

REALIDAD DE LA RAZÓN: HEGEL Y EL PROBLEMA DEL PODER

Por: Georg Zenkert

Escuela Superior de Pedagogía de Heidelberg

Traducción: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

Desde que Platón postuló el dominio de los filósofos, el concepto del poder se encuentra en el centro de la filosofía, y tanto el proyecto de un entrelazamiento de poder y razón como la relación entre ambos ha permanecido, en el fondo, cuestionable hasta hoy. En este contexto, la gama de la valoración filosófica del poder se extiende desde la afirmación general hasta su crítica incondicional. Pero, en general, y esto vale con pocas excepciones para todos los conceptos de poder, poder y razón parecen estar, sin embargo, en una relación antagónica. Este conflicto se presenta de la manera más diversa; sin embargo, en esencia son tres los modelos sobre los que se fundamenta la discusión actual:

Las teorías modernas del contrato social buscan hacer plausible al individuo racional el sometimiento bajo el poder general y, no obstante, el establecimiento del poder debe justificarse sólo con el objeto de someter la irracionalidad por todas partes imperante. Sea que la sumisión tenga lugar incondicionalmente como en Hobbes, o que, como en Locke, conlleve una perpetua exigencia de legitimación, es siempre la razón del individuo particular el punto de referencia de una legitimación de las estructuras de dominio, las cuales se justifican con base en la irracionalidad de los otros. Para aquellos que son lo suficientemente racionales como para seguir teóricamente la justificación, el establecimiento del poder representa una exigencia excesiva que se torna culpable por causa de la irracionalidad fáctica. El procedimiento contractualista de la legitimación cimienta de esta forma la oposición de poder y razón. Al pretender las instituciones del poder dominar la violencia del estado de naturaleza, se ajustan miméticamente a ella y, así, tienen que someter a aquellos mismos individuos que ellas, por la vía de la justificación racional, buscan convencer de su necesidad. El poder reviste entonces dos puntos de vista incompatibles entre sí y sigue siendo, en el fondo, un fenómeno paradójico.

Con Rousseau entra en escena otro concepto de poder, que se orienta por el modelo de una comunidad organizada por consenso. Según este concepto, el poder surge por medio del establecimiento de un colectivo, al cual el individuo particular debe su identidad. A diferencia de lo que sucede en las teorías consensuales contemporáneas, en Rousseau se torna claro en qué medida el ingreso ficticio al colectivo obtiene su fuerza legitimadora en el

hecho de que las pretensiones individuales se abandonan en la medida en que el individuo particular participa en el colectivo. El poder así constituido coincide de manera indistinta con la razón personificada por la comunidad; él se legitima, por tanto, en cierta medida, por sí mismo. Pero con ello este modelo se torna sospechoso en un doble sentido: en efecto, si el consenso resulta sostenible, entonces el poder se resuelve en un acuerdo de seres racionales autónomos, libres de coacción. Por otra parte, la afirmación de que el poder establecido en común es racional resulta poco digna de crédito, cuando el poder es identificado de antemano con la razón, como en el caso del concepto rousseauiano de la *volonté générale*. Si la sola exigencia de legitimación se considera como una huida de lo colectivo, resulta imposible una justificación racional del poder. El poder fijado categóricamente sobre una unidad inquebrantable sólo puede, entonces, ejercer la violencia frente a objeciones críticas. Cómo surge o se renueva el consenso es algo inconcebible considerado desde esta perspectiva. La identificación de poder y razón no hace justicia ni al fenómeno del poder ni a la pretensión de la razón.

Sin embargo, si el consenso no se presupone en forma global, entonces las estructuras de poder tienen que poder identificarse también con independencia de su legitimidad. Al respecto viene al caso la perspectiva de constelaciones de poder organizadas sistemáticamente, tal como, por ejemplo, —naturalmente *toto coelo* con intenciones diferentes— la proponen Luhmann y Foucault. Posiciones de poder identificables teórica, sistemática o estructuralmente se sustraen a la pretensión de la razón práctica tradicional y se abren solamente a la respectiva lógica del sistema. Si, con todo, no se quiere renunciar desde un principio a la instancia de la razón y con ello a planteamientos normativos, entonces la razón práctica tiene que poder articularse en el contexto de complejos sistemáticos de poder. Dentro de las premisas de un diagnóstico sistemático-teórico no parece haber para ello espacio alguno.

En vista de estas aporías, que ponen radicalmente en duda tanto el concepto de poder lo mismo que la concepción propuesta de la racionalidad práctica que le corresponde, resulta indispensable una aclaración de estos conceptos. Como punto de partida histórico y sistemático para una revisión del poder resulta apropiada la filosofía del derecho de Hegel. Ello puede parecer sorprendente a primera vista, dado que allí el concepto de poder no está explícitamente en el centro. Sin embargo, considerada con atención, la filosofía del derecho de Hegel se muestra como una consecuente teoría del poder y, en su radicalidad, decisiva hasta hoy, pues busca descubrir la constitución del poder en la configuración soberana de la acción común y de esta forma ubica la característica del poder genuinamente político en el centro de las investigaciones. Ello diferencia a Hegel por lo menos de todos sus predecesores que apostaron por un concepto prepolítico del poder. Con este presupuesto logró evadir las aporías, ya esbozadas, de la concepción tradicional del poder. Por una parte, Hegel ofrece una perspectiva en la que se evitan los costos que se derivan del individualismo metódico, sin desperdiciar las implicaciones normativas del derecho natural moderno y sin recaer en un modelo de comunidad sustancialista. Hegel intenta solucionar el antagonismo entre razón presupuesta individualmente y el poder general del orden, en un sistema complejo

de procesos de mediación en los que a la conformación de organizaciones sociales y políticas corresponde la formación de razón colectiva. Por otra parte, y esto concierne a la segunda de las aporías mencionadas, la insistencia en la colectividad (*Gemeinsamkeit*) y en el poder que en ella se manifiesta no puede servir como testimonio de la racionalidad de una comunidad (*Gemeinschaft*). Antes bien, la constitución de la comunidad tiene que explicar los criterios de la mediación obtenida. Finalmente, en tercer lugar, el presupuesto de Hegel evita el riesgo de una mera verificación de premisas tautológicas y sistemático-teóricas. Desde un principio vincula el concepto de sistemas formadores de poder con su sentido práctico. Qué es el poder, es algo que no se puede describir con independencia de cómo experimentan los participantes el poder. Eso significa que el poder es deducido mediante una concepción de razón práctica que debe desarrollarse implícita o explícitamente y que puede identificarse también en complejos sistémicos de poder.

Con esta fundamentación de una teoría del poder político, la obra de Hegel ofrece el punto de partida apropiado para un acceso sistemático al problema del poder. Que esta vía no haya sido transitada hasta el presente, ha de atribuirse al destino de la recepción histórica de Hegel. El diagnóstico marxista del poder instrumentalizado, que conduce en general a la difamación del poder, es tanto un resultado de la transformación del sistema hegeliano como la absolutización incondicional del poder en la perspectiva de la así llamada concepción de la Razón de Estado (*Machtstaatgedanken*).¹ Ambas tradiciones pasan por alto un aspecto decisivo de la construcción conceptual hegeliana: la diferencia fundamental de poder y violencia (*Gewalt*). La tácita identificación de ambos conceptos, lo mismo que la concepción del poder como una forma normativa o funcionalmente cualificada de la violencia, ya no pueden, sin embargo, convencer, al menos desde la reclamación de H. Arendt.² Hasta el día de hoy, la recepción de Hegel no ha tomado nota de la diferencia fundamental entre poder y violencia y ha desatendido una dilucidación del concepto de poder.³ Este punto ciego en la investigación sobre Hegel constituye no sólo un serio obstáculo para la valoración adecuada de su filosofía del derecho, sino que, debido al clave papel histórico de la misma, entorpece también un esclarecimiento sistemático del poder político.

1 Véase, por ejemplo, la interpretación de Hegel de MEINECKE, F. *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte*. München, 1960.

2 ARENDT, H. *Macht und Gewalt*. München, 1975.

3 Los estudios de BIENENSTOCK, M. "Macht" and "Geist" in Hegel's Jenaer Writings, en: *Hegel-Studien* 18, 1983; dedicados a los escritos del período de Jena, constituyen una excepción. Por lo demás, persiste, sin embargo, como algo típico de la discusión contemporánea sobre Hegel, la errónea equiparación de poder y violencia. Esto vale, para mencionar sólo algunos ejemplos prominentes, para ILTING, K.H. *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963/64; HABERMAS, J. *Nachwort zu G.W. F. Hegel*, en: *Politische Schriften*, Frankfurt a. M., 1966; PÖGGELER, O. *Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit*, en: HEINTEL, E. (Hrsg), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, Wien/München, 1979; y THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M., 1980.

La concepción hegeliana del poder político no parte de una representación fija del poder o de la violencia, sino que descansa en el desarrollo del “poder del concepto”. Ya en la investigación sobre La Constitución de Alemania el “poder de lo universal”⁴ se muestra como punto de convergencia de poder y razón. En los *Principios Fundamentales de la Filosofía del Derecho*⁵ de 1821, esta conexión se encuentra claramente elaborada y es reconocible como estructura fundamental del tratado. El rendimiento del concepto, mediar lo diferente, dar expresión a estructuras universales y constituir un todo, que es más que la suma de las partes, encuentra su exacta correspondencia en la realización política del poder, que traza perspectivas comunes para la acción, encarna principios normativos y posibilita una praxis colectiva. En este caso no se trata sólo de una analogía de estructuras, sino también de una penetración de ambas esferas. De acuerdo con ello, el poder se establece sólo allí donde la razón se manifiesta en la figura de formas concretas de organización del mundo político. El saber que se manifiesta en la praxis es por eso el punto de partida apropiado para un análisis de las relaciones de poder. La teoría hegeliana del poder debe su radicalidad a esta doble estrategia de una dilucidación del concepto de poder en conexión con la aclaración de la dimensión conceptual del poder.

Para poder juzgar adecuadamente el concepto de poder en Hegel, se ha de esbozar, en primer lugar, la diferencia de poder y violencia (I). En conexión con ello puede esclarecerse la naturaleza conceptual del poder, en la medida en que la misma haya encontrado su expresión en la concepción hegeliana de la constitución (II). Finalmente, se debe aclarar la relación de individuo y comunidad respecto al problema de la organización política (III). En el modo de la formación misma del poder —así reza la tesis aquí expuesta—, y no en su justificación secundaria, se puede reconocer el fundamento legal y la legitimidad del poder político.

I. Poder y violencia (*Gewalt*)*

La concepción según la cual el poder político ha de remontarse a la violencia, aparecerá sin duda plausible cada vez que se recuerde el surgimiento político de los estados. Estos,

4 HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. v. E. Moldenhauer/K.-Michel, Frankfurt, a. M. 1971, tomo 1, p. 456; *cfr.* también p. 459. La mayoría de los comentaristas opacan este aspecto y en lugar de ello se concentran en el maquiavelismo de Hegel.

5 HEGEL, G. W. F. *Werke*, a.a. O. Bd. 7; en lo sucesivo se hará referencia a ello con el título abreviado *Rechtsphilosophie (Rph)*. (Para la traducción de los pasajes de la *Filosofía del derecho* de Hegel aquí citados, nos serviremos de la versión castellana de Juan Luis Vermal: HEGEL, G. W. *Principios de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975).

* El término alemán “*Gewalt*” significa tanto “violencia” como “fuerza”, en el sentido de la fuerza represiva y fuerza bruta. Pese a que, en general, hemos dado prioridad al primero de estos significados, optamos finalmente por una traducción alterna de ambos conceptos, siguiendo en cada caso el sentido imperante en el contexto. (N del T).

como se sabe, datan su origen no raras veces en revueltas violentas. No obstante, hay que diferenciar entre la génesis histórica del Estado y el poder del Estado Establecido. “Pues aunque el Estado pueda surgir también por la violencia, no descansa, sin embargo, en ella”.⁶ Naturalmente, la constitución de un Estado no es completamente independiente de su origen histórico. Con todo, el poder que se establece en virtud de la constitución no se puede fundamentar ni desacreditar en su legitimidad, su validez y su eficacia apelando a las condiciones de nacimiento. Sin embargo, según Hegel, se da realmente una conexión necesaria entre el origen violento de los estados y la realización de una constitución racional. Parece inevitable que la multitud que se une para formar una comunidad recorra primero un estadio de dominación más o menos violento, antes de que sean capaces de participar en una comunidad libre.⁷ Pero, al mismo tiempo, Hegel no deja tampoco ninguna duda respecto a que el único sentido de la dominación por la fuerza es el de hacerse superflua a sí misma.

No se puede solucionar lo paradójico de este proceso colectivo de educación. Sin embargo, este tránsito de cruda violencia a una constitución libre no carece de una cierta lógica, que Hegel busca deducir mediante la dialéctica de la lucha por el reconocimiento,⁸ desarrollada ya en los escritos tempranos y que llegó a ser relevante con la *Fenomenología del Espíritu*. Este pasaje, cuyo escenario, de plástica configuración, desafía de manera particular la interpretación política de Hegel, parece, a primera vista, legitimar la violencia y la dominación asociada a ella como estadios necesarios en el camino a la libertad. Pero, en realidad se trata de todo lo contrario. La lucha por el reconocimiento no ejemplifica la transformación de la fuerza en derecho, ni hace resaltar la violencia como condición de la libertad. Antes bien, esta figura explica —particularmente en la forma en la que se la expone en los proyectos de Jena— la posibilidad del surgimiento de relaciones éticas a pesar de la violencia dominante al comienzo.⁹ El modelo ilustra el fundamento del poder, en la medida en que el ser reconocido es la base de nuevas posibilidades de acción que se abren en el horizonte de los presupuestos comunes. Ésta es la figura elemental del poder político. Si bien el descubrimiento de este fundamento común no garantiza, por cierto, ningún orden justo, no obstante se abre la perspectiva a una regulación de las relaciones *sub specie* de universalidad racional.

El desplazamiento de la violencia por el poder descrito en la lucha por el reconocimiento arroja también una luz sobre el fenómeno de la fuerza. La fuerza no se puede determinar en analogía con el concepto físico de fuerza (*kraft*), como la capacidad de producir ciertos

6 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas III, Obras*. Vol. 10, § 432, adición.

7 *Ibidem*, § 435, adición.

8 Sobre ello *cfr.* HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M., 1992. *Cfr.* al respecto mi reseña: *Ethos und Anerkennung. Honneths Theorie des sozialen Konflikts*, en: *Philos. Rundschau* 41, 1991, vol. 1.

9 En este respecto, el modelo hegeliano de la lucha está más próximo a la **Idea de una historia universal en sentido cosmopolita** de Kant que a la teoría marxista de la lucha de clases.

efectos, ni tampoco es lícito considerar la fuerza como un modo de dominación. Aunque la dominación se sirve con frecuencia de la fuerza, y hasta parece descansar en parte en la fuerza, se necesita, sin embargo, una diferenciación conceptual. El concepto de fuerza oscila entre su significado político y su significado criminológico; se refiere tanto a la fuerza del Estado (*potestas*) como también a la fuerza en el sentido de la ofensa física y psíquica (*violentia*). La fuerza bruta del crimen lesiona pretensiones normativas, mientras que la fuerza establecida políticamente está autorizada de manera normativa para determinadas acciones.

El discurso sobre el monopolio de la fuerza por parte del Estado amenaza con borrar esta diferencia fundamental, porque con ello se sugiere que se trata de la misma cosa, la cual, sin embargo, el Estado se reserva sólo para sí por razones estratégicas. No obstante, es de todo necesario una clara distinción de estas categorías, pues su línea de demarcación describe las fronteras del espacio político de la acción. Los criterios de distinción de la mera violencia y la fuerza estatal pertenecen, a los principios fundamentales de toda comunidad política. La fuerza del Estado es una figura particular del poder porque ella traduce en acción real lo que a la luz de la universalidad racional las normas y decisiones determinadas mandan hacer u omitir. Con todo, la correspondencia de norma y efecto fáctico de la acción estatal no se da necesariamente. Antes bien, ello se debe prestar especial atención por medio de la disposición particular de los poderes, que excluye en lo posible el abuso arbitrario y debe garantizar una acción racional, legítima y efectiva.

Desde Locke se ha esperado la solución de este problema de la división de los Poderes. Hegel confirma en principio el modelo de la división del poder; no obstante se ve precisado a hacerle frente a la simplificación liberal del mismo. A su juicio, resulta cuestionable la concepción que busca prevenir el posible abuso de la fuerza con la separación de los poderes y su limitación recíproca.¹⁰ La desconfianza fundamental frente a la fuerza del Estado no sólo denota una comprensión limitada, puramente instrumental del poder; tampoco puede hacerse plausible cómo la mutua delimitación puede ser más efectiva que una neutralización de los poderes, la cual, en último término, tiene que paralizar la acción del Estado. A la exigencia de una separación de los poderes parece subyacerle una confusión del problema de un control de la gestión personal con el problema de una configuración funcional del poder político. Un control mutuo de los empleados estatales puede, en efecto, impedir el abuso de autoridad. Hegel ve la posibilidad de semejante represión del poder del estado, por una parte, en la jerarquización de los poderes y, por otra, en el control desde abajo.¹¹

La distinción funcional de los poderes sirve, sin embargo, primariamente a la configuración positiva del poder político. De ahí que su conexión objetiva esté en el centro de la exposición de Hegel,¹² no el control y delimitación de las fuerzas, concebido según el

10 *Filosofía del Derecho*, § 272.

11 *Ibidem*, § 295.

12 *Ibidem*, § 273s.

modelo del *checks and balances*. La determinación de las funciones respectivas resulta del desarrollo sistemático de aquello que la acción política en su conjunto debe llevar a cabo. Dos tareas, relativamente independientes entre sí, tienen que ejecutarse de manera prioritaria. Por un lado, hay que velar siempre por una actualización de los principios universales, que como consenso base subyacen a toda comunidad y tienen en cuenta la pretensión de una regulación racional de las relaciones. Ello concierne al legislativo. Por otro lado, es de rigor procurar realidad a las condiciones universales mediante su aplicación a las relaciones concretas de la praxis correspondiente. Ésta es la tarea del ejecutivo. Además de ello, Hegel esboza la función de un tercer poder decisivo, que adjudica al príncipe.

La legislación, comprometida con el principio de la universalidad, se basa, según Hegel, en la cooperación del poder monárquico, el ejecutivo y los estamentos, los cuales deben dar expresión a la conciencia pública y a los intereses particulares.¹³ Luego, cuando el poder del gobierno confiere realidad, bajo circunstancias especiales, a las determinaciones generales, y el tercer poder representa la unidad del todo, puede afirmarse que cada uno de los poderes incluye o presupone al otro. Las funciones particulares no se pueden cumplir si no se mantiene a salvo la conexión con los otros. Una separación de los poderes, que a la postre tendría que conducir a su suspensión, no puede ser principio de una constitución política.

Sin embargo, de allí no se sigue su unificación incondicional en un poder central. La división de los poderes debe equipararse a la organización racional de los mismos, a la cual ellos deben su existencia y efectividad. El cumplimiento de los deberes adscritos a los poderes del Estado se funda de manera decisiva en la especificación de las diversas funciones. Por tanto, división de los poderes no significa desmembramiento de una instancia del poder anteriormente unificada, sino que ha de equipararse con la constitución de los poderes particulares. De manera diferente a como sucede en la mera división del trabajo, aquí no se trata de un incremento técnico de la capacidad de rendimiento. Los poderes particulares son, antes bien, momentos de un contexto de acción, el cual no sería siquiera imaginable sin el desglosamiento. Por eso, la división de los poderes significa una ampliación cualitativa, y no sólo cuantitativa, de las posibilidades de acción.¹⁴ A esta cualidad particular de la acción colectiva se debe el que en el Estado se puedan cumplir las pretensiones en cuya realización fracasa tanto el sujeto particular como el derecho puramente formal. Mientras que sólo el acuerdo político está en condiciones de crear orientación, por una parte, la universalidad del derecho se queda en una mera exigencia y, además de ello, es ciega frente a la concreción de la praxis, y por otro, la individualidad pretende la universalidad racional en el puro querer,

13 *Ibidem*, § 301s.

14 Este pensamiento constituye también el núcleo del concepto de poder de RÖTTGERS, K. *Die Rechtfertigung der Macht und das Prinzip der Gewaltenteilung*, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18.3, 1993; el cual, sin embargo, a mi modo de ver, se desentiende allí de la base colectiva del poder.

pero sólo dispone de una perspectiva limitada, el acuerdo político, en cambio, está en condiciones de crear orientación. La forma de ejecución de este acuerdo es la acción colectiva, cuyos efectos se expresan en los cambios políticos generales pero, sobre todo, en la configuración de la propia praxis.

Por cierto, la posibilidad de la acción colectiva se presenta en múltiples formas y no se precisa de una constitución elaborada de un Estado que descansa en la división del poder para unificar la multitud en una unidad. Un aumento de las posibilidades de la acción, es decir, una ampliación del horizonte racional lo mismo que del poder concreto de la acción empieza sólo allí donde, en el marco de presupuestos comunes, los particulares se conminan mutuamente a hacer algo que contribuya al todo. Para esto no hay que suponer únicamente una correspondiente disponibilidad de los individuos, sino en particular la capacidad colectiva para organizar contextos de acción complejos y diferenciarlos funcionalmente. La superioridad individual de los particulares no resulta aquí definitiva, pues ésta sólo puede expresarse cuando se hayan establecido posibilidades de acción fundamentalmente comunes. El poder es, por tanto, primariamente, poder colectivo de hacer algo, y sólo mediatamente poder individual, en el sentido de la superioridad sobre los otros.

La diferenciación funcional del espacio colectivo de la acción a través de la división de los poderes garantiza un incremento cualitativo de las posibilidades por el hecho de que los momentos constitutivos de la acción, la reflexión general sobre los fines posibles, la determinación de la situación concreta de la acción y su mediación para la unidad de una decisión racional no son sólo objeto de un esfuerzo común, sino que, sobre todo, poseen realidad como esferas de acción relativamente independientes. Mientras estos momentos aparecen en la acción del individuo sólo como premisas implícitas de una acción, los rendimientos a ellos correspondientes se toman independientes institucionalmente y, como acciones separadas, pueden ser adscritos a instancias identificables. De esta forma, la concordancia de la acción concreta con los criterios de la universalidad racional no queda abandonada a la casualidad de la comprensión individual. La mediación de los momentos se consume a sí misma como acción explícita, la cual, como toda otra acción, queda abierta a la discusión racional y, además, está expuesta a la presión particular de justificación, que caracteriza a la opinión pública. Con la creciente racionalidad que ofrece esta acción referida a otra acción, se produce también un incremento de la seguridad de la acción, dado que la acción particular ya no se encuentra con una realidad extraña, sino que se realiza en el medio a ella adecuado del mundo de la acción y puede vincularse a la razón allí manifiesta. Una tal organización de la acción encarna por igual poder y razón.

La razón presupuesta en este proceso de desarrollo inmanente corresponde, en la medida en que hace posible la organización y pone a disposición las opciones de la acción colectiva, al poder real de una comunidad política. En este respecto se precisa más que de una viva actividad en la cooperación de los individuos. La racionalidad de la cooperación se mide por la consecuencia con la que se tienen en cuenta los aspectos de la acción racional a través de la diferenciación de las instituciones. A este entrelazamiento de poder de acción

y racionalidad se puede atribuir el que el poder político, en particular la división de los poderes, pueda ser considerado como “garantía de la libertad pública”.¹⁵ Las posibilidades de la configuración autónoma de las relaciones de la vida de una comunidad están condicionadas por su capacidad de organización, es decir, de la formación del poder colectivo. El planteamiento liberal de una oposición de libertad individual y poder político aparece sólo en su verdadera dimensión cuando se considera el papel constitutivo del poder en la realización de la libertad individual y política. La libertad sólo puede ser protegida a través del poder. Más aun, delimitar la libertad *per definitionem* abre el poder de acción establecido mediante la cooperación —el cual se manifiesta en la constitución—, abre el espacio para la acción libre y garantiza al mismo tiempo su seguridad.

II. La constitución como poder del derecho

El concepto de constitución tiene un doble significado: en sentido restringido, denota el orden legal, en un sentido amplio la organización política de una comunidad. En la teoría moderna de la constitución domina hasta hoy la tendencia a considerar las constelaciones de poder en el marco de figuras sociales, primaria o exclusivamente, como estructuras de relaciones jurídicas. La reflexión metódica de este punto de vista, el dualismo de estructura jurídica y social de Jellinek, que a través de Weber ha sido incorporado también en la sociología, justifica esta unilateralidad con la aseveración de una correspondencia refleja de ambas esferas, concepción que favorece el aislamiento de ambas partes. En oposición a este punto de vista, Hegel parte de la manifestación del derecho a través del poder político. La diferencia es significativa. La realidad del poder político no se puede plasmar en la esfera del derecho si la realización del derecho, su validez y su imposición, necesita, por su parte, del poder. Asimismo hay que evitar un segundo malentendido. El poder no es únicamente un instrumento en la mano de aquellos que representan el derecho. Esta concepción tampoco haría justicia a la complejidad de la relación de poder y derecho, ya que supone de entrada que las instancias del derecho se han constituido, por tanto, que disponen de poder. Precisamente esta conexión es la que debe aclararse ahora. Hay que proponer, por ende, la cuestionada relación de una forma más fundamental. La fórmula programática de Hegel que aparece ya en los proyectos de 1805/06 reza: “El Estado es la existencia, el poder del derecho”.¹⁶ La realidad del Estado es más que el mero reflejo sociológico de relaciones de derecho y más que un instrumento para el sancionamiento de violaciones del derecho o de la garantía de la seguridad del derecho. Por lo demás, en términos de la oposición de ser y

15 *Filosofía del Derecho*, § 272.

16 *Philosophie des Geistes*, en: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: 1987, p. 225. (HEGEL, G. W. F. *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 200).

deber (*sollen*) ella sólo puede describirse de manera insuficiente como deber que ha llegado a ser fácticamente o como ser acuñado normativamente.

Para entender en qué medida el derecho cobra existencia y deviene realidad, hay que aclarar previamente el *status* mismo del derecho. Hegel utiliza la expresión derecho en una doble significación. En primer lugar, se entiende sólo el derecho formal como compendio de las determinaciones del derecho civil, las cuales Hegel intenta desarrollar sistemáticamente a partir del principio de la personalidad. En sentido estricto, sin embargo, el derecho es la serie de todas las determinaciones que, junto al derecho civil, bajo el nombre de moralidad caracterizan el sujeto de la acción y constituyen, finalmente, la esfera de la eticidad.¹⁷ Esta ampliación del concepto de derecho es sistemática. El derecho real se presenta como realización de aquello que está inserto en el derecho abstracto.

En su significado inmediato, el derecho no tiene, en principio, ninguna otra determinación de contenido que la de la universalidad.¹⁸ Esto sorprende, dado que en general es válida la universalidad como forma del derecho la cual puede acoger en sí cualquier determinación de contenido. Ésta es precisamente la característica que Hegel busca hacer resaltar de manera expresa como principio del derecho. Que las determinaciones del derecho son universales no es algo que descansa en una mera convención, sino que es expresión del principio del derecho en general. La universalidad no es, por tanto, la forma pura, sino, en cierta manera, el contenido más universal de los principios del derecho mismo. Es esta característica la que Hegel intenta deducir de la cualidad conceptual del derecho. En este respecto se trata de una universalidad que acuña relaciones prácticas. Ella no se fundamenta mediante el puro deber ni mediante la regularidad estadística del comportamiento. Si la acción se ajusta al criterio de la universalidad y se ponen en obra intenciones concretas en virtud de las determinaciones universales del derecho, la praxis no puede entonces ser concebida de otra manera que mediante la presuposición de determinaciones universales. La concepción de una tal realidad acuñada conceptualmente lleva a Hegel a denominar el concepto, en un sentido no meramente metafórico, como “poder sustancial”.¹⁹ Con lo cual se da a entender que el concepto se sabe mediar con la cosa de tal forma, que la naturaleza conceptual de ésta se hace manifiesta. El concepto se apodera de su objeto y de esta forma hace que éste sea reconocido como lo que es.

Esto puede explicitarse con referencia al concepto de voluntad libre, que Hegel presenta como principio de la *Filosofía del Derecho*.²⁰ La voluntad libre es, en primer lugar, la mera reflexión de un sujeto actuante que, en la abstracción de todo contenido determinado del querer, se complace en el juego libre del arbitrio. En lo demás la voluntad se realiza

17 *Filosofía del Derecho*, § 33.

18 *Ibidem*, § 35.

19 *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, a.a. O., Bd. 8, § 160.

20 *Filosofía del Derecho*, § 5s.

poniendo un determinado contenido; el yo entra en la existencia y actúa en virtud de una fijación concreta de fines. Sin embargo, esta realidad no corresponde al concepto que posee el sujeto racional de sí mismo. Éste tiende por ello a determinar su querer particular de acuerdo con su concepto o, al contrario, a traducir su universalidad racional en acción concreta, a darle realidad. Así, la voluntad racional unifica la determinación particular con su forma, la universalidad, y de este modo concibe su hacer real como autodeterminación. Esta estructura constituye la clave para la *Filosofía del Derecho* y subyace al desarrollo sistemático de sus categorías.

La lógica de la filosofía del derecho pretende llevar a cabo la mediación consecuente de la universalidad formal de la voluntad y de la particularidad de las respectivas determinaciones propuestas. El concepto hegeliano del concepto es fiador de esta conexión. Lo que esto significa puede experimentarse, en primer lugar, *via negationis* como carencia. Evidentemente, los dos momentos de esta mediación llegan a separarse en el caso de la acción de una persona jurídica particular. El contenido del querer es contingente, la universalidad vacía de las fórmulas jurídicas permanece como mera posibilidad y es indiferente frente a los contenidos particulares. Aunque la conciencia del derecho exige el reconocimiento recíproco de las personas, la configuración concreta de sus relaciones permanece, en lo particular, tan arbitraria como la acción individual. No en última instancia, en esto, se da a conocer que el derecho precisa de un poder ajeno para ser operante.

En la fase de la moralidad se intenta mediar el contenido del querer en la reflexión con la universalidad de la voluntad, y con ello hacer justicia a su pretensión de racionalidad. El desarrollo del concepto allí desplegado apunta a la idea del bien como esencia de las determinaciones de la voluntad, las cuales son compatibles con el *status* de una voluntad racional. Así se entiende el sujeto libre, que cree poder invocar únicamente a la autenticidad de su conciencia moral (*Gewissen*).²¹ Aunque la conciencia pueda tener la pretensión de actuar absolutamente bien, no obstante la subjetividad así absolutizada “disuelve en sí toda determinación del derecho... pues es el poder que para cada contenido juzga y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo, el poder al cual debe su realidad el bien, que en un primer momento es sólo representación y deber ser”.²² Si bien la realización de las determinaciones del derecho es inconcebible sin la contribución de la subjetividad, no obstante el sujeto aislado no puede realizar el bien en el modo de la moralidad, dado que la identidad consigo no es una característica distintiva de la acción racional, sino que se enreda en la interioridad de la mera intención.

Ni el derecho abstracto ni la moralidad pueden darse realidad a sí mismos. El mundo que la voluntad racional finalmente se forma, es la esfera de la eticidad. Aquí se describe el contexto de la acción en el cual el concepto de la voluntad libre y la realidad de las esferas

21 *Ibidem*, § 137.

22 *Ibidem*, § 138.

particulares de la acción se corresponden a tal punto que esta concordancia le resulta transparente al mismo actuante.²³ Esto es un saber ajustado a la realidad o una realidad penetrada por el saber, la cual Hegel caracteriza como el mundo del espíritu objetivo. La eticidad no es, pues, un mero *faktum*, no es el hecho de un contexto de acción prefigurado (*eingespielt*) o la mera costumbre ciega, sino, esencialmente, un saber concreto, que se manifiesta en la acción de los participantes y se da a conocer también como tal. La eticidad se diferencia de la esfera del mero deber por las formas de organización institucionalizadas. Estas son “las potencias éticas, que rigen la vida de los individuos y tienen en éstos, como accidentes suyos, su representación, su figura fenoménica y su realidad”.²⁴

No es este el lugar para investigar en detalle con qué tipo de organizaciones desarrolla Hegel este contexto. Para la cuestión referente al poder sólo resulta de interés el principio que subyace a la constitución como sistema de estas instituciones. En relación con la problemática mencionada arriba, procedente de los primeros proyectos de sistema, en la que el Estado opera como “poder del derecho”, se hizo claro entre tanto que este poder no puede ser entendido como puro poder de sanción, sino que hay que atribuirlo a una estructura de acción jurídica. La dimensión conceptual de la eticidad es elaborada en la *Filosofía del Derecho* de una manera más pregnante que en los primeros trabajos, estudiados con más frecuencia. Las formas de organización en cuestión no son mecanismos externos o sistemas de control, sino que existen sólo por la autoconciencia de los actuantes. En el actuar se realiza el derecho²⁵ y por ende sólo en el *medium* del saber de la acción se revelan los principios de la organización política de la praxis.

Allí donde se puede vislumbrar este saber, puede localizarse también el poder de una estructura de acción. Que este saber no puede adjudicarse a los individuos singulares, debería haber quedado claro luego de la exposición de la moralidad. Se trata, más bien, de un saber que se establece fundamentalmente sólo en el marco de una comunidad. No es fácil, sin embargo, designar la instancia de este saber. La suposición de un sujeto colectivo, al que correspondería el saber en cuestión, no permite reconocer ventaja alguna frente al sujeto individual. Ni se puede partir del hecho de que tales figuras generan *eo ipso* principios de la acción racional, ni una conciencia colectiva parece más real por el hecho de que comprenda muchas conciencias singulares. Es evidente que una tal transformación de un sujeto singular en un sujeto colectivo es una conclusión fallida en la que la problemática referente a sujetos concebidos de manera atomizada no hace más que repetirse y agravarse dramáticamente. La exposición de la comunidad, en cuyo saber debe manifestarse aquello que Hegel llama poder, descansa en un desarrollo conceptual complejo. El delineamiento sistemático de la eticidad es conocido. Ésta se funda en formas naturales de la comunidad, pasa a los principios fundamentales de la sociedad burguesa, que se caracteriza por el

23 *Ibidem*, § 143.

24 *Ibidem*, § 145.

25 *Ibidem*, § 142.

proceso de independización de los individuos bajo leyes universales, y culmina finalmente en el Estado como aquella forma de organización que hace justicia a la pretensión de los sujetos libres y garantiza la estabilidad de las relaciones éticas.

Las instituciones juegan aquí un papel clave. Ellas encarnan la constitución en sus funciones particulares como el “poder de lo racional en la necesidad”.²⁶ La necesidad (*Notwendigkeit*) representa aquí el sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*) disperso en los intereses individuales y contingentes, que ocasiona tendencias destructivas y precisa de la estabilidad externa. Hegel, sin embargo, no se da por satisfecho con esta constelación de un Estado racional y de necesidad, sino que pretende desarrollar el marco organizatorio de las instituciones como actividad y resultado del espíritu. En la medida en que la conciencia se apropie esta relación se sobrepasa el círculo de la mera necesidad y se contempla la esfera política propiamente dicha del Estado. Este contexto espiritual lo forma el saber de los individuos que viven en el Estado, cuya figura específica está caracterizada como “disposición política”.²⁷ Por ello no se ha de entender una opinión de partido, sino sencillamente el saber constitutivo de la comunidad acerca del todo. Hegel expresa este saber en la fórmula según la cual los individuos encuentran satisfechos sus intereses particulares mediante las instituciones universales. Esto es mucho más que la reflexión característica de la sociedad burguesa, presupuesta en perspectivas individuales, que acepta una reglamentación general como un mal necesario. En ello se perfila más bien una actitud, en la cual el interés individual se amplía con miras a una forma de vida orientada por fines universales.

A primera vista esto parece exigir demasiado a las posibilidades individuales de desarrollo, dado que el análisis de la sociedad burguesa ya ha mostrado que el juego libre de las fuerzas individuales sólo puede estabilizarse gracias a poderes anónimos regulativos. Que, sin embargo, los individuos encuentren sus intereses en lo universal obedece a una ampliación de la perspectiva. Los individuos ya no son tenidos en cuenta como sujetos competitivos, sino como miembros de una comunidad que busca por sí misma gobernar sus propios asuntos. Esta conexión permanece oculta cuando se parte de que las instituciones están determinadas de manera puramente funcional, y sólo por razones estratégicas solicitan reconocimiento por parte de los actuantes. Pero también en caso de que las instituciones, por razón de su legitimación, se concreten en el libre actuar de los individuos, su *status* seguirá siendo enigmático. Pues esto significaría conferirle justamente al juego libre de la praxis la razón cuya carencia deben compensar las instituciones.

Dado que de la confrontación de sujetos de acción e instituciones no se ha de esperar solución alguna, debe considerarse su marco común. El punto de partida lo constituye la estructura de la constitución en el amplio sentido, el espacio universal de la acción, en el

²⁶ *Ibidem*, § 263.

²⁷ *Ibidem*, § 268.

cual las instituciones particulares operan como expresión de la voluntad de configuración (*Gestaltungswillen*) de esta comunidad. En otras palabras: las instituciones no son poderes que operan de manera autónoma, sino que deben su existencia y justificación a las posibilidades del actuar creadas por ellas, las cuales no pueden atribuirse a capacidades individuales.

El dispositivo histórico de la solución hegeliana lo constituye el modelo de una voluntad dualista de Rousseau, la cual, por un lado, se concentra en la particularidad del individuo y, por otro, es consciente de la dimensión política del universal sustancial.²⁸ Todo ciudadano es burgués y ciudadano (*citoyen*) a la vez. Sin embargo, la diferencia decisiva frente a Rousseau radica en el hecho de que Hegel, primero, concede al modo de existencia del burgués un derecho relativo y, segundo, no afirma la sustancia de la comunidad política como dada, ni la transfiere al obrar de un legislador misterioso, sino que la concibe como resultado de una mediación. Examinada en detalle, la universalidad en cuestión, que describe el horizonte político, se constituye mediante el saber y el actuar de los individuos. Partiendo de aquí, determinadas instituciones, en particular el establecimiento de la legislación y del gobierno, pueden representarse como formas estables de organización de este proceso. Ellas mismas no están a disposición, pero representan, como poder de disposición de la política, el potencial de acción de la respectiva comunidad.

El poder organizativo se afirma no sólo por el hecho de que canaliza las acciones, sino, sobre todo, porque las posibilita en general. Lo que distingue a la organización política de todas las otras formas de organización es el que ella constituye una comunidad, cuyo fin es configurar un actuar a partir de sus condiciones, sin acudir para ello a recursos externos, pues la aplicación de determinados medios presupone siempre organizaciones existentes. La fundación de una comunidad política, a diferencia del establecimiento de otros grupos, no puede apoyarse en condiciones ya dadas que determinan el marco de acción; ella misma tiene que asumir en cierta medida la responsabilidad de ello. Esto no se lleva a cabo en el acto contingente que hace la constitución, el cual, en ello están de acuerdo Rousseau y Hegel, representa una especie de suceso suprapolítico, sino en la acreditación (*Bewährung*) práctica de la organización política.

El desarrollo interno de esta organización y la conexión sistemática de sus momentos constituyen la constitución política.²⁹ El elemento fluido de la constitución es la ya mencionada disposición política. Ahora bien, si el actuar de los individuos particulares tiene lugar en el marco de la organización política, si ésta no es sólo una condición externa para el cumplimiento exitoso de la acción particular, sino que representa, al mismo tiempo, el orden de aquel actuar mediante el cual se regula la comunidad política misma, y finalmente, si las formas de organización no son otra cosa que una forma determinada de la acción, entonces se hace

28 *Ibidem*, § 264.

29 *Ibidem*, § 269.

comprensible en qué medida los individuos particulares se encuentran con sus intereses particulares en lo universal.

Es la categoría de lo político la que aquí se da a conocer teóricamente, en la medida en que la configuración de las relaciones comunes de la vida se perfile en la praxis. La política es praxis en tanto el actuar se refiere reflexivamente a sus propias condiciones y las configure. La política no es, por tanto, una esfera específica, no traza un espacio de acción definido en su contenido y no se restringe a un determinado círculo de temas. El temor evidente de que este concepto procedimental de la política se torne inflacionario y amenace con recubrir todas las esferas de la acción, carece, no obstante, de fundamento. El actuar político se entiende a partir del caso límite de la explícita autodeterminación colectiva, mientras que el actuar cotidiano confía en las evidencias ya configuradas. Allí donde se tematiza o se pone en cuestión el fundamento de la comunidad, el actuar político adquiere la mayor intensidad. El actuar político propiamente dicho se cumple en el límite entre instituciones y mundo de la acción, y en cualquier parte se le puede localizar donde se agudice una mediación. Él, por consiguiente, no representa la normalidad sino la necesidad de acción de relaciones que se han vuelto problemáticas. No obstante, la necesidad de las decisiones políticas, dado que ninguna institución es inmune a cuestionamientos, puede aparecer virtualmente en todas partes. En consecuencia, el actuar concierne a la constitución de la comunidad en conjunto, por marginal que pueda ser la cuestión a resolver. El Estado constitucional es el lugar apropiado para el actuar político, porque en su esfera se ejecuta la mediación entre el actuar subjetivo orientado a la racionalidad y las condiciones universales institucionalizadas de la colectividad.

Las organizaciones descritas por la constitución forman un último fundamento del poder, detrás del cual no sería posible o carecería de sentido retroceder. Que una comunidad se constituya y tenga existencia, es expresión inmediata del poder político y sólo puede entenderse a partir de éste. No puede identificarse ninguna forma de poder capaz de fundar una comunidad donde ésta no esté ya establecida. La colectividad se documenta en el acto de fundación; ella es originaria en la medida en que a la exigencia de otras razones pueda responderse recurriendo siempre sólo a la ya ejercida colectividad. El poder político debe explicitarse sólo a partir de sí mismo; y puede, ciertamente, encontrar un límite en los factores externos, pero nunca su origen.

En correspondencia con este carácter originario, Hegel puede, con razón, caracterizar el Estado como fin en sí mismo,³⁰ pues las intenciones del poder político quedan restringidas al horizonte de una comunidad concreta y no pueden subordinarse a un propósito superior. La percepción y realización de los fines propuestos por ella misma es el fin supremo de la política. Por esto, tampoco la reflexión filosófica puede decretar cómo han de aparecer estos fines en sus detalles. Esto se deja al actuar político mismo. Si se considera el Estado como fin

30 *Ibidem*, § 266.

en sí mismo se puede, desde luego —dicho sea de paso—, protestar contra el inescrupuloso error cometido por Hegel con los Estados particulares en el cálculo de la historia universal. La lógica de la historia no tiene lugar en una dimensión allende del actuar político, sino que tiene que poder remontarse siempre al poder político como a su fundamento. En este respecto la legitimidad del poder político descansa en la organización interna de la comunidad.

III. El individuo y la comunidad política

En última instancia, la legitimación racional del poder debe referirse a la relación de individuo y comunidad; a la inversa, dicha relación sólo adquiere contornos claros en el dispositivo del concepto de poder. Esta relación se presenta bajo una doble perspectiva: por un lado, como poder del individuo frente a la comunidad, por el otro como poder de la comunidad constituida por los individuos. Si hasta ahora se había supuesto que, en sentido estricto, no podría haber poder individual, Hegel lo confirma, al concebir el intento de conferir poder a los individuos particulares como un delito. En el delito, el individuo busca “el restablecimiento de su voluntad particular con miras al poder”.³¹ La sublevación de una voluntad singular contra la universal, sublevación que consiste fundamentalmente en que otra persona sea ofendida en sus pretensiones jurídicas, se expresa como violencia.³² Sin la inclusión en las relaciones éticas, en la formas de la organización de la vida política, toda pretensión de poder sobre el otro queda confinada al plano de la mera violencia. En consecuencia, la confrontación con el poder público en la forma del castigo jurídico tiene su importancia, según Hegel, en el hecho de que éste reconcilia al individuo con las relaciones universales, y lo rehabilita en su dignidad como miembro racional de la comunidad.

De manera muy distinta se presenta la relación de individuo y comunidad cuando el individuo particular no actúa en contra del poder general, sino que participa en éste. En este sentido, la diferencia entre quienes tienen poder y los que carecen de poder tiene sólo una importancia relativa. Mucho más decisivo es reconocer la integración fundamental de los individuos particulares en la comunidad política, sobre cuyas bases deben constatarse luego las diferencias individuales en lo referente a influencia y autoridad. La referencia de Hegel es aquí lapidaria. Se limita a caracterizar la relación de los individuos con el todo a través del “sentimiento de sí” que estos desarrollan en la comunidad.³³ La “identidad carente de relación” descrita con ello puede ser experimentada también en la reflexión elemental como “confianza” y, finalmente, ser llevada a un conocimiento fundado.

31 *Philosophie des Geistes*, p. 215.

32 *Filosofía del Derecho*, § 90s.

33 *Ibidem*, § 147.

El poder del Estado aparece en todos los niveles de reflexión como deber.³⁴ A primera vista, parece tratarse aquí de una internalización de las normas sancionadas estatalmente, que marca la autocomprensión de los individuos y de esta forma estabiliza el poder político. Pero esta concepción se queda corta, ya que las instituciones, si se las entiende como formas de acción objetivadas, no pueden ser desprendidas de su existencia en la conciencia de los individuos. Así, sólo puede hacerse justicia a la realidad de las instituciones políticas en la medida en que la relación de los individuos con las instituciones sea caracterizada como formación en un doble sentido. La relación hace referencia tanto a la formación de los individuos como a la formación de las instituciones.³⁵ La estructura de las instituciones se presenta como fin de los individuos, el cual se debe a su actividad y, al mismo tiempo, ella sirve a estos como espacio de acción para sus fines particulares.³⁶ En este complejo entrelazamiento se reflejan las huellas de aquel proceso de constitución del poder que puede explicarse sólo a partir de sus presupuestos inmanentes y hace de las condiciones externas un medio de él mismo. Se trata, de parte del individuo, de un proceso de formación al final del cual se encuentra el ciudadano libre de una comunidad autónoma. La tensión entre el estadio inicial del individuo singular sumido en su particularidad natural y la vida general en el horizonte de la política sólo puede allanarse si se crean instituciones que organicen el actuar. Éstas, por su parte, deben su existencia a la voluntad universal en formación, cuyo potencial de acción encarnan los individuos. De esta forma, la dinámica del poder nace de la relación recíproca de los individuos y sus instituciones.

Este proceso no requiere un cambio que se deba a una racionalidad extraña, sino que se desarrolla a partir del potencial de la razón ya presupuesta en el actuar. El resultado allí materializado puede ilustrarse con base en el fenómeno de la orientación práctica. El individuo singular no puede generar orientación a partir de sí mismo, ni establecerla recurriendo simplemente a indicios fijos, mientras no esté convenido de cuáles son los verdaderos indicadores de camino. Empero, si se logra convertir la orientación difusa en un problema de la configuración conjunta de la vida de todos, si la necesidad concreta de orientación puede canalizarse en las vías institucionales y de esta manera articularse en el ámbito de lo público, puede darse la orientación colectiva, sin que por ello resultare absorbida la responsabilidad de los individuos. Mediante el juego conjunto de las diferentes perspectivas puede perfilarse, en caso de éxito, un sistema de coordenadas que contiene más que la suma de las contribuciones singulares. En tanto que referida al todo, la diferencia de las perspectivas individuales representa una relativización de las mismas y ofrece además la oportunidad de la corrección mutua, que el singular puede experimentar como formación. Mediante la articulación de los puntos de vista individuales, la cual sólo es posible en el marco de un espacio colectivo de acción, se cobra finalmente conciencia del horizonte de las convicciones

34 *Ibidem*, § 148.

35 Este doble concepto de formación se describe ya en la *Fenomenología del Espíritu* como fundamento del surgimiento de constelaciones de poder; véase *Obras*, vol 3, p. 346s.

36 *Filosofía del Derecho*, § 152s.

comunes presupuesto de manera tácita, el cual constituye la sustancia del espíritu hegeliano. Con este programa, la *Filosofía del Derecho* busca comprender la paradoja de una educación colectiva, en la cual el poder del todo, que impregna la vida de los individuos, es producido por los propios miembros de la comunidad.

Ello ofrece la ventaja de que la constitución del poder se lleva a cabo como momento de un proceso de formación y no como instrumento de un control externo. En particular, es en la esfera del legislativo donde cobra forma esta conexión. Sin embargo, la *Filosofía del Derecho* de Hegel amenaza con disolver este nexo sistemático mediante una peculiar estrategia. Ella recurre a una estratificación de estamentos de la sociedad a la cual se le confiere ahora dignidad política, establecida por debajo del plano de la acción política.³⁷ Este poder explícitamente social debe sacar provecho de la organización política. En vista de la disposición sistemática de la filosofía del derecho de Hegel, no resulta plausible prolongar la constelación de la sociedad burguesa hasta la esfera de acción de la política. Ciertamente, hay que tener presente que las relaciones sociales no pueden ser dejadas por fuera del actuar político. Sin embargo, el recurso político a la sociedad no puede limitarse a su confirmación, si es que la política debe ser algo más que un compromiso pactado entre representantes de intereses.

De esta manera, Hegel cae por debajo del nivel de desarrollo conceptual establecido por él, al confiar en una acuñación estamental del legislativo y excluir una organización democrática según el principio de la mayoría. La crítica de Hegel estaría fundada sólo si este principio, como sucede en Locke, estuviese unido a la representación de individuos atomizados. Sin embargo, ella resulta insuficiente cuando se tiene a la vista la constitución democrática moderna, la cual, a través de las instancias de la representación, media procesos de formación de opinión con la decisión política.

El descuido hegeliano de este principio y su subvaloración de las elecciones políticas sorprende tanto más cuanto que dedica especial atención al principio de la representación y le concede una importancia central. El presupuesto decisivo de la representación

37 *Ibidem*, § 301s. Todavía en el escrito *Über die englische Reformbill*, en: *Werke*, a.a. O, Bd. 11, Hegel se ve obligado a recabar la relevancia del orden estamental frente al desarrollo de la constitución política inglesa (p. 107). Si bien reconoce en el derecho al voto el principio moderno de la representación, no obstante, constata, al mismo tiempo, la indiferencia del pueblo frente al mismo dominante en Inglaterra, la cual remonta a la indiferencia fáctica de un voto particular (p. 112). Esta apreciación es causa de la ambigüedad de todo el tratado, en el que el *statu quo* de la constitución inglesa encuentra tan poco reconocimiento como la discutida propuesta de reforma. De esta manera Hegel arriba al juicio, verdaderamente sorprendente, según el cual las “ideas, que constituyen los fundamentos de una libertad real, (...) hace tiempo llegaron a ser en Alemania principios fijos de la convicción interior y de la opinión pública” mientras que “Inglaterra, frente a las imperiosas exigencias de aquellos principios habría de temer los mayores estremecimientos de su unidad social y estatal” (p. 121). La sospecha de una irónica inversión, que surge espontáneamente a la vista de este pronóstico, bien podría haber contribuido a que esta segunda parte del tratado no llegara a ser impresa.

convinciente, el de ser independiente de la orden directa en la representación pública de la voluntad general, sólo puede garantizarse si la representación no es dominada por intereses estamentales, sino que se expone al libre juego de las opiniones. Esto diferencia la representación (*Repräsentation*) política que funda legitimidad, de la mera delegación (*Vertretung*). En la medida que los representantes (*Repräsentanten*) aparecen en la escena pública y se presentan con sus opiniones, crean una realidad propia en la que se refractan las fuerzas sociales.

Cuando los intereses se ponen de tal modo a disposición, encuentran al mismo tiempo la ocasión para afirmarse ante la opinión pública. La opinión pública, juzgada por Hegel siempre como ambivalente,³⁸ es el medium en el que se puede ganar orientación política; ella es el fondo del cual provienen los principios y convicciones generales, y en ella se forma también el clima para las tendencias y posiciones políticas. La opinión pública es un modo genuinamente político de poder, porque en su base tiene lugar la regulación de los asuntos generales.³⁹ Mediante la participación de todos en la opinión pública, la organización política gana su fundamento ideal y su fuerza innovadora. Gracias a ella se cumple la exigencia: “lo que cada uno debe reconocer, debe mostrársele como algo justificado”.⁴⁰

El poder del concepto aclamado por Hegel tiene que probarse, a la postre, en esta instancia de la opinión pública. Es claro que, para Hegel es inconcebible abandonar el concepto y, con ello, el punto de vista filosófico a la contingencia de la opinión pública. Una tal pretensión sería, objetivamente, por completo inadecuada. La opinión pública no es el saber transparente a sí mismo de una comunidad, tanto menos cuanto que la política es concebida como una tarea siempre abierta. Pero si la opinión pública se muestra como el verdadero poder político, no le queda entonces al concebir otro potencial que este saber práctico entrelazado con las instituciones, al que el concepto puede luego instruir sobre sí mismo. Sin embargo, este esclarecimiento cesa cuando las organizaciones establecidas y los principio fijos de la realidad práctica son superados conceptualmente. El futuro desarrollo histórico y las cuestiones políticas aún pendientes se sustraen también a la intervención de la razón. El radio de la razón permanece circunscrito al marco fijado por la organización política. Esto se hace drásticamente claro, en el hecho de que más allá de las estructuras institucionales, esto es, en la relación de los estados entre sí, siempre aparece la fuerza bruta, y de esta manera se pone en escena el estado de naturaleza, al que el análisis del poder político había anulado previamente como ficción engañosa.⁴¹

38 *Filosofía del Derecho*, § 515. Véase al respecto MABILLE, B. *Hegel et le pouvoir de l'opinion publique*, en: GODDARD, J.-C; MABILLE, B. (Hrsg), *Le Pouvoir*. Paris, 1994.

39 Cfr. también al respecto HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1813-1831*, K.H. Ilting (Hrsg), Stuttgart/Bad Cannstatt, 1973/74, Bd. 2. S. 723.

40 HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a. a. O., Bd. 3, S. 819.

41 *Filosofía del Derecho*, § 333.

La filosofía —pues aquí se confirma lo anunciado en el prólogo— llega siempre demasiado tarde, dado que lo que ella intenta comprender tiene que haberse manifestado ya en el saber y el actuar. El poder del concepto se limita, en la medida en que el mundo político sea afectado por ello, a la realidad del poder político. Así, en la medida en que reconoce sus límites, el comprender filosófico afirma realmente su poder político. Con ello se consuma, en el fondo, la reconciliación de poder y concepto pendiente desde Platón. Aún cuando esta constelación histórico-filosófica no se pueda tampoco repetir, no obstante la teoría hegeliana del poder formula un programa que, gracias a la superación conceptual de las enojosas alternativas de crítica abstracta o afirmación ciega del poder, puede ser todavía decisivo para la autocomprensión filosófica y política del presente.⁴²

42 El autor prepara una teoría de lo político basada en este programa, en una perspectiva sistemática, históricamente más abarcadora: *Phänomenologie der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration als Kategorien politischer Organization*.

Realidad de la razón: Hegel y el problema del poder

The Reality of Reason: Hegel and the Problem of Power

Resumen. *La fundamentación filosófica del poder que, desde Platón, ha intentado vincular poder y razón, choca con una serie de aporías que ponen en cuestión la racionalidad recabada en el establecimiento del poder. Una identificación apriorística de poder y razón, no menos que la exclusión recíproca de ambos, no dan cuenta de la paradoja subyacente al fenómeno del poder: el que éste, aunque surge históricamente como un intento por conjurar la violencia dominante en el "Estado de naturaleza", encuentra, él mismo, en la fuerza bruta un momento fundamental de su legitimación. La filosofía política de Hegel, que invoca la necesidad de una mediación constante del poder institucionalizado y racionalidad colectiva, ofrece la vía para superar aquella paradoja.*

Summary. *The philosophical foundation of power that from Plato's work on has meant to link power and reason faces several apories questioning the consideration of rationality as depending on power. A priori identifying power with reason, as much as separating them, does not show the implicit paradox of power as phenomenon: The fact that though it is historically born as a means of exerting control on the predominant violence of the 'State of Nature', there is a moment when it recurs to the very brute force as a main way to legitimate itself. The Political philosophy held by Hegel, which maintains the needs of continual mediation by the institutionalized power and the collective rationality, constitutes a way to overcome the aforementioned paradox.*

Palabras clave: *poder, razón.*

Key Words: *Power, Reason.*

ISSN 0120-5587

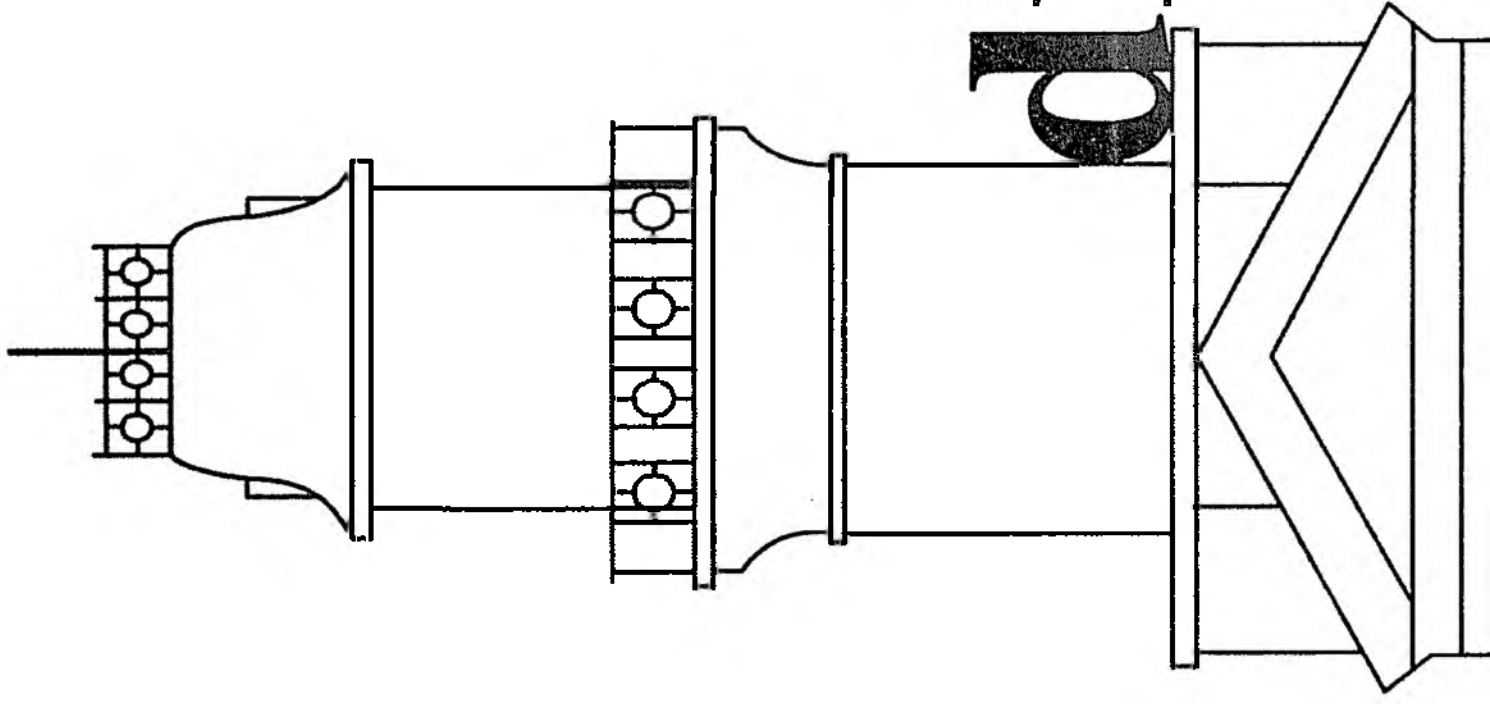
33

Lingüística
y
Literatura

**Departamento de lingüística y Literatura
Universidad de Antioquia - Medellín, Colombia**

N. Pikouch, J. C. Orrego, G. Tedio, C. Posada, G Price,
L. F. Calderón, L. S. Castañeda, J. I. Henao, P. Ricoeur,
T. A. van Dijk, G. Parodi, L. Mejía, E. A. Carvajal,
D. Musialek, S. Cortés, C. García y C. A. Fernández

Año 19, No. 33, enero - junio, 1998



Notas y discusiones

