— la de un pensador profundamente entusiasmado con las ideas de la Ilustración y con los valores proclamados por la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. En su etapa juvenil, Hegel participó del *Club Político* y fue un lector atento de autores ilustrados como Rousseau, Montesquieu y Diderot.

Este entusiasmo, sin embargo, no tardó en atenuarse como consecuencia de las transformaciones de su propio pensamiento político. El Hegel de la madurez se caracteriza por una actitud crítica frente a ciertos supuestos de la Ilustración, algo que puede advertirse claramente en la lectura de la *Filosofía del Derecho*. No obstante, esta crítica no implica un abandono total de las ideas liberales, sino más bien su *reelaboración y superación dialéctica*, que pasan a formar parte constitutiva de su sistema filosófico.

Esta interpretación es compartida por Eric Weil, quien sostiene que en Hegel no hubo una ruptura absoluta con la Ilustración. Por el contrario, su valoración y admiración por la Revolución Francesa como acontecimiento histórico decisivo se

mantuvieron, de distintas formas, a lo largo de toda su obra y de su vida (Weil, 1950). Cabe sostener la posibilidad de un *Hegel liberal*, comprometido con los principios de la libertad y del Estado de derecho. Esta interpretación fue defendida, ya en el siglo XIX, por los llamados *discípulos del “centro” hegeliano*, entre los que destacan Eduard Gans, Ludwig Michelet y Karl Rosenkranz.

### *El Hegel del Método Dialéctico*

La *izquierda hegeliana*, encabezada por Karl Marx, Friedrich Engels y Ludwig Feuerbach, hizo de Hegel uno de los referentes fundamentales de su propio pensamiento. No obstante, como advierte Eric Weil, “Marx y Engels fueron también algunos de los críticos más severos de Hegel, en particular en el plano político” (Weil, 1970, p. 21). De esta corriente surgió el *materialismo histórico*, una de las tradiciones filosóficas más influyentes del siglo XX, que situó a Hegel como un antecedente teórico decisivo, aunque subordinado a la figura de Marx.

Resulta llamativo que Hegel gozara de una enorme recepción y actualidad en la Unión Soviética, especialmente si se considera el carácter conservador de sus obras de madurez. En la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, no se encuentra ningún pasaje explícitamente orientado a la transformación revolucionaria de la sociedad; tampoco es posible identificar en Hegel formulaciones que puedan calificarse propiamente de socialistas (Stern, 1970). Esto suscita una serie de interrogantes fundamentales: ¿qué vínculo teórico existe entre Hegel y el materialismo histórico?, ¿podría Hegel haber suscrito el llamado “socialismo científico”?, ¿es posible hallar en su obra anticipaciones del Marx de la lucha de clases, de la dictadura del proletariado o de la crítica radical de la religión?

Alfred Stern sostiene que, de haber vivido para presenciar el desarrollo del marxismo, Hegel habría rechazado de manera categórica la paternidad intelectual que se le atribuyó. ¿Cómo explicar, entonces, que el marxismo haya hecho de Hegel uno de sus

pensadores ilustres? La respuesta reside en una distinción clave: la filosofía política de Hegel puede ser conservadora —e incluso reaccionaria— en su *contenido*, pero es profundamente *revolucionaria en su método*. Ese método es la *dialéctica*.

Es precisamente en la dialéctica donde Marx sigue más fielmente a Hegel: como instrumento de intelección de la historia, mediante el cual el cambio permanente se revela como la ley fundamental de la realidad (Feinmann, 2008). Stern recurre a una metáfora esclarecedora: a veces los hijos no se parecen a sus padres y, sin embargo, son sangre de su sangre; ese lazo de parentesco entre Hegel y el marxismo es la dialéctica. De ahí la ironía histórica que el propio Stern subraya: “que este mismo Hegel, que hizo todo por complacer a las autoridades conservadoras de su tiempo y fue uno de los pilares ideológicos de la Santa Alianza, sea considerado hoy, junto con Marx y Engels, como uno de los padres espirituales del materialismo dialéctico y del comunismo internacional” (Stern, 1970, p. 19).

Marx y Engels adoptaron y transformaron la dialéctica hegeliana, aplicándola a la historia, a la economía política y, en cierta medida, a las ciencias naturales. Así se configura la *figura del Hegel revolucionario* construido por la izquierda hegeliana. Bajo esta lectura se inscriben también autores contemporáneos como Georg Lukács y los pensadores de la *Teoría Crítica* —Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros—, quienes retoman a Hegel desde una clave marcadamente marxista.

### *El Hegel Conservador*

Se trata de la lectura más polémica sobre Hegel, según la cual su doctrina política tendría un carácter esencialmente *conservador-reaccionario*. Esta acusación provino tanto de sectores de la izquierda como del liberalismo. Uno de sus principales impulsores fue Rudolf Haym (1821–1901), pensador liberal alemán y uno de los primeros biógrafos de Hegel, quien construyó la imagen

del Hegel “filósofo del Estado prusiano”, “teórico del Estado-nación alemán”. Para Haym, el conservadurismo de Hegel no solo se expresaría en sus postulados teóricos, sino también en su *vínculo fáctico con el Estado prusiano*, particularmente a partir de su nombramiento como profesor de la Universidad de Berlín en 1818 (Weil, 1950).

En esta misma línea crítica se sitúa Karl Popper, quien señala a Hegel como uno de los principales precursores intelectuales de los Estados totalitarios modernos, junto con Platón, Aristóteles y Marx. En *La sociedad abierta y sus enemigos* (2015), Popper sostiene que:

El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo. Puede apreciarse la significación histórica de Hegel en el hecho de que éste representa el ‘eslabón perdido’, por así decirlo, entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. La mayoría de los totalitarios modernos conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana. Así, se les ha enseñado a adorar al Estado, la historia y la nación”. (Popper, 2015, p. 207)

Popper va aún más lejos al cuestionar la *originalidad* y el *talento filosófico* de Hegel, afirmando que el contenido de su obra se caracteriza por una “sobresaliente falta de originalidad” y que su fama se debería principalmente a su papel como *ideólogo del Estado prusiano*. En este sentido, llega a sostener que “parece improbable —escribe Popper— que Hegel hubiera podido convertirse en la figura de mayor influencia de la filosofía alemana sin el respaldo de la autoridad del Estado prusiano”.

Esta interpretación crítica ha sido compartida, aunque con distintos matices, por otros autores influyentes como Bertrand Russell, Hannah Arendt e Isaiah Berlin, quienes vieron en Hegel una justificación filosófica del estatismo y una amenaza para la tradición liberal de la modernidad.

Por otro lado, Stern refuerza esta lectura señalando dos célebres pasajes del prefacio de la *Filosofía del Derecho*: 1) “el búhultra conservadurismoo de Minerva levanta vuelo solo al caer el crepúsculo” y 2) “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”<sup>7</sup>. A su juicio, ambos enunciados serían indicios del de Hegel. El primero habría estado dirigido a desalentar a los jóvenes entusiasmados con las ideas revolucionarias de la Ilustración que aspiraban a transformar la realidad política alemana; el segundo funcionaría como una advertencia contra todo intento de realizar lo “irreal”, sugiriendo que lo existente es ya racional y, por tanto, no requiere una transformación radical.

En paralelo a estas posturas manifiestas, se encuentran aquellos autores que, sin adscribirse a una línea política específica, se han dedicado al estudio riguroso de la filosofía política de Hegel. Entre ellos destacan Eric Weil, Bernard Bourgeois, Charles Taylor, Gabriel Amengual, María del Carmen Paredes, entre otros. Estos, sin asumir ninguna de las posiciones señaladas, buscan interpretar la obra hegeliana atendiendo principalmente a la exigencia de rigor textual, en particular a la *Filosofía del Derecho*.

En este marco, Eric Weil con respecto a la acusación liberal responde:

Hegel no es el filósofo de Prusia, a menos que se le otorgue ese título por haberse opuesto a la ola de nacionalismo pangermanista. Es el filósofo del Estado moderno, del cual ha dado un análisis correcto, que indica con precisión en qué consiste la libertad en el Estado y cuáles son las condiciones que este debe cumplir para ser verdaderamente un Estado de la libertad, es decir, un Estado que realiza el pensamiento moderno (Weil, 1950, p. 126).

---

<sup>7</sup> Para una explicación rigurosa de ambos pasajes citados, al respecto, véase el artículo de Miguel Giusti titulado *La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel* (2022).

## IV

La recepción de Hegel no fue ajena a América Latina. En esta línea se inscribe la renovada lectura crítica propuesta por Susan Buck-Morss en su célebre texto *Hegel y Haití* (2005), en el cual, a partir de los acontecimientos históricos del mundo atlántico y colonial, reinterpreta las motivaciones y consideraciones filosóficas de Hegel. Se trata de un antecedente especialmente iluminador, no solo para una renovada aproximación a Hegel, sino para el conjunto de la filosofía occidental. Una tarea que ya Enrique Dussel venía desarrollando, quien en sus obras confronta sistemáticamente a los filósofos de la tradición occidental desde un locus de enunciación latinoamericano, poniendo en cuestión sus presupuestos eurocéntricos y sus silencios históricos. Este tipo de lectura puede caracterizarse como un pensar “con Hegel, desde Hegel y contra Hegel”: una lectura periférica cuyo propósito es desplazar a Hegel de la centralidad europea, trasladarlo a la periferia histórica y confrontar su filosofía a la luz de los procesos y experiencias de los pueblos no europeos.

### *La Revolución Haitiana*

Tras la Revolución Francesa (1789) tuvo lugar la Revolución Haitiana (1794). Mientras la primera ocupa un lugar central en la historiografía occidental, la segunda ha sido sistemáticamente silenciada, omitida u ocultada, pese a que ambas marcaron de manera decisiva el destino de los pueblos del siglo XIX. La diferencia no es menor: la Revolución Francesa fue una revolución burguesa, mientras que la haitiana constituyó una revolución de esclavos colonizados.

En términos hegelianos, la primera puede entenderse como la revolución de los señores frente a un orden monárquico en decadencia; la segunda, en cambio, como la revolución de los siervos contra los señores. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, Europa vivió una profunda revolución subjetiva impulsada por las ideas de

la Ilustración, en la que los valores de *libertad, igualdad y fraternidad* penetraron no solo en las élites intelectuales, sino en amplios sectores de la sociedad<sup>8</sup>.

Tras 1789, el epicentro revolucionario se desplazó a la colonia francesa de Santo Domingo, una de las más ricas del Caribe. En 1791, cerca de medio millón de esclavos se alzaron violentamente contra sus amos, inaugurando una lucha organizada por la libertad bajo el liderazgo de Boukman, sacerdote vudú que convocó a la rebelión en nombre de una libertad opuesta al dios de los blancos.

En 1793, Polverel y Sonthonax abolieron la esclavitud; sin embargo, entre 1794 y 1800 los exesclavos debieron enfrentar invasiones extranjeras. Bajo el mando de Toussaint-Louverture, el ejército negro derrotó a las fuerzas británicas y en 1801 promulgó una Constitución inédita para su tiempo, que abolía definitivamente la esclavitud e incorporaba la raza como criterio de ciudadanía. En 1802, Napoleón restableció la esclavitud y el Código Negro (*Code Noir*); Toussaint fue arrestado y murió en prisión en 1803. Pese a ello, en 1804 Jean-Jacques Dessalines proclamó la independencia y fundó en 1805 la República de Haití. Como señala Susan Buck-Morss (2005), se trató de un hecho sin precedentes: “*nunca antes una sociedad esclavista había derrocado con éxito a la clase dominante*” (p. 39).

### *El Amo y el Esclavo en Hegel*

¿Cuál fue la repercusión de esta revolución en Europa? En Francia y en el resto del continente europeo, el periódico *Minerva*, fundado en 1792, informó de manera constante sobre los acontecimientos de Santo Domingo. Entre sus lectores se encontraban Federico Guillermo III de Prusia, Goethe, Schiller y también Hegel.

A partir de este contexto, Susan Buck-Morss plantea una interrogante decisiva: *¿de dónde surge en Hegel la idea de la relación*

---

<sup>8</sup> En muchos Estados europeos de esas épocas surgen grupos antiesclavistas y abolicionistas que tendrán una influencia decisiva en la sociedad, pero no lo suficiente como para lograr sus objetivos.

entre señorío y servidumbre? *La Fenomenología del espíritu* (2010), escrita entre 1805 y 1806 —precisamente en los años de la independencia haitiana—, guarda un silencio notable sobre este acontecimiento. ¿Por qué Hegel nunca se refirió explícitamente a la Revolución Haitiana? ¿Qué pensaba sobre la libertad de los esclavos? ¿No es Hegel, al igual que Rousseau o Locke, un filósofo de la libertad?

Frente a esta incógnita, Buck-Morss sostiene que solo caben dos posibilidades: o bien Hegel fue «*el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa ilustrada*» (2005, p. 58), incapaz de reconocer una revolución que ocurría ante sus ojos, o bien *conocía perfectamente la rebelión real de esclavos contra amos reales* en Haití y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de ese contexto histórico contemporáneo.

Como escribe la autora: “los europeos del siglo XVIII estaban pensando en la revolución haitiana precisamente porque desafiaba el racismo implícito en muchas de sus concepciones. No era necesario apoyar la revolución esclava para reconocer su centralidad en el discurso político” (Buck-Morss, 2005, p. 60).

En la misma línea, Marcus Rainsford escribió en 1805 que la causa de la Revolución Haitiana fue “*el espíritu de libertad*”, un fenómeno capaz de atravesar la frontera racial entre esclavos y hombres libres. Ignoramos si ese contagio de la libertad generó temor en Hegel; lo que sí resulta indudable es que el deseo de libertad se manifestó como una experiencia auténticamente universal.

### *Conclusiones*

El pensamiento político de Hegel solo puede comprenderse adecuadamente en su inscripción histórica. Del entusiasmo ilustrado y liberal del joven Hegel, marcado por la Revolución Francesa, a la elaboración sistemática de la *Filosofía del Derecho*, se observa no una ruptura radical, sino un proceso de maduración filosófica. Su

aparente giro conservador expresa, más bien, una superación crítica de la Ilustración, orientada a pensar racionalmente el Estado moderno y el Estado de derecho.

La *Filosofía del Derecho* expone de manera sistemática el despliegue de la voluntad libre desde sus formas abstractas hasta su realización concreta en la eticidad y, finalmente, en el Estado. En este marco, el Estado aparece como la culminación racional de la libertad, donde lo universal y lo particular se reconcilian éticamente. La complejidad y ambición de este sistema explican tanto su enorme influencia como la pluralidad de interpretaciones y controversias que ha suscitado desde su publicación, confirmando la centralidad y vigencia del pensamiento político hegeliano.

Hegel dejó una herencia filosófica decisiva y ambivalente: su pensamiento marcó un punto de inflexión en la historia de la filosofía y dio lugar a interpretaciones profundamente divergentes. De él surgieron las figuras de un Hegel liberal, un Hegel revolucionario por su método dialéctico y un Hegel conservador en su doctrina política. Esta pluralidad de recepciones no solo evidencia la riqueza y complejidad de su obra, sino también su vigencia permanente, confirmando que pensar la modernidad —y la libertad— sigue siendo impensable sin confrontarse críticamente con Hegel.

La lectura latinoamericana de Hegel, ensayada por Susan Buck-Morss, permite descentrar la filosofía hegeliana de su marco eurocéntrico y releerla a la luz de los procesos históricos coloniales. La Revolución Haitiana, silenciada por la historiografía occidental aparece así como un acontecimiento clave para comprender la dialéctica del amo y el esclavo y la universalidad concreta del deseo de libertad. Pensar “con Hegel y contra Hegel” desde la periferia revela tanto los límites de su filosofía como su potencia crítica para interpretar las luchas emancipatorias de los pueblos no europeos.

*Referencias Bibliográficas*

- Amengual, G. (2015). La Filosofía del Derecho. En Amengual, M. d. Paredes, J. J. Padia, M. d. Maza, & M. S. Rodriguez (Ed.), *Hegel* (p. 209-232). Granada: Comares.
- Bourgeois, B. (1969). *El pensamiento político de Hegel*. (A. C. Leal, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. (F. Rodríguez, Trad.) Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Tituvillus.
- Giusti, M. (2022). La ineludible actualidad de la Filosofía según Hegel . En M. Giusti, *Actualidad del Pensamiento de Hegel* (p. 15-34 ). Lima : Herder.
- Haym, R. (1857). *Hegel y su Tiempo*. Berlin.
- Hegel, G. W. (1972). *La Constitución Alemana*. (D. N. Pavon, Trad.) Madrid: Ediciones Aguilar.
- Hegel, G. W. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política* (2 ed.). (J. L. Vermal, Ed., & J. L. Vermal, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en Compendio* (2 ed.). (R. V. Plana, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* . Madrid: Alianza Editorial .
- Hegel, G. W. (2010). *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y de Schelling*. (M. d. Paredes, Trad.) Madrid: GREDOS.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. G. Ramos, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Kroner, R. (1981). *El desarrollo Filosófico de Hegel* (2 ed.). (A. Llanos, Trad.) Buenos Aires: Leviatan.
- Lukacs, G. (1970). *El Joven Hegel y los problemas de la Sociedad Capitalista*. (M. Sacristan, Trad.) Mexico: Ediciones Grialbo.

- Popper, K. (2015). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Digital ed.). (E. L. Rodríguez, Trad.) Titivillus.
- Rosanovich, D. J. (2015). Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel. *Revista RiHumSo, Año 4(8)*, 25-53.
- Stern, A. (1970). Hegel: Conservador Revolucionario. *Diálogos*, 7-21.
- Weil, E. (1950). *Hegel y el Estado. Cinco conferencias y un apéndice*. (M. T. Poyrazián, Trad.) Ediciones Nagelkop.