
LA ETICIDAD DEL POBRE

Ignacio Lasaga, sj.*

I. La eticidad hegeliana y el pobre

El título de este trabajo contiene un término técnico de la filosofía hegeliana, pero en una asociación que es inédita en el corpus voluminoso de los escritos del filósofo. Como en este trabajo quiero argumentar desde la filosofía hegeliana primero justificaré la novedad del título.

Eticidad significa en el sistema hegeliano el conjunto de las tres instituciones: la familia, la sociedad burguesa y el Estado. La eticidad constituye la tercera parte de la **Filosofía del Derecho** de 1821 (de ahora en adelante: Fil.Der.) después de la exposición del derecho abstracto y de la moralidad. Las tres instituciones forman un todo orgánico, pero deben su coherencia sobre todo al Estado. Por tanto, aunque las tres configuran la realidad de la eticidad, el Estado puede reclamar para sí la esencia de ésta (cfr. Fil. Der. par.261). La eticidad se contrapone en el sistema hegeliano a la moralidad, un primer registro de la subjetividad que resulta demasiado abstracto, o referido sólo a sí mismo, y por tanto a-ético. Sólo en el conjunto de la eticidad, en las instituciones de la

* Filósofo. Completa en la actualidad su tesis doctoral en Filosofía Social y Política en Munich. Participa del Grupo de Filósofos Jesuitas Latinoamericanos para el cual presentó una primera versión de este texto en julio 1990.

familia, de la sociedad burguesa y sobre todo del Estado se fecunda la libertad en fines que la substancializan y la absorben sacudiéndola de toda subjetividad finita. La subjetividad encuentra algo más grande que sí misma a lo cual puede entregarse. Hegel utiliza pues el término moralidad en un sentido diverso al normal, y ahí va incluida su polémica con la moral Kantiana. La eticidad a su vez depende del desarrollo feliz de la vida ciudadana, del acoplamiento satisfactorio entre sociedad y Estado y de la cooperación de todos; que en la praxis política uno pueda encontrar la voluntad general como interés de todos. Ahora bien, la gran sombra sobre la filosofía del derecho de Hegel es la marginalización de un creciente grupo de personas que la sociedad burguesa con toda su riqueza no puede integrar al sistema (Fil.Der. par. 245), y que no participan de la vida ciudadana pues con su dignidad han perdido también el sentido del derecho y de la praxis política (Fil.Der.par.244). Como se trata de un grupo significativo, cómo decir que en la voluntad general está reflejado el interés de todos?. Hegel no nos da una respuesta, pero tiene que haber sentido la tensión irresuelta sobre todo cuando él no se cansa de contrastar la modernidad con el mundo griego diciendo que entonces sólo algunos eran libres y participaban a la vida de la polis. El conjunto de la eticidad devenía fácilmente cuestionable y no tardó mucho para que Marx asestase uno de tantos golpes mortales a la filosofía del derecho hegeliano. Pero con el abandono de la filosofía del derecho de Hegel se dejó a un lado una de las determinaciones más importantes de la democracia moderna: la posibilidad de una autodeterminación del concepto, y el ideal de un quehacer político que sean fin en sí mismo.

La filosofía práctica aristotélica insertaba la moral en la política, y la acción virtuosa, una acción que era un fin en sí misma, **praxis** en contraposición a **poiesis**, se cifraba sobre todo en virtudes ciudadanas. Pero con el advenimiento de la "subjetividad infinita", una subjetividad que todo lo cuestiona y no se satisface meramente con asumir determinadas visiones del mundo, tradiciones y costumbres, y sobre todo que no tolera que sólo algunos sean libres, con esta "subjetividad infinita" el tratado aristotélico de las virtudes ciudadanas pierde su marco teórico. El fin de la eticidad hegeliana es recoger esta infinita subjetividad en una nueva **praxis** (Fil.Der.par.260). Esto sólo puede funcionar si el conjunto

de la eticidad no es algo que se impone de fuera a la espontaneidad de la subjetividad. Ella tiene que afirmarlo como algo suyo. Pero como también se trata de algo colectivo, en principio cada uno tendría que ponerse de acuerdo con los otros para llegar a un resultado satisfactorio para todos. Además, como se trata de una realidad concreta –la eticidad tiene que ir más allá de los principios generales de la moral, tiene que ser un **mundo** para realmente poder fecundar y absorber la libertad del individuo– no es algo que pueda ser deducido como teoremas geométricos o como principios universales de la moral. Llegar a ella colectivamente supondría un proceso comunicativo extenso y esforzado entre todos los participantes, pues no se trata de algo que el uno puede demostrar racionalmente al otro. Y tampoco puede uno imponer su visión del mundo al otro. Este proceso comunicativo, sin embargo, tiene que poder concentrarse, sino el consenso logrado equivaldría a una especie de equilibrio inestable donde todo podría estar siempre en revisión y carecería de normatividad. Aun presuponiendo la mejor voluntad por parte de todos los participantes y el más detallado análisis de presupuestos y consecuencias, una simple teoría de la comunicación no puede avanzar mucho aquí. "Incluso un pueblo todo de filósofos no podría lograr una representación de la eticidad substancial que está siempre ya presente en las intenciones sociales". (Habermas, 1971, p.296). Una teoría de la comunicación no basta pues presupone sólo buena voluntad pero ninguna normatividad. Pero para Hegel la solución va por vía de una teoría de la interacción que es más determinada que una teoría de la comunicación. Tomando la dialéctica del amo y esclavo como referencia podemos señalar dos presupuestos más, presupuestos necesarios para que la "subjetividad infinita" sea absorbida en una eticidad substancial. La dialéctica del amo y del esclavo es tal vez el mejor ejemplo pues representa la primera determinación en la autoterminación del espíritu.

La relación del amo y del esclavo es insatisfactoria para ambos, no sólo para el esclavo sino también para el amo que no obtiene el deseado reconocimiento. Sólo en cuanto él es reconocido por una autoconciencia libre accede él a su autoconciencia. La relación de amo y esclavo es un callejón sin salida para ambos. Ella no contiene en sí la nueva determinación del espíritu, ella es solamente eso que se tiene que dejar

atrás. La nueva determinación, el reconocimiento, la va poniendo el espíritu por etapas que van de lo más abstracto a lo menos abstracto: la propiedad, el contrato, la corrección de la infracción a la ley, el propósito, la intención, el bien y la conciencia... etc. El reconocimiento impone una normatividad a la autodeterminación del espíritu, que en el proceso de su autodeterminación (autodeterminación de la infinita subjetividad) va dejando atrás posiciones unilaterales y accediendo a la posesión del espíritu: "un yo que es un nosotros". Por tanto el proceso comunicativo asume una cualificación radicalmente nueva: no se trata meramente de una reunión de voluntades particulares sino de voluntades que por una dinámica del espíritu tienden a una voluntad general y se sacuden de su particularidad. La subjetividad no es sólo la infinita negación, sino que es la negación de la negación o el dinamismo que se repliega sobre sí. El espíritu lleva en sí la historia de sus negaciones, que es lo que lo hace ser lo que es (Fenomenología, p.62, línea 19), pero cada negación de la negación es un resultado cualitativo del espíritu, un salto a la libertad que se pone a sí misma, una nueva subjetividad que se va gestando.

Tenemos pues los tres presupuestos para que la subjetividad moderna sea absorbida en la eticidad, para que la praxis ciudadana sea posible. 1) Un proceso comunicativo, 2) la dinámica del reconocimiento impone una estructura normativa a la interacción comunicativa, de manera que la subjetividad se adentra más y más en una voluntad general, y 3) el espíritu supera sus unilateralidades por saltos creativos de manera que la historia que va cristalizando es en realidad lo más propiamente **suyo**. Esto último lo ha de tener sobre todo el filósofo en cuenta para no obstaculizar gestaciones del espíritu con proyecciones utópicas. También en este último punto disiento del método de K.O. Apel que parece querer construir la eticidad en base a las condiciones necesarias a-priori para un proceso comunicativo (cfr. Apel, 1986, p.223ss.). Darle este viraje kantiano a un problema hegeliano es desconocer que la eticidad es lo puesto por el espíritu y, como la libertad, lo a-posteriori.

Cifrar la eticidad hegeliana en estos tres presupuestos resultará seguramente demasiado abstracto. El mejor ejemplo para entender

cómo funciona esta eticidad es la articulación de la sociedad con el Estado en la filosofía del derecho, y sobre esto trataré en el tercer acápite de este trabajo. Pero ahora ya podemos precisar en qué sentido no sólo es lícito sino también necesario hablar de la eticidad del pobre. Hemos enumerado tres presupuestos pero en realidad éstos no son sino el despliegue de un único presupuesto: que el fin de la actividad política no sea otro que ella misma, es decir, el ideal de la praxis como acción cuyo fin es sí misma y el ideal de las virtudes ciudadanas. Si fuese sólo un filósofo el que predicase este ideal en el continente latinoamericano se le podría tachar precisamente de filósofo, de soñador o de utópico. En una sociedad tan desgarrada como la nuestra primero habría que acometer con mano dura y después hablar de principios, de coherencia y de praxis democrática. Hegel sufriría la misma suerte que los manuales de educación cívica de las dictaduras militares. Pero parece ser que los mismos pobres y las víctimas del sistema en América Latina son los que han recogido este ideal. Me refiero a la praxis política de las **organizaciones populares** en América Latina. Estos movimientos no están vinculados a un partido político y se mantienen alejados de la lógica partidista. Prefieren resolver los problemas concretos que se presentan en los barrios pobres en la lucha por la sobrevivencia y no les importa quién saque ventaja política del hecho. Unen propuestas concretas de soluciones a la reclamación de sus derechos. Quieren tomar un rol activo y ser un interlocutor del Estado en el proceso de la toma de decisiones que inciden en su destino: en un proyecto educativo, ... etc. Toman la iniciativa en la creación de estructuras de apoyo mutuo como cooperativas de compras, etc.¹ La praxis de estos pobres, de estas organizaciones populares es la que pone hoy en el continente latinoamericano la realidad del ideal democrático. La eticidad cívica se configura nuevamente alrededor de su praxis, y sólo por eso se justifica resucitar la filosofía del derecho en América Latina.

Por ahora baste con esto. En el tercer acápite trataré de explicar en qué consiste la eticidad del pobre en base a la filosofía hegeliana. Pero, primero, en el segundo capítulo, trataré la Constitución sandinista. Ella es un buen ejemplo de un proceso comunicativo tratando de definirse a sí mismo pero sin el apoyo de una vivida tradición democrática o de una eticidad bien definida. En efecto, antes del trabajo de

redacción, distintas delegaciones hicieron visitas al exterior para recabar de allí al menos un poco más de experiencia con la que no se contaba (Primer informe sobre el trabajo constitucional, Comandante Carlos Núñez).

II. El modelo del Estado en la Constitución sandinista

En el breve espacio que se le puede dar aquí a este tema, no puedo incluir un estudio empírico de las circunstancias que rodearon la redacción y recepción de la Constitución nicaragüense después del triunfo de la revolución. Creo sin embargo que el texto de la Constitución es suficiente para sacar algunas conclusiones sobre el modo como el liderato sandinista enfocó el gobierno revolucionario y el diálogo con la oposición. De todas maneras, dada la distancia de los hechos concretos con que se trata el texto, presento el análisis en forma bastante esquemática para no decir más del mínimo que se puede decir.

1. El Estado como sujeto protagonista

1.1 La Constitución no tiene su punto de partida en un orden pacífico ya establecido. No parte de un reconocimiento unánime de los derechos humanos, de un vínculo ya existente entre sus ciudadanos, o de una reunificación recién lograda. Hay una lista significativa de los derechos humanos en la Constitución, pero ella no es anticipada en el preámbulo en su carácter fundacional. No funge como ideal común que dé fuerza al documento mismo de la Constitución. Los derechos humanos no son vividos como fundamento sólido sino como objetivo a conquistar. El preámbulo mas bien presupone un estado de violencia no superado (pensemos en el estado natural de Hobbes: "homo hominis lupus"). Fin de la Constitución más bien es:

"la construcción de una nueva sociedad que elimine toda clase de explotación" (Preámbulo).

1.2 Si al momento que se redacta la Constitución se acusa la persistencia de un estado de explotación, y este es suficientemente significativo para impedir el surgimiento de la nueva sociedad deseada por todos, sólo se puede concluir que no hay un orden establecido que

fundamente la articulación de la nueva democracia. Este orden en todo caso existe sólo en los deseos de la asamblea constituyente:

El poder lo ejerce el pueblo decidiendo y participando libremente en la **construcción** del sistema económico, político y social que más conviene a sus intereses (Art. 2).

El sistema económico, político y social es en efecto la armadura que sostiene una Constitución política. Sin este substrato real la Constitución no es sino un pedazo de papel. Tiene que haber algo existente sobre lo cual se pueda construir, entonces esto es lo que hay que definir y poner por escrito. Cuestionable es que no pueda prescribir una Constitución, que uno pueda sacarla del cielo de las ideas y traerla a nuestro mundo, como si fuera una entidad tan abstracta y desligada de la realidad. Pero asumiendo que se pudiese concebir una Constitución de esta manera, tendría entonces que dar una respuesta a otro problema. Pues, si no hay un orden ya existente inherente a la sociedad y que la atraviese a toda ella, ¿qué mecanismo tiene entonces el **pueblo** para expresar su opinión?. ¿Es entonces el **pueblo** otra cosa que una masa amorfa?. Y si uno le brinda una Constitución para que se pueda articular, ¿no está uno ya manipulándolo?. Y si el pueblo no es una masa amorfa entonces existe un orden o un sistema gracias al cual él puede determinarse y estructurarse, y él puede definirlo para así obrar más lúcidamente. Toda actuación ulterior será dentro de este marco, y en el caso de una actuación reflexiva -ad intra- podrá modificarlo en el sentido de una mayor concretización -de una mayor determinación de un determinado indeterminado- (es decir, algo definido pero abstracto recibe mayor definición o concretización, se interioriza desde el marco abstracto que lo abarca y lo sostiene).

En el caso de la Constitución sandinista el énfasis no se puso en la autodeterminación del **pueblo**, no se señaló un orden aunque mínimamente satisfactorio alrededor del cual él pudiese reorganizarse. Se subrayó más bien la carencia de un orden deseado. Como consecuencia la actuación del pueblo pasó a un segundo plano y en el primer plano se encuentra el protagonismo del Estado.

El Estado es el principal instrumento del pueblo para eliminar toda forma de sumisión y explotación del ser humano,... (Art. 4).

2. La economía mixta como enfrentamiento con las fuerzas burguesas

2.1 El Estado tiene que conquistar la igualdad económica para el pueblo. Esto significa un proceso de transferencia de capital o de acumulación y apreciación del mismo.

Es obligación del Estado eliminar los obstáculos que impidan de hecho la igualdad entre los nicaragüenses y su participación efectiva en la vida política, económica y social del país (Art. 48).

El Estado se convierte en un capitalista entre otros capitalistas con los cuales debe, pues, competir. Esto puede ser sin embargo una sana competencia, y de hecho al Estado también le conviene que la burguesía capitalice todo cuanto pueda, sino fuga de capitales y deterioro de las empresas privadas redundan en pérdida para todos, en una desarticulación de la economía entera. También la nacionalización del comercio exterior y del sistema financiero, ordenada por el artículo 99 de la Constitución, puede ser vista como favorable para sectores más amplios de la burguesía que de esta manera logran un acceso más racional a las necesitadas divisas. El enfrentamiento con la burguesía viene más bien en el rol protagonista que el Estado asume en la economía. El Estado se convierte en la locomotora de la economía nacional:

La función principal del Estado en la economía es desarrollar materialmente el país, suprimir el atraso y la dependencia heredados... (Art. 98).

Existen pues intereses definidos (por el Estado), intereses definidos de la nación, y las distintas formas de propiedad (empresas privadas y estatales) deben estar en función de estos intereses superiores de la nación (Art. 5). La propiedad privada está condicionada por este proyecto del Estado. En este sentido la función social de la propiedad privada, que está señalada en las constituciones occidentales, recibe un perfil más determinado en la Constitución sandinista.

3. Conclusión

El enfrentamiento de la Constitución sandinista con las fuerzas burguesas se apoya en una valoración moral: la propiedad burguesa es caracterizada como explotación. Esta valoración es problemática por-

que en la teoría marxista la propiedad común funciona sólo en la sociedad comunista, "sólo entonces puede sobrepasarse enteramente el estrecho horizonte legal de la burguesía" (Crítica al programa de Gotha, MEW 19, 21). Más concretamente la crítica marxista a la constitución de la propiedad privada se basa en su teoría de la plusvalía. La manera refinada de exprimirle al trabajador un quantum adicional de trabajo no pagado, y esto bajo una fachada legal, es lo que diferencia a la sociedad del trabajo asalariado de la sociedad de la esclavitud (El Capital, MEW 23, 231). Ahora bien esta teoría marxista de la plusvalía si no contestable es en el mejor de los casos discutible. Por discutible quiero decir que alguien que haya comenzado como marxista, como es el caso de J. Habermas, en sus estudios de este tema no haya podido convencerse de la solidez de la teoría, y esto a pesar de una actitud inicialmente favorable, interesada a favor de la teoría. Habermas concluye que el análisis marxista es válido para un determinado nivel de las fuerzas técnicas de producción, y no más (cfr. Habermas, 1971, pp. 253ss.). Diré más sobre lo problemático de la teoría de la plusvalía más adelante, pero por ahora baste consignar que ella no es del todo clara para los estudiosos, y que es en todo caso una teoría cuya demostración es complicada. Esperar una valorización del pueblo a grande escala en este sentido es proceder dogmáticamente (ad-intra) y demagógicamente (ad-extra). Quiero decir que con las conclusiones de la teoría de la plusvalía no estamos al mismo nivel epistemológico asequible, por ejemplo, en las declaraciones de los derechos humanos.

Con su propuesta de una economía mixta la Constitución sandinista mostró su interés en evitar posiciones totalitarias y crear un espacio de pluralismo social. Sin embargo lo que da con una mano... El dilema no resuelto es cuánto se debe conceder a fin de poder crear las condiciones para un diálogo constructivo. ¿Qué es lo más que se puede exigir en una determinada coyuntura a los participantes de una "comunidad comunicativa"? ¿Cómo regresar a la democracia sin poner en juego los logros de la revolución? y ¿Cómo decir cuánto ha alcanzado la revolución?. De un hecho tan concreto como la derrota y fuga de los somozas, ¿cómo medir el espesor de la revolución?. ¿Es este el común denominador de las diversas ideologías de los participantes al derrocamiento? ¿O su máximo cociente? Y ¿dónde trazar la línea? Si se puede

criticar la estigmatización marxista de la propiedad burguesa, mucho más una defensa a ultranza de la propiedad privada donde la necesidad evidente de una reforma agraria clama al cielo. Y, donde se dice reforma agraria, igualmente la nacionalización de una empresa cuando esto lo exige el bien común. Pero ¿dónde trazar la línea? En una determinada coyuntura, ¿cuál es la dosis adecuada de estatización, cuál la proporción adecuada de propiedad privada? El problema es que no existe una receta, o recetas, para las distintas coyunturas. Pero sí hay que trazar la línea. Sino la propiedad privada pierde su consistencia y el ámbito social se esfuma ante un creciente protagonismo del Estado.

III. La filosofía del derecho de Hegel y la praxis política

El problema que se plantea la filosofía del derecho de Hegel es cómo mediar la voluntad particular del individuo con la universalidad. ¿Cómo se coordina la voluntad particular del individuo con una voluntad general que no es la suma de las voluntades individuales ni puede serlo?. Esta voluntad general por otra parte, no puede ser algo impuesto al individuo o algo que no se cuestiona como la eticidad griega (a la cual sucumbió Sócrates). La solución es que la eticidad consista precisamente en el adentrarse la voluntad particular en la voluntad general. Las distintas formas en las que el individuo se relaciona con lo universal representan ahora las distintas mediaciones por las que la eticidad se efectúa a sí misma. Es decir, la eticidad consiste en el desarrollo de la subjetividad, donde este desarrollo es un progresivo inserirse del individuo en la totalidad. Habría aquí un círculo vicioso si no fuese por la organicidad de esta totalidad que se refleja en cada momento o elemento suyo y está por tanto siempre presente como una apelación. Pues subjetividad no es el mero capricho individual sino el coincidir con un centro substancial en sí mismo. En este sentido la totalidad no se "hace" sino que está siempre presente, y éste es también el sentido auténtico de la eticidad sustancial en cuanto fecunda y sostiene la libertad. Se puede sin embargo hablar de un adentrarse de la subjetividad en la totalidad en el sentido de un replegarse orgánicamente sobre sí misma. Así, pues otro término ahora para la eticidad es éste de una subjetividad substancial. La substancia es ahora sujeto.

En su Lógica Hegel ha elaborado las distintas formas en que el individuo se relaciona con la totalidad. La multiplicidad de estas formas se puede recoger en la tríada de sus dos extremos y de su centro. Se puede ver la organicidad de esta totalidad en que el centro se dirime en sus dos extremos, y los dos extremos se repulsan de sí mismos para ser absorbidos en el centro. Se puede hablar de un círculo de círculos o triángulo de triángulos. Daré ahora la forma esquemática en que Hegel designa estos tres momentos para después ver su lugar en la filosofía del derecho. Yendo a lo concreto de la filosofía del derecho se verá que esta construcción no es tan complicada y ayuda verdaderamente a tematizar la praxis democrática.

Las tres figuras esquemáticas contienen los tres momentos de universalidad (U), de particularidad (P) y de individualidad (I). La **primera figura** relaciona la individualidad con la universalidad a través de la particularidad: I-P-U. La **tercera figura** relaciona la individualidad con la particularidad a través de la universalidad: I-U-P. La **segunda figura**, que es también el centro de las tres figuras, tiene la individualidad como centro y la particularidad y la universalidad como extremos. En esta figura se relaciona la individualidad por sí misma a la universalidad y a la particularidad, o es ella misma la mediación de la particularidad con la universalidad: U-I-P. La segunda figura se dirime en sus dos extremos que se convierten entonces en la primera y la tercera figura. Estas dos figuras repulsándose de sí mismas son absorbidas a su vez en la segunda figura.

Cada figura corresponde a un momento de la filosofía del derecho hegeliano. La **primera figura** corresponde al **derecho abstracto** y los planteamientos de la economía nacional de Adam Smith et al. La **tercera figura** corresponde a la **moralidad**, e incluye por ejemplo el planteamiento de la moralidad kantiana. La **segunda figura** corresponde a la **soberanía estatal**, a la actuación del monarca en unísono con el poder legislativo y el poder administrativo. La primera y la tercera figura corresponden a la sociedad civil, la segunda al Estado. El flujo y reflujo entre las figuras suponen la separación e interacción entre sociedad y Estado. La subjetividad sólo puede replegarse orgánicamente sobre sí desde su exteriorización o enajenación en la sociedad civil. La eticidad

ESTUDIOS SOCIALES 91

no podría articularse como las diversas formas de relacionarse el individuo con lo universal sino se diese un espacio en el cual la subjetividad libre del individuo estuviese a sus anchas. Sino el peso de la substantialidad sofocaría desde un comienzo a la incipiente subjetividad sin darle chance a desarrollarse. Por tanto es necesario liberar a la sociedad civil en la construcción hegeliana y asegurarle una consistencia propia. La subjetividad substancial no sería tal subjetividad si no viese en el libre ir y venir de la sociedad un reflejo de sí misma. Hay, por tanto, un repulsarse también de la soberanía estatal de sí misma, una determinación contra una determinación excesiva de sí misma que le impediría relacionarse con la totalidad de la realidad como lo que está en sí mismo. La soberanía estatal se dirime en el derecho abstracto y en el planteamiento moral de la sociedad civil.

El Derecho Abstracto (I - P - U)

La primera parte de la filosofía del derecho de Hegel está titulada el Derecho Abstracto. Se trata de la primera exteriorización de la libertad y por tanto es lo más abstracto. Se trata de la libertad sólo en su exteriorización: es el derecho a propiedad y a hacer contrato. Pero *gracias a esta posibilidad de la libertad la persona deviene **persona jurídica***. Al exteriorizarse la libertad uno también puede objetivarse: como persona jurídica uno tiene derechos y deberes. El derecho abstracto se irá concretizando dentro del sistema de la eticidad, pero ya se anuncia una noción básica que acompañará todo el desarrollo posterior: *la noción de derechos y deberes*.

La noción de propiedad es tratada aquí también abstractamente. Hegel afirma que a este nivel el derecho no tiene nada que decir sobre cuánta propiedad cada uno deba tener. Esto no significa que Hegel diga que el principio de propiedad es sagrado y por eso no quiera limitarlo en esta primera parte. Más adelante, por ejemplo, él afirmará que en caso de necesidad la propiedad no es un derecho absoluto sino más importante es la necesidad del necesitado (Fil.Der.par.127). Tampoco es Hegel un entusiasta del liberalismo. El ve que con toda la riqueza que tiene la sociedad burguesa ella no es lo suficientemente rica para resolver el problema de la miseria que ella misma genera

(Fil.Der.par.245). Pero el punto aquí, creo, es que sea cual sea la solución que uno dé al problema de la pobreza uno tiene que hacerlo dentro del marco del derecho abstracto. Cada sociedad concreta deberá redistribuir en el mejor modo sus riquezas y pasar la legislación necesaria para ello. Pero no puede deshacerlo todo de modo que no quede ninguna posibilidad para la libertad para exteriorizarse. De esta manera cada uno quedaría reducido a ser un cliente del Estado, y esto a su vez apagaría todo su dinamismo en una sociedad.

El planteamiento del derecho abstracto es el de la 1ra. figura: **I - P - U**. Uno trabaja para satisfacer sus necesidades (**P**), adquiere propiedad, hace contratos, etc., y el Estado (**U**) aparece sólo como una especie de guardián policial que impide que se rompan las leyes del juego. La relación inmediata del individuo es con sus necesidades particulares y el Estado o lo universal aparece en forma abstracta y hasta desfigurada (Estado policial) en la lejanía. Las leyes sólo tienen un interés negativo, pero sí son importantes pues cuidan la propiedad de uno y refuerzan los contratos.

Quisiera decir brevemente algo sobre la teoría marxista de la plusvalía. Esta teoría desacredita la teoría hegeliana pues dice que ya el derecho abstracto logra la primera alienación del hombre. Al contratar su fuerza de trabajo, el trabajador se va enredando en un sistema que lo explotará más y más. Así que no es cuestión de hacer una corrección dentro de un marco sano, sino de deshacer el marco enteramente. Bien, sin analizar científicamente esta teoría, que no puedo hacer ahora, quisiera señalar algunos elementos evidentes. Primero, esta teoría no será aceptada por todos los trabajadores en un país industrializado. Hay trabajadores que están satisfechos con su paga, tienen buen seguro médico, suficientes días libres... Es posible encontrar estos trabajadores y ellos no aceptarían que les dijese que están alienados. Incluso los que no están del todo satisfechos tampoco se sienten en el fondo alienados. Ellos dirán que alienados están los que lo miden todo por dinero y ellos trabajan para vivir. Tampoco se sienten limitados para apelar al derecho y reclamar lo suyo, hacer huelgas cuando sea necesario... etc. El sistema de derecho no se va volviendo para ellos un espejismo o algo traicionero por haber hecho un contrato con un

ESTUDIOS SOCIALES 91

empresario. Todo lo contrario, ellos son más conscientes entonces de sus derechos. La teoría marxista con respecto a estos trabajadores necesita la llegada de una crisis del capitalismo pues cree que el conflicto, hábilmente cubierto, sólo así saldrá a la luz.

Habermas, que no cree válida la teoría de la plusvalía (1971, pp.253ss.), recoge la validez de otra contradicción señalada por el marxismo: que el Estado trabaje colectivamente para asegurar ganancias privadas (Habermas, 1973). Pero si el Estado interviene en el capitalismo tardío es también para promover el empleo, la producción de bienes necesarios, etc. Se aprovecharán algunos, y algunos incluso querrán hacer ganancias a costa del Estado, pero esto no tiene que ser la regla. Se dirá: pero en este sistema todo funciona por ganancias. Bien, pero entonces ya eso no está al alcance de nuestra acción, así como no se va a dejar de construir hospitales porque sea parte del sistema humano el que todos mueran eventualmente. Si algo es necesario para el sistema eso significa que acciones emprendidas dentro de ese sistema para aliviar esos males no son contradictorias.

La moralidad (I - U - P)

El derecho abstracto muestra que él solo no basta. Ya el problema de la respuesta a dar a una infracción a la ley exige alguien con una disposición interna cualificada (objetividad del juez) (Fil.Der.par.104). Pero con esto se abandona el ámbito de la exterioridad y del derecho abstracto. Entramos en la moralidad.

La moralidad sin embargo también es abstracta. En ella el individuo se relaciona inmediatamente con lo universal pero no sabe cómo mediar lo universal con lo particular. Este sería el caso de la moral kantiana del puro deber, por ejemplo. Pero también los sentimientos prácticos sin ninguna otra mediación caen dentro de esta abstracción. Sentimientos de solidaridad con un grupo, por ejemplo, son buenos porque sin este tipo de pasión no se logra nada (Enc.par.474, anot.), pero no resuelven el problema de cuál sea el bien para este grupo o el bien en sí.

En el planteamiento moral el bien concreto (P) queda más distante y abstracto. Por otra parte dictaminar estos móviles desde arriba es lo

más conducente a eliminar el sentido moral o a crear el cinismo. Un espacio social estrechado por ideología o donde se obliga una determinada postura moral (trabajo voluntario... etc.) termina desactivando los vínculos de solidaridad social que pueden existir en un pueblo. Por tanto, como en el caso del derecho abstracto, estamos en presencia de algo que tiene que ser formado más pero que a su vez es indispensable.

La soberanía estatal (U - I - P)

La filosofía del derecho hegeliano puede ser vista como una teoría de la evolución del derecho. El derecho abstracto, por ejemplo, es elaborado más dentro de la eticidad concreta de un pueblo. Y esta eticidad consiste en una interacción intensa entre los distintos elementos del organismo que es el Estado. Es importante, por tanto, que la representación se haga también orgánicamente, que todos los grupos con significatividad orgánica estén representados (Fil.Der.par.302). Y de esta intensa participación resulta también una nueva visión, donde los participantes salen ganando (Fil.Der.par.315).

La participación de las organizaciones populares al proceso de la soberanía estatal redundará para bien de toda la sociedad en cuanto el diálogo adquiere una dimensión más profunda que antes no estaba. A su vez este diálogo asegura que la legislación sobre distintos aspectos que los toca directamente evolucione en un sentido favorable.

Eticidad es el fruto de una integración orgánica de diversos elementos. A este nivel de interacción sí es posible tener una visión lo suficientemente concreta como para superar lo abstracto del derecho y de la moralidad. Pero sin el ámbito social donde la personalidad jurídica tiene sentido, y donde la moralidad se pueda entusiasmar a sí misma, un Estado no tiene los recursos para organizarse a sí mismo internamente, por no hablar de la sociedad misma.

NOTAS

1. Al momento de entregar este trabajo he recibido el Nº83 de **Estudios Sociales** (Santo Domingo, 1991) que trata sobre los Comités de Defensa de los Derechos

ESTUDIOS SOCIALES 91

Barriales (COPADEBA) en Santo Domingo. No he podido estudiarlo todavía, pero el lector encontrará ahí material sobre una de estas organizaciones populares.

LITERATURA CITADA

Apel, K.O., Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden? en **Moralität und Sittlichkeit**, W. Kuhlmann (editor), Frankfurt, 1986.

Habermas, J. **Theorie und praxis**, Frankfurt, 1971.

-----, **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**, Frankfurt, 1973.

Hegel, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Hamburg, 1955.

-----, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**, Hamburg, 1969.

-----, **Phänomenologie des Geistes**, Hamburg, 1988.

Marx-Engels, **Werke**, Berlin 1956-1968 (MEW).

