

EL PUNTO SOBRE LA I

Repensar la *Filosofía del derecho* de Hegel

COMPILADORES

CECILIA ABDO FERREZ Y MIGUEL ÁNGEL ROSSI



El punto sobre la i : Repensar la Filosofía del derecho de Hegel / Cecilia Abdo Ferez ... [et al.] ; compilación de Cecilia Abdo Ferez ; Miguel Ángel Rossi. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Eudeba, 2022.

336 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-23-3239-0

1. Filosofía del Derecho. 2. Estado Civil. I. Abdo Ferez, Cecilia II. Abdo Ferez, Cecilia, comp. III. Rossi, Miguel Ángel, comp.
CDD 340.1



Eudeba
Universidad de Buenos Aires

1ª edición: junio de 2022

© 2022

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: Florencia Gutman

Corrección general: Eudeba

Impreso en la Argentina

Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopias u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
<i>Cecilia Abdo Ferez y Miguel Ángel Rossi</i>	
SOBRE EL PREFACIO	
Filosofía política y filosofía del derecho, límites y encuentros en Hegel. Cuestión de método.....	21
<i>Carolina Bruna Castro</i>	
El bueno, los malos y los inútiles. Una lectura del Prefacio a <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel.....	39
<i>Javier A. Vazquez Prieto</i>	
SOBRE LA INTRODUCCIÓN	
La voluntad libre en Hegel. Recorridos del concepto, de Hobbes a Kant.....	71
<i>Cecilia Abdo Ferez</i>	
SOBRE EL DERECHO ABSTRACTO	
Persona, propiedad y contrato en Hegel: estructura conceptual jurídica de la voluntad moderna.....	95
<i>Agemir Bavaresco y Christian Iber</i>	
SOBRE LA MORALIDAD	
La dimensión moral en <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel.....	119
<i>Miguel Ángel Rossi</i>	

SOBRE LA ETICIDAD

La familia en <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel.....	149
<i>Danilo Vaz-Curado R. M. Costa</i>	
La formación de los “Estados sociales” y el “Estado ético” como propuesta de resolución de la desigualdad social.....	173
<i>Marly Carvalho Soares y Francisco de Assis Sobrinho</i>	
La sociedad civil hegeliana.....	197
<i>Emilse Toninello</i>	
Hegel y el Estado.....	219
<i>Luciano Nosetto</i>	
La relación entre autorrealización y sociedad en la <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel.....	251
<i>Armando Manchisi</i>	
Hegel, el héroe y el derecho.....	267
<i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	

ADENDA SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Aportes del pensamiento hegeliano para una crítica del colonialismo.....	291
<i>Natalia E. Talavera Baby</i>	
¿Qué ha sido de <i>Filosofía de la historia universal</i> ?.....	309
<i>Armando Villegas Contreras</i>	

SEMBLANZA DE LOS AUTORES.....	329
-------------------------------	-----

PRÓLOGO

El libro que presentamos pretendía ser publicado a tiempo para conmemorar, desde América Latina, el 250 aniversario del natalicio de G. W. F. Hegel (1770-1831), que se cumplió en agosto de 2020. Con retraso, quedará publicado después de que se conmemoren los doscientos años de la edición de *Filosofía del derecho* (octubre de 1820), que es el texto específico sobre el cual pretendemos decir algo aquí.¹ Como si el trastocamiento de las fechas fuese la excusa que se precisaba para recordar que sería bueno volver a leer, específicamente, esas lecciones. Todo Hegel, sí, pero en particular *esas* clases. Porque hay algo que reponer en ellas; algo que manifiesta no su “actualidad” (que es como suele describirse lo que ya está muerto), sino que demanda una explicación del porqué de su marginación.

Filosofía del derecho no es leído en demasía por estas latitudes latinoamericanas, salvo por especialistas. Pero no porque Hegel haya objetado la base contractualista del Estado o porque lo haya sobrevalorado. No porque haya abierto una puerta al colonialismo y al eurocentrismo, con su idea de los “pueblos sin historia”, ni porque haya afirmado la necesidad de la guerra. Tampoco porque de su análisis de la sociedad civil se desprenda que ella siempre producirá ricos y desposeídos, dado que así es su esencia y no su error. Mucho menos porque haya sido un libro de lecciones que

1. El título entero del libro es: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Aquí lo acortamos como *Filosofía del derecho* y lo abreviamos PhR (del título original en alemán *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*).

supuestamente apuntalaban al régimen prusiano. En estas latitudes, Hegel entero cayó en desgracia porque dejó de animar otra cosa que debates filológicos, académicos, cada vez más confinados y preciosistas.

Este libro también, en algún sentido, abreva a ello y por esto puede que fracase o que ya haya fracasado. Pero la diferencia es que este libro que presentamos surge de un intento de leer a Hegel, en colectivo, sin especializaciones sobre él. Surge del intento de atravesar el fárrago de su escritura como si se pudiese no interponerle inmediatamente una biblioteca de interpretaciones. Surge de desconocer, un poco, esa tesis tan extendida de que no se puede leer directamente a Hegel, sino siempre a través de otros que lo digieran.

El libro es resultado, entonces, de una lectura en común de *Filosofía del derecho*, realizada primero en el espacio del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y luego de una discusión de los textos realizada en forma virtual, en medio de una crisis colosal de nuestro modo de vida social, como es la presente pandemia de la COVID-19. Fueron invitados también a escribir, siguiendo el orden de exposición del libro de Hegel, colegas de Brasil, Alemania, Chile, Italia y México: algunos de ellos, hegelianos reconocidos y otros, lectores de años de su obra. El grupo de lectura original, sin embargo, no reúne a hegelianos, sino a investigadores y docentes de teoría política, cuyas filiaciones tampoco son muy lejanas a Hegel, pero que se ubican mejor en el arco que va de Aristóteles a Gramsci, pasando por Spinoza y Kant. Y, en desmedro de aquellos especialistas que estén diciendo: no encontraré nada nuevo en este libro, no vale la pena leerlo; o de quienes piensan que Hegel está bien muerto y que no hay nada que reflotar en él, lo que presentamos es una experiencia de lectura que nos conmovió y que pretende volver a encontrar la cadencia de *Filosofía del derecho*. Su movimiento. Se trata de focalizar, si se quiere, hermenéuticamente, en qué se dice en los párrafos más importantes de un libro muy difícil de asir en su totalidad. Pero sin que escribamos un manual de lectura, sino un texto que pretende abrir lo que aparece oscuro, ubicarlo en su estructura y (re)leerlo desde este tiempo.

Sobre “este tiempo”. Como sabemos, la filosofía de Hegel supuso una manera distinta de plantear el conocer. Si para Kant no podía haber un objeto constante del saber, sino que lo único constante era el sujeto, cuya identidad estaba dada por las categorías del entendimiento y que constituían las condiciones de posibilidad de la experiencia, Hegel fue un paso más allá. Para Hegel, no solo es ingenuo el “dogmático” que piensa que hay un conocimiento “en sí”, que se puede descubrir en las cosas invariables,

sino también quién piensa que el sujeto es una constante. Para Hegel, el conocer es una puesta en relación, a partir de la cual se codeterminan tanto el objeto como el sujeto. No hay entonces un objeto constante del pensar, un pensar objetual primero, como tampoco hay un sujeto que conoce desde una identidad fija. Ambos, sujeto y objeto, se actualizan en una relación, en figuras del saber que cambian y se realizan históricamente. Hay una determinación mutua de ambos en la relación del conocer.

Pero esto no es un relativismo, sino que hay una lógica en la aparición de estas figuras del saber. Una lógica que las torna necesarias e inteligibles, porque son las figuras que la razón se da a sí misma. La filosofía, para Hegel, es “aprehender el tiempo en pensamientos” (PhR 7, 26), aprehender lo que del tiempo es necesario y lo que de él es accidental o contingente. Al decir esto, Hegel afirma que el tiempo es inteligible y que hay un entrecruzamiento entre tiempo y razón. Dice que la razón se encarna en el tiempo y lo modela y que es posible, en cada tiempo, distinguir lo racional e irracional en él. Pero no desde una razón abstracta, normativa, no desde un criterio trascendente a ese propio tiempo, sino produciendo una distinción interna al tiempo. Es posible reconocer en lo que existe, aquello que es racional, aquello que es real, dando por supuesto que no-todo lo que existe puede ni debe ser elevado a la razón. Que no-todo lo que existe es racional. Como dirá Hegel en el Prefacio de *Filosofía del derecho*: “lo que es real y es racional, y lo que es racional es real”. Es decir: no-todo. No todo lo que existe es real, no todo lo que existe es racional. No lo son ni todas las constituciones, ni todas las leyes, ni todos los liderazgos, ni todas las formas de la familia, ni todas las formas de pensar el bien y el mal, ni de afirmar qué es delito y qué es transgresión, ni todas las formas de propiedad. Pero no debe cambiar esto para conformarse a un “deber ser” prefijado y conocido –esto sería, otra vez, reponer un pensar objetual–. Se debe, más bien, reconocer en aquello que existe, qué es lo que tiene de real; qué de lo que hay en las instituciones, en los criterios morales, en las formas de familia, en las relaciones de propiedad (un cúmulo que Hegel llama “derecho”) es una manifestación temporal de la razón y qué, su obstáculo. En este reconocer y desconocer Hegel indica una actitud práctica frente a lo que existe: no se trata de contemplar e indignarse, no se trata de almas bellas ni de conciencias immaculadas. Se trata de intervenir en lo que existe, sin que esa intervención suponga la imposición del capricho o del arbitrio subjetivos y aún cuando ellos sean, para el sujeto, el catálogo de la voluntad ideal o ejemplar. Se trata de intervenir en un mundo que es objetivo y que, como tal, precede al interés subjetivo.

La razón es en el tiempo, así como la verdad es en el tiempo: esto implica que la verdad no es un “algo” sino una relación, y la razón, una mutación de sus figuras de aparición en el tiempo, cuya lógica puede ser dilucidada. Se debe aprehender –y esto nos atañe particularmente– qué de lo real es una manifestación en la que pueda reconocerse una voluntad libre. La voluntad libre es la idea que se desplegará en *Filosofía del derecho*. Es la idea que Hegel entiende que anima al derecho, entendiéndolo por este, obviamente no nuestra forma acotada de pensarlo (un aparato jurídico y sus textos), sino un cúmulo de instituciones históricas, prácticas y formas morales que engarzan desde el concepto de persona hasta las formas del Estado. La pregunta es: una voluntad libre ¿se reconocería en estas instituciones que conocemos? ¿Son estas instituciones una expresión objetivada, material, de la libertad? ¿Qué de ellas sí lo es y qué es un obstáculo? ¿Cómo es que la voluntad libre –que tampoco es un objeto con un contenido *a priori*– da forma a estas instituciones? ¿Cómo se realiza en el tiempo la voluntad libre y se reconoce o se enajena temporalmente en esas instituciones?

Pensar a Hegel como un defensor del *statu quo* es desconocerlo. No es desconocer su obra, sin más, sino es desconocer qué significa pensar para Hegel. Pensar es negar. Negar lo que aparece inmediatamente dado, fijo, esencial, autosuficiente. Negar la inmediatez de la certeza. Algo del escepticismo y su puesta en duda sistemática se vuelve a representar en la obra de Hegel, pero sin que esa duda sea una fotografía, un punto fijo, sino una imagen que se encadenará a otras. Sin que esa duda sea una objeción definitiva a la verdad, sino el movimiento mismo de la verdad. La verdad, para Hegel, es una “potencia relacionadora”.² Esto es, no hay ninguna posición afirmativa que no esté mediada por la negación. No hay ninguna afirmación, ninguna positividad que no produzca una diferencia respecto de sí misma. Pero la diferencia no es una identidad fija nueva, sino el principio productivo de la filosofía. La diferencia niega a la primera posición positiva y se pone en relación con ella y con la totalidad a la que tiende. La diferencia no es identidad, no es apertura a nuevas positividades inconexas, sino que es ella misma relación, principio generador, movimiento dialéctico. Hegel retoma el “toda determinación es negación”,³ de Spinoza, y pone esa negación, esa diferencia, como relación.

Filosofía del derecho es la filosofía práctica de Hegel. Lo que en otros pensadores aparecería como moral, ética y formas de organización social,

2. Hoffmann, T. S. *Hegel: una propedéutica*. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 28.

3. Spinoza, B. de. *Epistolario*. Carta 12. Buenos Aires: Colihue, 2007.

se condensa aquí en el concepto de “derecho”. La primacía del derecho en esta filosofía práctica es una revalorización de las instituciones, como históricas y racionales, en su relatividad necesaria y en su alcance temporal. Sin embargo, no es una pura fenomenología de las instituciones: no es que se hace un *racconto* de lo que hay y se detecta en ello lo racional, sino que se trata de mostrar el lazo entre idea del derecho y empiria. Hegel lo dice así en el § 1 del libro: “La ciencia filosófica del derecho tiene como objeto la idea del derecho, el concepto de derecho y su realización”. En la diferencia entre idea y concepto del derecho, en la tensión entre el pensamiento y su plasmarse en la historia, está el nudo del intento hegeliano en este libro –y también de las objeciones contra él–. Porque no es una fenomenología, pero hay que vérselas con lo que existe, para tratar de reconocer lo que hay de pensamiento en ello. En sus palabras: se trata de “la naturaleza de la cosa”, que tiene que ser observada por sí misma y no porque tengamos “estos y estos otros conceptos y contenidos, como derecho, libertad, propiedad, Estado, etcétera”.⁴ Es decir: no porque tengamos estos conceptos e instituciones jurídicas, estas nociones y prácticas de propiedad, estos Estados, debemos extraer de ellos una racionalidad y ajustar esa racionalidad (en realidad, derivada), a lo que ellos permitan pensar. Eso sería quedarnos en su horizonte. Sino que reconocemos que no-todo en ellos es racional, que no hay identidad plena y fijeza en lo que existe, y a partir de allí entendemos el movimiento de lo racional, como un movimiento de negación. Esto es lo difícil, lo oscuro pero también el desafío de *Filosofía del derecho*, si no se lo quiere leer como un tratado que justifique lo existente. Se trata, como diría un L. Althusser joven (y todavía hegeliano), de buscar en Hegel aquello que está caduco de su pensamiento, que está descompuesto, pero no para salir de ese cadáver, sino para saber qué de su descomposición dice algo de la descomposición presente: se trata de buscar en Hegel mismo “el problema del contenido del pensamiento de Hegel, en este en-sí no desarrollado que reposan las contradicciones adormecidas”.⁵ En este sentido, el derecho “debe” materializar la libertad. Las instituciones, los lazos familiares, los criterios morales, históricamente cambiantes, deben ser la existencia de la libertad, deben ser su morada. No por mandato normativo, sino porque lo que tienen de real es aquello que ha sido modelado por esa libertad y porque es ella la que los reformará, cuando se tornen anacrónicos para

4. Citado en Hoffmann, *Hegel, op. cit.*, p. 353.

5. Althusser, Louis. “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, en *Écrits philosophiques et politiques t. I*. París: Stock/IMEC, 1994, p. 61.

el presente. Cuando se tornen sin razón. Esa es la confianza más tozuda del libro, su ingenuidad: la confianza en que la humanidad removerá la servidumbre. No se trata de reconciliación, sino de reconocer la fuerza de la razón. Y las formas institucionales en que ella remueve la servidumbre modelan el mundo objetivo: son las instituciones que se tratan en *Filosofía del derecho*, con sus variaciones posibles.

Resulta difícil conciliar nuestro sentido común sobre la libertad con las instituciones que aquí se presentan y, sin embargo, eso es lo que Hegel repite: que no es libre quien elude sus deberes familiares, sino quien los cumple; que no es libre quien escapa de sus deberes de ciudadano sino quién es responsable por ellos. En Hegel, el espíritu objetivo precede al individual. Esto se evidencia particularmente en *Filosofía del derecho*: se nace en una familia, que es la primera forma de relación con el mundo; se nace con una lengua determinada, asociada a determinada historia de un pueblo. No es posible para Hegel una razón primera, abstracta, que luego se traduzca en un instrumento: el lenguaje. La conciencia es lenguaje, es la materialidad de las palabras y los sonidos, devenida inteligible dentro de un grupo determinado. No hay, por tanto, una filosofía de la conciencia solipsista, sino siempre lingüística, en medio de la lengua. El mundo al que se nace ya es hablado y, por tanto, ya hay comunidad lingüística, antes que sujetos átomos que llegan a conformarla por acuerdo. Esto ocurre también con la lengua del derecho.

Filosofía del derecho, como se sabe, es un texto estandarizado sobre la base de las lecciones que Hegel diera en la Universidad de Berlín, con interrupciones, entre los años 1818 y 1831, en lo que sería el período maduro de su obra. Hay mucho escrito sobre cuánto Hegel acomodó el texto, para pasar la censura prusiana (y cada renacimiento de la obra vuelve sobre el mismo punto).⁶ No entraremos en eso aquí. Porque es más pertinente a nuestro libro el saber qué concepciones de derecho combate Hegel. La primera, y siempre resaltada, es su rechazo de la concepción de Estado del liberalismo, que lo entiende como un regulador externo de conductas,

6. Para leer interpretaciones clásicas sobre la censura de Hegel, en el libro, véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31. Edition und Kommentar in 6 Bde., von K.-H. Ilting*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1973 (Bd. I.); 1974 (Bde. II.-III.-IV) y Losurdo, D. *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2011. Para leer diferencias respecto de las interpretaciones de Ilting, véase H.-C. Lucas y U. Rameil: "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts". *Hegel-Studien* 15, 1980, pp. 63-93.

cuya función definitoria es la defensa de los intereses individuales. Para Hegel, como se sabe, el liberalismo confunde así el Estado con la sociedad civil y le quita al Estado todo sustento ético. La segunda es su distancia respecto de las formas de pensar el derecho por parte de Kant y de Fichte, a las que critica por formalistas y subjetivistas. La tercera es su rechazo del derecho absoluto que esgrimirían los cultores del sentimiento subjetivo, por sobre cualquier objetivación del derecho. La cuarta, su posición contra la escuela del derecho histórica, muy relevante en su época, en la figura de Karl Ludwig von Haller.

Para Hegel, como dijimos, el suelo del derecho es la razón. Su concepción del derecho es la de un derecho racional, pero no en el sentido de idealizado o normativo, es decir, no como podía entenderse el derecho natural, como un orden invariable y hasta metafísico, sino como un derecho racional en tanto enraizado en el mundo histórico, transformándolo y transformándose en él. La cuestión central para Hegel, en este libro, parece ser cómo lograr integrar las diferentes formas de asociación social —el Estado, entre ellas— de modo que, en ellas, los individuos encuentren el lugar para materializar su libertad. Nada más ni nada menos. O cómo salir de la primacía del interés particular por sobre lo colectivo, sin anular ese interés particular —una tensión que Hegel reconoce constitutiva de la modernidad y que obliga a replantear la eticidad—. Una cuestión que develó a muchos de los teóricos modernos —piénsese solo en Rousseau— y cuya resolución en términos del "racionalismo" (como le llamara Isaiah Berlin después) fue sospechada de autoritarismo.⁷

Esta cuestión no es de ninguna manera ajena a la América Latina contemporánea. No valdría de nada hacer traslaciones rápidas de problemas que —a pesar de Hegel— son inmediatamente textuales, pero la tensión entre formas de comprender la libertad y el tironero entre ellas y los Estados no es en este tiempo de pandemia una reflexión que se dé solo entre intelectuales, sino que está extendida en las calles y es cotidiana y capilar a todos los lazos sociales. Quizá sobre todo en América Latina hay disputas sobre los sentidos del derecho: hay formalismos, hay subjetivismos, hay tensiones entre derechos y necesidades, hay desplazamientos y a veces quiebres entre derechos y libertades. En este contexto, creemos que experimentar la ajenidad que provocan muchas de las proposiciones de Hegel, puede ser productivo para enriquecer un debate que cuaja demasiado rápido en eslóganes.

7. Berlin, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Para cerrar, las coordenadas. Este libro se enmarca en el proyecto PICT 2844, iniciado en 2016 y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de la Argentina y cuyo título es: “Crítica al sustancialismo de la concepción liberal de los derechos. Implicancias para la subjetividad, el lazo social y la estatalidad, a partir de reactualizaciones contemporáneas de la lectura de Hegel”. Agradecemos mucho ese financiamiento público, sin el cual este libro no existiría. Agradecemos a los autores y las autoras por fuera del grupo de lectura original, que confiaron sus textos. Esperamos que pueda ser el inicio de un diálogo regional fructífero. Agradecemos, como siempre, al Conicet, a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y al Instituto de Investigaciones Gino Germani, que nos alojan. A su Centro de Documentación e Información (CDI), por las búsquedas bibliográficas (a Ignacio Mancini, en particular). Agradecemos a Eudeba, por la paciencia y la publicación.

A continuación, presentamos una breve reseña de cada capítulo y esperamos que ellos sean una invitación para releer a Hegel con nuevos prejuicios.

- 1) “Filosofía política y filosofía del derecho, límites y encuentros en Hegel. Cuestión de método” de Carolina Bruna Castro: el texto tiene por objetivo presentar el Prefacio de *Filosofía del derecho*, aludiendo al problema del método. Para presentar el problema del método se mostrará primero el lugar que toma Hegel respecto de lo que es el avance de la ciencia política moderna, a saber, buscar principios racionales que regulen la acción humana y acabar con el teocentrismo. Siguiendo esta búsqueda, se da en la modernidad un divorcio entre moral y derecho, limitando ámbitos de acción y ciencia, de modo tal que se rompe con lo que Hegel mismo llamó la bella totalidad, característica de la Grecia antigua. Este quiebre es relevante no solo para la filosofía del derecho de Hegel, sino que acompaña el estudio de las ciencias sociales y jurídicas a lo largo de los siglos XIX y XX. Luego de situar este problema se indagará en qué es y cómo se debe abordar lo racional y efectivamente real del derecho, para lograr superar la escisión que se piensa necesariamente respecto de la bella totalidad. La conclusión será que el método de Hegel es relevante para comprender la vigencia de su obra ya que más que cerrarlo nos entrega herramientas para pensar el presente y realizar propiamente la labor de la filosofía política como un área ligada, por definición, a la interdisciplina.
- 2) “El bueno, los malos y los inútiles. Una lectura del Prefacio a *Filosofía del derecho* de Hegel”, de Javier A. Vazquez Prieto: el capítulo

rastrea los paralelismos –esbozados por el propio Hegel– entre su obra y la *República* de Platón, a través de la relectura del Prefacio de *Filosofía del derecho*. Primero se exponen las causas –eficientes y finales– que explican las lecciones. Luego se describe la situación “del filosofar de nuestro tiempo” –el de Hegel– y se identifica a los distintos responsables por el descrédito en el que la filosofía se halla inmersa: el romanticismo y las filosofías del entendimiento. Por último, se describe el camino que esta debe recorrer y su temporalidad.

- 3) “La voluntad libre en Hegel. Recorridos del concepto, de Hobbes a Kant” de Cecilia Abdo Ferez: el fundamento de la vida política moderna para Hegel es el concepto de voluntad. A pesar de todas las críticas que se le hicieran por rechazar el consenso individual como fundamento contractual del Estado y a pesar de la oposición que se traza entre su obra y la de A. Schopenhauer, en la historia de la filosofía, Hegel se ubica también en una tradición voluntarista. Es también la voluntad, para Hegel, la que permite distinguir entre la vida política antigua y la vida política moderna. El texto rastrea cómo entiende la voluntad y en particular, la voluntad libre (que es la base del derecho) y cómo repiensa la voluntad, sin caer en la ilusión del sujeto del libre arbitrio o en la abstracción de las determinaciones naturales, a partir de las revisiones de Hobbes, Spinoza, Rousseau y Kant.
- 4) “Persona, propiedad y contrato en Hegel: estructura conceptual jurídica de la voluntad moderna” de Agemir Bavaresco y Christian Iber: en la teoría del derecho abstracto, Hegel presenta los conceptos estructurales de los derechos civil y penal. Los conceptos fundamentales del derecho civil abstracto son la persona, la propiedad y el contrato. El artículo defiende la tesis de que el Estado, al reconocer estos conceptos como la estructura normativa del derecho, pone en acción a la sociedad burguesa. En primer lugar, se trata de la discusión de los conceptos de persona y propiedad; luego, de la relación entre ambos conceptos; y finalmente, se considera el fundamento de la doctrina hegeliana del contrato y sus peculiaridades. Los conceptos jurídicos de derecho civil mencionados anteriormente se reconstruyen como momentos estructurales de la voluntad libre, en la sociedad burguesa.
- 5) “La dimensión moral en *Filosofía del derecho* de Hegel” de Miguel Ángel Rossi: el capítulo se orienta hacia una profundización de los párrafos más relevantes con relación a la moralidad, en *Filosofía del derecho*. La moralidad es el tópico al que menos se le ha prestado atención, porque muchas veces se lo ha referenciado como

una mera mediación para llegar al terreno de la eticidad. Si bien es cierto que para Hegel la moralidad, para salir de su unilateralidad, deberá ser superada por la eticidad, no es menos cierto que muchas veces se ha perdido el punto de vista que entraña preguntarse por la transformación de la moralidad. De lo que se trata es de recuperar o enfatizar en los aspectos luminosos de la moralidad. Por ende, uno de los objetivos del capítulo será intentar mostrar que solo la reflexión analítica del sujeto moral podrá evidenciar en qué medida las instituciones vigentes cumplen con la cristalización de la esfera de la libertad.

- 6) “La familia en *Filosofía del derecho* de Hegel” de Danilo Vaz-Curado R. M. Costa: el objetivo del texto es demostrar cómo se estructura el concepto de familia en *Filosofía del derecho*. Defenderemos la pertinencia del análisis hegeliano de la familia, en los términos explicados en *Filosofía del derecho*, y argumentaremos en la dirección de que dicha interpretación ayuda a una mejor comprensión de las nuevas modalidades de organización del vínculo familiar. El texto argumentará que, a través de la familia, Hegel constituye una clave herética capaz de operar en diálogo con los fenómenos actuales como las familias igualitarias, monoparentales, reconstituidas, etcétera.
- 7) “La formación de los ‘Estados sociales’ y el ‘Estado ético’ como propuesta de resolución de la desigualdad social” de Marly Carvalho Soares y Francisco de Assis Sobrinho: este capítulo presenta el origen de la desigualdad social estructurada en el contexto de la sociedad civil en Hegel, y la propuesta hegeliana de superarla mediante la formación de Estados sociales como mediación para la constitución del Estado ético. En este análisis se parte de un enfoque sobre la dinámica de la producción de riqueza y la pobreza en la sociedad civil, destacando el patrimonio y el trabajo y la justificación de los Estados sociales como medio de organización de la sociedad y sus implicaciones para el sistema económico y social. Para ello, se ha adoptado la misma metodología del mencionado autor, lo que lleva a la comprensión del movimiento de las categorías lógicas, que va de lo abstracto a lo concreto. Es evidente que la desigualdad social es el resultado de la concentración de la riqueza en la sociedad civil, cuya consecuencia inmediata es, por un lado, el cuadro de la pobreza y la miseria y, por otro, la negación de los derechos a una mayoría significativa de individuos. De ahí que se adopta la hipótesis de que la superación de esta desigualdad solo es posible dentro del Estado ético, donde se establece un equilibrio de derechos y deberes, y nunca

- 8) “La sociedad civil hegeliana” de Emilse Toninello: en este capítulo se aborda la concepción hegeliana de la sociedad civil presente en *Filosofía del derecho*. Se propone leer los momentos desarrollados en esta sección a la luz de tres acciones que vuelven inteligible su funcionamiento interno. En primer lugar, se identifica el sistema de necesidades con la acción de trabajar. Seguidamente, se postula que la acción principal de la administración de justicia es la de reparar las lesiones que puedan surgir en el intercambio social. Por último, se indica que el momento de la policía y las corporaciones se caracteriza por coordinar los esfuerzos sociales a los fines de mutualizar los riesgos. Finalmente, se concluye subrayando sumariamente la potencialidad de los desarrollos hegelianos para elaborar una crítica a la sociedad contemporánea.
- 9) “Hegel y el Estado” de Luciano Nosetto: el capítulo busca aportar a la comprensión de la idea de Estado en *Filosofía del derecho* y a argumentar en favor de la actualidad de esa idea en nuestro tiempo. Para ello, en primer lugar, se localiza el Estado en el marco de la reflexión hegeliana sobre la libertad. En segundo lugar, se analizan los diversos momentos de la constitución hegeliana del Estado. Finalmente, se extraen conclusiones en lo relativo a la vigencia y actualidad de la enseñanza política de Hegel.
- 10) “La relación entre autorrealización y sociedad en la *Filosofía del derecho* de Hegel” de Armando Manchisi: esta contribución se propone analizar el problema de la relación entre la realización individual y el contexto social en los lineamientos de la *Filosofía del derecho*. Para ello, primero se examina el concepto de “voluntad libre”, mostrando cómo permite entender la autorrealización no como la expresión de un potencial interior, sino como una forma peculiar de interacción del individuo con la realidad circundante. A continuación, se destaca el papel que desempeña el Estado dentro de esta concepción. Por último, se proponen algunas consideraciones generales, deteniéndose sobre todo en aspectos actuales del modelo hegeliano.
- 11) “Hegel, el héroe y el derecho” de Ricardo Laleff Ilieff: el capítulo analiza la importancia del héroe en la argumentación hegeliana de *Filosofía del derecho* rastreando tres momentos bien delimitables. El primero, propio del derecho abstracto, da cuenta de la existencia de un “derecho del héroe” a intervenir en el mundo en vistas de sentar las bases para el despliegue de la libertad. El segundo, propio ya no del héroe de la epopeya que funda sino del héroe de la tragedia,

denota la escisión entre órdenes contrapuestos cuyas respectivas unilateralidades colisionan, obturando así la posibilidad de una reunificación ética de la sociedad; cuestión que el propio pensador alude como peligro para la moral moderna, a partir de los versos de *Antígona* de Sófocles. El tercero, finalmente, inserto en el plano del despliegue del Estado, remite nuevamente al “derecho del héroe” en clara alusión al concierto internacional de las naciones, lo que manifiesta una conexión entre el despliegue del derecho al interior de la vida comunitaria y el despliegue de la libertad en el marco de la historia universal. Tal recorrido propuesto posibilita interrogar las relaciones entre agencia y necesidad, entre política e historia, en el pensamiento hegeliano.

- 12) “Aportes del pensamiento hegeliano para una crítica del colonialismo” de Natalia E. Talavera Baby: partiendo de la hipótesis de que la colonia es un proceso que aún no termina, a pesar de la independencia declarada por los países sometidos y reconocida por los países dominantes, sino que continúa en la forma de una multiplicidad de relaciones semánticas y pragmáticas, de relaciones morales, de gestos, de deseos y de comportamientos que hacen del cuerpo un lugar de disputa y de enfrentamiento, se considera necesario interrogar la viabilidad de los aportes que la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo ofrece para tratar de explicar cierta estructura y cierta dinámica de las relaciones de dominación.
- 13) “¿Qué ha sido de *Filosofía de la historia universal?*” de A. Villegas Contreras: el texto busca relacionar la filosofía de la historia de Hegel, más en particular la “visión racional de la historia”, que comprende un espacio muy determinado y una geografía bien conocida, con las reflexiones de C. Schmitt en *Nomos de la tierra*. Luego, se enmarca el argumento en *Filosofía del derecho*, dado que la historia culmina con el derecho, con la constitución del Estado. Se persiguen tres objetivos: a) relacionar a Hegel con Schmitt en su elucubración sobre el espacio, el territorio y la tierra; b) problematizar la aseveración de la figura del ave de Minerva para, c) saber si la filosofía puede ser cercana al presente o debe seguir pensando, como podría sugerir una lectura de Hegel, solo el pasado.

Sin más, buena lectura.

Argentina, octubre de 2020 –durante la pandemia de la COVID-19.

SOBRE EL PREFACIO

FILOSOFÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DEL DERECHO, LÍMITES Y ENCUENTROS EN HEGEL. CUESTIÓN DE MÉTODO

CARLA BRUNA CASTRO*

Este texto tiene por objetivo presentar el Prefacio de *Filosofía del derecho* de Hegel, aludiendo al problema del método. Para presentar el problema del método se mostrará, primero, el lugar que toma Hegel respecto de lo que es el avance de la ciencia política moderna, a saber, buscar principios racionales que regulen la acción humana y acabar con el teocentrismo que el medievo le da a la lectura de los clásicos de la teoría política. Siguiendo esta búsqueda, se da en la modernidad un divorcio entre moral y derecho, limitando ámbitos de acción y ciencia, de modo tal que se rompe con lo que Hegel mismo llamó la bella totalidad, característica de la Grecia antigua. Este quiebre es relevante no solo para la filosofía del derecho de Hegel, sino que acompaña el estudio de las ciencias sociales y jurídicas a lo largo de los siglos xix y xx, momento en el que tópicos, como los abordados en la obra que comentaré, dejan de estar en manos de personas exclusivamente filósofas, para pasar a ser reflexiones de las diferentes disciplinas sociales. Luego de situar este problema se indagará en qué es y cómo se debe abordar lo racional y efectivamente real del derecho para lograr superar la escisión que se piensa necesariamente respecto de la bella totalidad. La conclusión será que el método de Hegel es relevante para comprender la vigencia de su obra, ya que más que cerrarlo nos entrega herramientas para pensar el

* Universidad de Chile. Agradezco a Julio Cortés Olmedo la lectura y comentarios a este texto.

presente y realizar propiamente la labor de la filosofía política, como un área ligada por definición a la interdisciplina.

Filosofía del derecho y ciencias sociales. Cuestión de método

Hegel se nos presenta siempre como un autor monumental que, a primera vista, puede ser apabullante. De su pluma encontramos una obra sistemática en la que se aborda, según nos indica el propio filósofo, todo aquello que es *racional*, lo que para el punto desde el cual nos ubicamos, la filosofía del derecho como parte del espíritu objetivo, significa toda obra humana. No obstante, su presencia en distintos ámbitos de la filosofía, que dan cuenta de ese abarcar casi todo lo humano, su alcance para la filosofía del derecho aún no ha sido trabajado de modo sistemático. Encontramos referencias de este olvido en los trabajos de Jean François Kervégan, quien ha declarado que se podrían ver las implicancias de la teoría normativa hegeliana y la filosofía del derecho especialmente considerando la obra de H. L. A. Hart.¹ El problema con Hegel, de quienes se dedican al estudio de la filosofía del derecho, es una cuestión de método ya que requiere que se reconozca que la propuesta del filósofo conlleva una metafísica, lo cual es algo difícil para quienes continúan por la línea de la filosofía analítica. Además, la metafísica de Hegel, su filosofía, implica hacerse cargo de la historicidad, de lo vivo, que al no poder convertirse en normativismo puro, como sí sucede con la idea de metafísica de Kant, hace más complejo el objeto de estudio. No debemos olvidar que el trabajo de los contractualistas, quienes antecedieron a Hegel, significó una base para aquellas personas que levantaron el positivismo, y las teorías normativas relevantes para el

1. Kervégan es un autor que genera un puente entre dos formas de tratar a Hegel: una que se hace cargo del problema del método y otra que no. La que no es la más ligada a lo normativo. Respecto de lo normativo Kervégan no se queda solo con lo social o la teoría de la acción, sino que ha sido insistente respecto de la influencia que puede tener Hegel en la filosofía del derecho, puntualmente en la obra de Hart. También indica el cambio de valoración en la filosofía analítica respecto de Hegel, considerando los trabajos de Robert Brandom y John McDowell (Kervégan *The actual and the rational. Hegel and objective spirit* Chicago: University Chicago Press, 2018, pp. IX-X). Al respecto de esto se puede revisar también, “Spunti hegeliani” en *Filosofía Política* 1/16, pp. 59-74, 2016 y con aún más energía respecto del olvido respecto sobre la influencia de Hegel en la filosofía del derecho se puede ver “Normative rationality: Hegelian drive” en *Crisis & Critique*, Vol. 5, Nº 1, pp. 195-213 (se puede ver particularmente la p. 193), 2017.

estudio del campo cultural, social y jurídico. Pienso, sin ahondar mucho, en el interés que prestan por Kant, entre otros, Max Weber y Hans Kelsen –este último se fija sobre todo en la primera Crítica–. Si nos mantenemos en lo estrictamente jurídico, Hegel, por su parte, quedó en las manos de Carl Schmitt, o bien de autores que están más cerca de lo que sería propiamente una teoría del Estado, es decir de autores que desarrollan su trabajo entre la economía, la sociología y el derecho, como por ejemplo Karl Marx, Lorenz von Stein y Hermann Heller, entre otros, que son más cercanos al derecho público o a la ciencia política. Frente a esta referencia, tampoco debemos olvidar que Hegel es un autor central –y *Filosofía del derecho* tiene que ver con esto– para la teoría de la acción, más cercana a lo analítico y que ronda problemas de derecho penal, asociados a la culpa y responsabilidad. Si bien la teoría de la acción ha tomado la obra de Hegel y ha tenido fuerte incidencia en la discusión jurídica, los autores que la trabajan declaran que no se interesan en indagar sobre la relación de *Filosofía del derecho* con el método filosófico propuesto por él, pues no les parece relevante. De hecho, la filosofía de la acción prescindiría de la relación que tiene *Ciencia de la lógica* con *Filosofía del derecho*. Así, no obstante, la teoría de la acción ha significado, como he indicado, un nexo de la obra de Hegel con las teorías normativas y con ello un interés por lo jurídico, el evadir el método parece un asunto no menor, ya que la pregunta es si es necesario considerarlo o no para hablar de lo normativo y jurídico, y considerar qué tipo de filosofía se define desde ello. Como se sabe, la cuestión sobre el método es algo que se puede rastrear considerando, además de *Ciencia de la Lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Fenomenología del espíritu*, labor por cierto ardua que hace evidente el carácter intimidante de la obra hegeliana.² Sé que estas menciones no agotan todo lo que se ha pensado sobre Hegel, y no puedo terminarlas sin nombrar a quien ha realizado una crítica frente a las teorías más cercanas a Kant, como la de Habermas: me refiero a Axel Honneth, quien ha oscilado entre la teoría de la acción social y una propuesta que pone énfasis en materializar demandas sociales para relacionarse con el Estado, que no eludiría completamente el problema del método.³

2. Cuante de hecho indica que no es necesario abordar estos aspectos para hablar de la teoría de la acción, véase Cuante. *El concepto de acción en Hegel* Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

3. Estoy pensando aquí en *Derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Buenos Aires: Katz, 2014) de Honneth, que es un libro que muestra la vigencia de Hegel, sobre todo la vigencia de cómo el filósofo tematiza el problema

Respecto del método y el lugar de *Filosofía del derecho* en el trabajo de Hegel, Jorge Dotti, en un libro ya bastante antiguo dijo que esta es la última obra “de envergadura publicada por el autor”. Que ella “se nutre de las distintas vertientes filosóficas operantes en la formación conceptual de Hegel y lleva a cumplimiento las respuestas a problemas planteados desde sus primeros escritos”.⁴ Considerando lo anterior, quiero insistir en que Hegel nos propone, con *Filosofía del derecho* y los otros textos mencionados, realizar una *ciencia de lo social*; por tanto el método puede darnos algunas indicaciones importantes para enfrentar los desafíos actuales de la filosofía y la interdisciplina. No hay que olvidar que en la arquitectónica de la obra de Hegel, *Filosofía del derecho* es parte del espíritu objetivo, espacio en el que se desenvuelven además del derecho, la economía, lo moral, lo político, la sociología, la historia universal y la religión, áreas que de una u otra manera están condensadas en ella. Al trabajar de manera complementaria estos ámbitos, Hegel quiere mostrar la relación entre derecho y moral, una relación que es constitutiva de lo político, y que el contractualismo habría tematizado su quiebre. Cabe destacar que dicho quiebre es necesario y nuestro filósofo continúa por la senda de los autores del contractualismo, pero intentando acortar la distancia entre los márgenes de indagación que ello había generado, particularmente con la manera en que Kant lo había tomado. En el propio lenguaje de Hegel, se trata de superar (*Aufhebung*) la modernidad, es decir de mantener los pasos de la libertad humana que de ella vienen e ir más allá de ella.

Se sabe que tanto Hegel, como los románticos en general, pusieron su vista en Kant y deseaban continuar su proyecto para vincular la ética y el Estado. Moral y Estado en Kant quedaban separados (si bien no era un continuador de Hobbes, ya que la idea de libertad es el origen común entre moral y derecho, el Estado no es la consolidación de la moral que él propone). Se podría decir que Hobbes lo que hace es juridificar la moral, deducir principios racionales de la vida en común, desde la materialidad del ser humano.⁵ Con Hobbes nacía la ciencia política moderna como un

de la libertad, en la filosofía del derecho. Lo relevante es mostrar una libertad diferente a la liberal individualista y considerar la necesidad de la visibilización de las demandas sociales y su necesario reconocimiento como derechos.

4. Dotti, J. *Dialéctica y derecho El proyecto ético-político hegeliano* Buenos Aires: Hachette, 1983, p. 13.

5. Si bien es cierto que hay debate sobre si Hobbes es iusnaturalista o iuspositivista, me tomo de la manera en que lo explica Ferdinand Tönnies en su biografía sobre Hobbes. En dicha obra nos muestra cómo el iusnaturalismo racionalista moderno

símil del método científico, como una teoría que admiraba profundamente los avances de la física. Con esta manera científica de abordar lo humano se diseñaba el antecedente del ámbito de lo jurídico. Como he indicado, Kant no es equivalente a Hobbes aunque se quede con algunas referencias al contrato. En el caso del filósofo de las críticas, el centro son los principios de lo jurídico y lo moral, las condiciones de posibilidad para que se dé la acción moralmente buena, pese a que no encontremos ejemplos de ella, referida a la voluntad; o el principio racional que define lo jurídico como el ámbito *externo* de la acción humana, este último relacionado con el arbitrio.⁶

El romanticismo alemán parte del proyecto de las Críticas, especialmente de *Crítica del juicio* y con ella se quedó con la idea de avanzar hacia la estética. Así, reconociendo el valor que tiene el Estado como mecanismo, quedaron algunas cuestiones no plenamente desarrolladas en sus propuestas filosóficas, puntualmente la ciencia política en el sentido clásico. Para ellos, para los románticos, el Estado podía funcionar como un engranaje. Considerando el mundo social y cultural en su contexto, las artes permitían dar cierta materialidad a la libertad de modo más completo que la fría máquina estatal, que se separaba sin problemas de su corazón. Frente al modo en que lo tomaron los románticos, autores que habían tomado con mayor consideración lo jurídico defendieron la constitución republicana propuesta por Kant, destacando la libertad como horizonte, pero desde un punto de vista individualista. Hegel, por su parte, se toma de la herencia kantiana, pero desafía al filósofo de Königsberg tratando de superar el dualismo y las aporías por él dejadas.⁷ En ese sentido, *Filosofía del derecho* debe ser mencionada con su título completo para comprender la empresa hegeliana en el sentido que he venido describiendo, a saber:

de Hobbes lo que hace es juridificar la moral, debido a que no hay marco normativo posible por el voluntarismo que caracteriza dicho ámbito. Cfr. Tönnies, F. *Hobbes vida y doctrina* Madrid: Alianza, 1988, p. 247.

6. Respecto de Kant hay varias referencias, pero de su autoría se pueden mencionar respecto de lo jurídico y lo moral: *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2008; respecto de lo moral y sus límites, *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional, 2011; y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

7. Duso indica que la modernidad en general deja aporías, pero que en Kant son evidentes (se puede ver *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica* di Kant. Padova: Polimetrica, 2012).

Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política. Menciono el título completo pues alude a la separación o unidad entre moral y derecho que se entiende en el horizonte que había dejado la ciencia política moderna. Separación porque, como veremos inmediatamente a continuación, en la modernidad se habían abismado, y unidad porque Hegel quiere indicar que son términos intercambiables.⁸ El contractualismo había logrado visibilizar y hasta cierto punto materializar el divorcio entre moral y derecho, generando un nuevo espacio de discusión en el que se podían separar ámbitos y podían pensarse todas las áreas de conocimiento humano fuera del alcance de la política. Puntualmente, cada área podía ser pensada en sí misma, no al servicio de la vida de la *polis* –por decirlo con el lenguaje de la bella totalidad–. Así, se podía pensar el arte, los principios del derecho, independientemente de las *ideologías* y como obra de la *libertad* humana. El título completo de *Filosofía del derecho*, a mi juicio hace un guiño a la unidad, a la necesidad de pensar derecho y moral relacionados. Hegel se toma de la tradición clásica contra la que fue la ciencia política moderna, pero para mostrar con plena conciencia cómo este conocimiento nos puede indicar mucho de lo que somos como seres libres, pues la separación de áreas moderna no ha podido acabar con el vínculo que existe entre ellas. Este vínculo se destaca en la referencia en el Prefacio de *Filosofía del derecho*, de que la filosofía es “su propio tiempo aprehendido en pensamiento”. Para autores como Dotti, la cuestión del método se refiere a cierta dimensión ontológica y gnoseológica que mantiene el sujeto en el contexto de este desgarramiento.⁹ Giuseppe Duso explicará algo similar, indicando que a través de la filosofía se comprende la estructura inherente al Estado moderno, que lo distingue de otras modalidades de darse de lo político, como alguna vez lo fue la polis y alguna vez lo fue el imperio. Así, Hegel muestra, en su tiempo, los problemas a los que se va enfrentando el Estado, como,

8. Joaquín Abellán, en el “Estudio de contextualización” que escribe para su traducción de *Filosofía del derecho*, explica la referencia de los autores de la teoría jurídica de la época que aluden al individualismo de la libertad y también detalla la referencia al doble título. Puntualmente ahí explica que el libro llevaba un doble título, en la página derecha: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, y en la izquierda: *Compendio de derecho natural y ciencia política*, indicando que son títulos intercambiables. (Véase Abellán, J. “Estudio de contextualización” en *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política* Madrid: Tecnos, 2018, pp. XI-XV).

9. Dotti, J., *op. cit.*, p. 16.

por ejemplo, el ser definido como producto de un contrato y olvidar la esencia ética, que se ve reflejada propiamente en las relaciones de los seres humanos.¹⁰ Así las cosas, el Estado es lo racional. Considerando lo anteriormente comentado desde Duso y Dotti, hablar en términos teóricos del Estado requiere que se muestre el proceso que se ha dado para llegar a acuñar su definición moderna, no solo incluyendo las instituciones y estructuras que ordenan nuestra sociedad, sino también las maneras en que estas han sido criticadas; es decir, mostrar el movimiento de cómo las estructuras antiguas se van actualizando (o haciendo efectivamente reales), manifestando aspectos no pensados aún o bien no institucionalizados. Esto explica el interés de Hegel por la Revolución Francesa, la conocida dialéctica del amo y el esclavo, o las transgresiones a la ley. Esto es lo que hace la filosofía: especular sobre su tiempo.

El esfuerzo de Hegel termina por consolidar la ciencia política aludida en el título de su obra, más allá de lo que fue su nacimiento bajo la sombra del método científico, y avanzando ahora hacia la denominación de ciencias del espíritu (*Geistwissenschaften*), que albergan no solo a la ciencia política, sino a todas las disciplinas que poco después hemos llamado ciencias sociales. Siguiendo esto, en la propuesta científica de Hegel se pretenden mostrar los avances que nos hereda la modernidad, al tiempo que recuperar toda la tradición clásica y medieval. Por resumir lo anterior mostrando los alcances de la propuesta hegeliana (y sigo en esto a Robert Pippin), la pregunta de Hegel se podría sintetizar de un modo *naif*, sin hacer total justicia a la empresa del filósofo, como sigue: “¿cómo llegamos a ser lo que somos?”¹¹ Pero, según Pippin, y estoy de acuerdo con él, es más compleja que esta enunciación, ya que se hace cargo de los aspectos normativos y de la experiencia humana que va relacionándose con ellos, de modo tal que las instituciones pueden variar, reconociendo sus insuficiencias. A mi juicio, el tipo de pregunta que se hace Hegel ha

10. Duso indica una idea como esta en la p. 113 de *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano: Franco Angeli, 2012. Por su parte, Honneth, en *El derecho de la libertad* (*op. cit.*) alude a la necesaria consideración de la *filia* para hablar de relaciones humanas, más allá de relaciones instrumentales. Esa alusión de Honneth es por la referencia de que la filosofía moderna abandona el horizonte de la *polis* griega que, como se sabe, parte de la idea de amistad o *filia*.

11. Pippin, R. “La justificación por desarrollo: la idea de una “lógica de la experiencia” en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel”, en *Hegel pensador de la actualidad*. Vanesa Lemm, Juan Ormeño editores. Santiago: Universidad Diego Portales, 2010, p. 51.

sido recurrente en las ciencias sociales y se puede enunciar del modo en que se preguntaban por el fenómeno social los primeros sociólogos. De hecho, podría ser bien similar a la cuestión que propone Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, a saber: “¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que apareciera en Occidente, y solo Occidente, fenómenos culturales, que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?”.¹² De una manera similar al cuestionamiento que Weber se hace tiempo después, Hegel se pregunta por el derecho en su momento y cómo es que ha llegado a ser válido y se ha desarrollado al punto que implica las condiciones de posibilidad para que tenga lugar la vida social. Se agrega a su cuestionamiento, las condiciones que se han dado para que el propio ser humano pueda ser protagonista del cambio, considerando su propia experiencia del mundo y las demandas de formas racionales en las que debe ser reconocido, en su relación social. Para simplificar lo anterior, pueden ser útiles las palabras con las que Honneth define la labor de Hegel en su libro *El derecho de la libertad*. Según dice, el objetivo del filósofo es:

... presentar la realidad institucional de su época como racional ya en sus rasgos decisivos e, inversamente, demostrar que la razón moral ya está realizada en las instituciones nucleares modernas; el concepto de “derecho” que utilizaba tenía que dar un nombre a todo aquello que en la realidad de la sociedad tiene continuidad moral y legitimidad porque sirve a la posibilidad y realización de la libertad individual.¹³

Lo anterior explica el interés que Hegel ha suscitado en la teoría crítica y aquellas reflexiones que abarcan lo social y no solo lo normativo. Pensando en ello y valorando la reiteración de preguntas similares –aun cuando tengan respuestas diferentes– podemos constatar que el método de Hegel genera ese espacio en el que las ciencias del espíritu se posicionan y demandan su ámbito disciplinar y, también, su límite filosófico. Da cuenta de un tipo de pregunta interdisciplinaria en la medida que es una pregunta filosófica, reiterada con matices en cada ámbito de especialización. Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto me quedo con la

12. Weber, M. “La ética protestante y espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre la sociología de la religión I*. Madrid: Taurus, 1998, p. 11.

13. Honneth, A. *El derecho de la libertad*, op. cit., p. 15.

presentación de Hegel y su *Filosofía del derecho* como un acercamiento al *procedimiento*, tal cual el propio Hegel insiste en su obra, y como lo han subrayado, entre otros, Kervégan, agregando a esta referencia la posibilidad de cambio que tiene el ser humano en sus manos, y esto tendría que ver con problematizar y considerar la tensión entre ser y deber ser¹⁴. Si, como he indicado antes, Kant había estado ocupado respecto de las condiciones de posibilidad, Hegel se centra en pensar el procedimiento y en realizar algo así como una hermenéutica de lo razonable, según indicaría Duso.¹⁵ Aunque suene majadero, no está de más insistir que lo anterior es equivalente a decir que se está revisando cómo se han llegado a racionalizar ciertas formas de vida comunitaria, hasta arribar a lo que conocemos como Estado, o en palabras similares, en ver el procedimiento que se ha desarrollado para *dar forma* a la realidad empírica en que nos desenvolvemos socialmente. En este último sentido saltaría a la luz otro aspecto más: el aprecio a lo contingente o la consideración a la experiencia del mundo que tenemos, a la hora de relacionarnos buscando el bien y la justicia. Kant no puede pensar filosóficamente lo contingente, pues de ello poco o nada se puede decir en términos universales. Hegel quiere enfrentarlo y con ello conceptos como el de universalidad, particularidad y por sobre todo, realidad, van tomando otro matiz, que deben considerar lo contingente en su desarrollo.

¿Cómo pensar la experiencia? Lo efectivamente real en la tensión entre deber ser y ser

Para abordar la manera en que la filosofía se hace cargo de la realidad quiero tomar una conocida –y bastante comentada– frase del Prefacio. Según sea la traducción, ella dice: “Lo que es efectivamente real es racional, lo que es racional es efectivamente real” o bien “Lo que es real es racional, lo que es racional es real” (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*). Respecto de esta frase hay coincidencia entre los especialistas en que es una muy relevante,

14. Kervégan, J. F. *The actual and the rational. Hegel and objective spirit*. Chicago: University Chicago Press, 2018. Creo que acá caen muy bien algunas indicaciones de Honneth, pero él no alude al problema del método, por lo que no está puntualmente aludido en las páginas que siguen.

15. Duso, G. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano: Franco Angeli, y Kervégan (2017) *Hegel et l'hegelianisme* Paris: Puf, 2012.

que de alguna manera condensa el sentido del método y la definición de filosofía para Hegel. Además hay coincidencia que es una frase compleja y que no es raro verla explicada de manera simplista, al punto de ser mal comprendida. Su dificultad radica, en una primera aproximación, en que en la obra de Hegel hay dos palabras que se han traducido como realidad al español y a las otras lenguas romances. Por esto tenemos la posibilidad de equivocar sentido entre dos palabras germanas, me refiero a las palabras *Realität*, que es propiamente realidad, y el adjetivo *wirklich* o el sustantivo *Wirklichkeit*, que a veces se ha traducido por realidad o por efectividad, actualidad o efectivamente real. En adelante me quedaré con la expresión efectivamente real.¹⁶ Con estas dos palabras, Hegel menciona matices del mundo que nos rodea, con ambas aludimos a la relación de conocimiento que tenemos con nuestro entorno y tenerlas claras permite distinguir entre lo contingente y lo que no lo es, con aquello que conlleva en y para sí racionalidad. Esta frase lleva la definición de filosofía por esa razón, porque la filosofía nos lleva al conocimiento de la verdad de lo que *está siendo*, de lo que es *efectivamente real*.¹⁷ Equivocarnos en su sentido nos lleva a tener una idea errada de lo que es la filosofía y ha llevado a que Hegel sea considerado como un filósofo totalitario o cultor de un pensamiento holístico, como si el objetivo de su pensamiento fuera el imponer una idea o razón que debe ser materializada, como si la referencia a que lo racional es lo real, justificara una *Realpolitik* autoritaria. Esta imposición de la razón sobre el mundo social sería como encasillar o estructurar desde afuera, y no haciéndose cargo del movimiento mismo de la razón, que es lo que queda expuesto en la verdad que busca la filosofía, que implica autoconocerse y con ello, conocer lo racional.¹⁸ Implica, como veremos, que lo interior se exteriorice. Si es así, la visión unilateral escindida no podría comprender la amplitud del *dar forma* al mundo que se encuentra en el corazón de la conocida frase del Prefacio. Ya que, si le damos forma a algo, este dar forma no modelaría desde afuera, sino

16. Me quedo con la traducción de Joaquín Abellán, que es la edición española de *Filosofía del derecho* que estoy refiriendo. Hay otros autores que la traducen simplemente como realidad. Carla Cordua, en su explicación sucinta de *Filosofía del derecho* opta por traducirla por actualidad, aludiendo al sentido aristotélico de la palabra. Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1992.

17. Cordua, C., *op. cit.*, p. XI.

18. Respecto de este punto se puede consultar *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

desde la propia interioridad, desde la esencia de lo que se es. Ahora iremos con más detalle.

A juicio de Kervégan la frase del Prefacio que estamos considerando, además de ser la más citada, es, al mismo tiempo, la peor referida, por las razones que ya he adelantado. A la confusión semántica que he aludido, Kervégan suma que en las referencias y traducciones se agrega “todo” quedando así: [Todo] lo racional es real y [todo] lo real es racional. Con el “todo” se prestaría aún más para comprender la propuesta de Hegel como esa propuesta totalizante, acorde con los prejuicios antes referidos respecto de su influencia en los totalitarismos o en sociedades que evaden la pluralidad.¹⁹ Nada más alejado del interés de Hegel, según una anécdota que comenta Heine. Ella dice que Hegel, ante la pregunta de si de verdad quería poner por escrito que todo lo efectivamente real era racional, respondió riendo y dijo algo así como: “También podría haber puesto: ‘Todo lo que es racional debería ser’”.²⁰ En esta anécdota explicativa se vuelve a enfatizar el carácter no cerrado de lo racional, la tensión entre lo que es y lo que debe ser, pero en boca del propio filósofo.

Respecto del problema lingüístico, Kervégan apunta a que hacer esta lectura totalizante es olvidar o pasar por alto la diferencia que hace Hegel entre realidad (*Realität*), que se refiere al ser ahí (*Dasein*) contingente, y lo efectivamente real (*Wirklichkeit*), que se caracteriza por ser la conceptualización de la *esencia*, tal como aparece expuesto tanto en *Ciencia de la lógica* como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Explica Kervégan que lo real es lo que puede ser siempre otra cosa que lo que es y por tanto puede devenir innecesariamente en algo diferente, perdonando la redundancia; en otra cosa que no está en su esencia. Así, la realidad (*Realität*) es una mezcla entre ser y no ser, o bien, alberga la posibilidad de ser otra cosa; tendría alguna referencia a la potencia, al poder ser antes que al estar siendo propiamente algo.²¹ Por otra parte, Hegel mismo indica en *Ciencia de la Lógica* que lo efectivamente real (*wirklich*) se refiere a *una esencia* que es una con su fenómeno, esto significa que está siendo aquello que propiamente es. Respecto de la diferencia entre *wirklich*

19. Kervégan nos recuerda que es el prejuicio que levanta Karl Popper respecto de la obra de Hegel. Véase *The actual and the rational. Hegel and objectivite spirit*. Chicago: University Chicago Press, 2018, p. IX.

20. Citado por Kervégan, J. F. en *The actual and the rational, op. cit.*, p. XIII.

21. Kervégan, J.F. *Hegel et el Hegelianisme, op. cit.*, p. 17. *The actual and the rational, op. cit.*, p. X.

(también *Wirklichkeit*) y *Realität*, Duso recuerda que Hegel en ocasiones le pone un adjetivo a *Realität* para aludir al carácter contingente, que he indicado. Hegel habla de *blosse Realität* es decir la pura realidad,²² como si estuviera desnuda de racionalidad o no fuera aún *comprendida* por el ser humano. Es decir, una realidad carente de que se tenga conciencia, o que no sea expresión de su propia *forma*. Esta realidad desnuda alude a la contingencia porque la encontramos contrapuesta a lo intelectual, porque es parte de esa visión dualista moderna, sobre todo kantiana, que hemos indicado anteriormente, acercándose con ella a lo contingente.

Pongamos atención a lo que Hegel indica en la *Enciclopedia* sobre lo efectivamente real:

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia (*Existenz*), o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que, en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial en la misma medida en que se encuentra en la existencia exterior inmediata (§ 143 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en tanto esto concreto, contiene aquellas determinaciones [anteriores] y su distinción; por ello es también el desarrollo de ellas de manera que estas, en la realidad efectiva, están determinadas a la vez como apariencia o como meramente puestas (§§ 141, 143 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

Según se lee en lo anterior, con la expresión efectivamente real Hegel quiere indicar no solo la realidad como aparece ante nuestros ojos, sino con la conciencia de lo que ella porta. Siguiendo de nuevo a Kervégan, designaría en su totalidad la conciencia del procedimiento entre lo interior y lo exterior, sea que la comprendamos como sustancia y accidente, o como necesidad y contingencia, o como causa y efecto. Lo efectivamente real manifiesta algo esencial, es el final de la dialéctica de la esencia; no es lo que ocurre en la contingencia sino que, en términos históricos, alude al espíritu de una época que se muestra en el tiempo entre lo racional y el evento.²³ Carla Cordua, en su *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel* da un ejemplo que, en su simpleza, puede ilustrar esta

22. Duso, G. *Libertà e costituzione in Hegel*, op. cit., p. 110.

23. Kervégan, J.F. *The actual and the rational. Hegel and objective spirit*, op. cit., p. XXXII.

idea de manera clara. Ella nos indica que cuando decimos que alguien es un verdadero amigo estamos aludiendo que tanto en su persona como en su conducta está entero, presente y vivo el concepto de amistad. No es que eventualmente tenga una conducta amistosa, que a veces desaparece.²⁴

En términos de lo que es *Filosofía del derecho*, nos indica Duso que debemos poner atención a dos conceptos más asociados a esta frase para comprenderla de la mejor manera. Uno es de Perogrullo: razón (*Vernunft*). Se debe tener claro que lo que Hegel considera de esta noción no es lo mismo que a lo que alude Kant, con su razón pura (*reiner Vernunft*). Si bien tienen algo en común, para Kant, como se sabe, está separada de la experiencia, generando una dualidad entre la razón y ella, que pudiera ser contingente. Respecto de la razón, el objetivo del filósofo de Königsberg es estudiar sus límites. Considerando esta diferencia y lo expuesto en el punto anterior no solo interesa exponer cómo es lo normativo, sino cómo debe ser pensado el Estado, lo cual insiste en esa tensión entre el deber ser y el ser. Aludiendo a esta diferencia, Hegel aclara la referencia a lo racional de la frase que estamos revisando en la *Enciclopedia*. Ahí dice:

A la realidad efectiva de lo racional se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también, demasiado impotente para conseguirla. Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser ¿qué lugar habría para la sabiduría de su deber ser? (§ 6 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

Esta referencia es un sarcasmo al pensamiento kantiano. Para Hegel, la razón a la que alude Kant no sale del entendimiento (*Verstand*), se queda en una mera abstracción y el añorar una idea que aún no se ha realizado. La filosofía que nuestro autor propone es una filosofía de lo

24. Cordua, C. *Explicación sucinta*, op. cit., p. XIII.

viviente y en ese sentido de lo efectivamente real que es lo racional, en cuyo contexto se da esa tensión entre ser y deber ser que va generando nuevas formas normativas y relacionales, que van siendo institucionalizadas. Los conceptos políticos que ha propuesto la ciencia política moderna, incluido Kant, no salen del ámbito del *Verstand*, aislándolos de su contexto, como se ha indicado en el punto anterior. Al hacer esto se mantiene una escisión entre lo que debe ser, que por cierto nunca podrá ser alcanzado de modo perfecto, y al aludir solo a esta forma sin relación con su contenido, no puede dar cuenta del movimiento dialéctico, que Hegel nos está invitando a conocer.

Siguiendo lo antes dicho, la otra noción relevante para comprender la frase que estamos analizando es la de concepto (*Begriff*). La insistencia en el término viene de nuevo motivada por la necesidad de distinguir el vocabulario de Hegel respecto del kantiano. Para Kant los conceptos son formas y *determinan* la realidad al modo del conocimiento distinto de la reflexión del juicio.²⁵ Para Hegel, concepto tiene que ver con *comprender* la realidad. Podríamos decir que en su corazón se debe considerar la relación que para Hegel tienen el contenido y la forma. Para Hegel, la forma no está separada del contenido, de hecho se determinan mutuamente en su movimiento, se separan nada más que con fines explicativos, como alude en el añadido del § 1 de *Filosofía del derecho*.

El problema del método y su relación con la *Lógica* aparece en el "Prefacio" de *Filosofía del derecho*, pero sigue presente en la Introducción (entre §§ 1-33). Especialmente en los §§ 31 y 32, Hegel es explícito en indicar que el método de la lógica es movilizador del concepto, que genera y disuelve las particularizaciones de lo general. El método permite abarcar la pregunta respecto de cómo los modos en que se ha institucionalizado la libertad van siendo insuficientes según las nuevas relaciones laborales, familiares, civiles, que van apareciendo en la vida humana. A través del libro se mostrará el despliegue del movimiento de la libertad, no porque existan cosas diferentes y luego se aplique lo general o a lo material independientemente, y tomado de cualquier parte, sino porque en palabras de Hegel: "... la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente. Esta dialéctica no es, por tanto, la acción de un pensamiento subjetivo sobre algo

25. Pienso acá nuevamente en *Crítica del juicio* (Madrid: Espasa Calpe, 2001) de Kant, en donde distingue los juicios determinantes que comprenden la realidad desde conceptos a los reflexionantes, que parten desde la subjetividad del ser humano hacia la universalidad. El gesto que busca Hegel está más ligado a los segundos.

externo, sino que es la auténtica alma de contenido [de ese pensamiento], que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos" (§ 31 O). Tanto en estas líneas como lo que citaré a continuación, vuelve la referencia al concepto y al movimiento, a las determinaciones que hacen efectivamente real la esencia, porque en el lenguaje de Hegel determinar tiene que ver con definir la realidad; por tanto, no quedarse en el puro concepto, sino entrar en relación con el entorno, en ese contexto incluso de los pasos en falso que deben ser replanteados, en medio de esta tensión entre ser y deber ser. Hegel indica: "Las determinaciones en el desarrollo del concepto son ellas mismas conceptos y, como el concepto es esencialmente idea, las determinaciones tienen la forma de la existencia. Por ello, la serie de conceptos resultantes, es al mismo tiempo una serie de instituciones; y así hay que tratarlas en la ciencia" (§ 32). Para comprender esto puede ser útil traer aquí de nuevo el § 1, en donde nos indica que "La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la idea de derecho, el concepto de derecho y su realización". El deber ser va surgiendo de las insuficiencias de las instituciones que cristalizan modos de vida con aspectos unilaterales de la libertad. En este énfasis que nos da el método podría radicar la importancia de leer a Hegel hoy, ya que en vez de considerarlo un pensador de lo muerto, de lo pasado, que simplemente describe cómo llegaron a suceder las cosas, su idea de proceso tendría una relación intrínseca con proponer nuevas formas de enfrentar el presente, *un esfuerzo* por mirar el pasado su relación con el presente y llevar a cabo ideas de lo que será el futuro que nos espera, con nuevos desafíos, sin clausurar el movimiento del concepto. Vamos haciendo, demandando e institucionalizando necesidades sociales; lo institucionalizado es efectivamente real, pero puede llegar a ser insuficiente. La filosofía nos ayuda a mantenernos despiertos antes la comodidad de dejar las instituciones estáticas, nos muestra que determinar las instituciones según las nuevas problemáticas sociales humanas requiere el constante movimiento del pensar y de la acción. En ese sentido, la ciencia que estudia la libertad no puede tener una imagen fija de lo que es y debe ser una institución social.

Eso hace la filosofía. No es una ciencia que trate de emular los avances de la ciencia matemática, tiene su propia característica. Es un conocimiento científico en la medida que comprendemos la realidad, en la medida que tomamos la esencia y vemos el modo en que se da el movimiento de la razón. Hay un párrafo en un agregado del Prefacio que podría resumir todas las ideas expuestas en este texto. Lo cito en extenso para explicar un par de cosas, a fin de concluir con mi propuesta de dar rendimiento al método que Hegel propone.

En un añadido del Prefacio, Hegel (pp. 9-10) dice lo siguiente:

El conocimiento del derecho es, por un lado, así, y por otro lado diferente. Nosotros vamos conociendo las leyes tal y como ellas son en su forma sencilla; de este modo más o menos todos los ciudadanos disponen de ellas y también el jurista positivo se queda básicamente en lo dado. Pero la diferencia es que, las leyes del derecho, el espíritu de la reflexión se levanta y, en la diversidad de las leyes, se hace ya visible que no son absolutas. Las leyes del derecho son *algo puesto, proceden* del ser humano. Por supuesto que la voz interna puede entrar en colisión con este proceso o adherirse a él. El ser humano no se queda en lo existente, si no que está convencido de tener en sí mismo la medida de lo que es recto: él puede estar sometido a la necesidad y al poder de autoridades externas, pero nunca del mismo modo que a la necesidad de la naturaleza, porque su interior siempre le dice como deberían ser las cosas y es en sí mismo dónde encuentra la aprobación de lo que es válido. En la naturaleza, la verdad suprema es que existe una ley; en las leyes del derecho, una cosa no vale por su propia existencia, sino que se exige que se corresponda con su propio criterio (...) El concepto de la cosa no nos viene de la naturaleza. Todos los seres humanos tienen dedos y pueden tener pincel y colores, pero eso no los convierte en pintores. Lo mismo ocurre con el pensamiento. La idea del derecho no es algo que tenga cualquiera de primera mano, sino que pensar correctamente es conocer y comprender (*erkennen*) la cosa, y por eso, nuestro conocimiento tiene que ser científico.

Como se puede ver en la extensa cita, cuando hablamos de derecho hablamos de producción humana. La ley tiene esa relación con el ser humano: por una parte, cristaliza un momento social y, por otro, luego es criticada y actualizada según la realidad. Hegel piensa en su momento que los logros del contractualismo, a saber, la abstracción de la ciencia política como ciencia, la separación derecho y moral, además del reconocimiento del individuo que tiene característica de singularidad, no logran dar cuenta del Estado tal como se ha desarrollado en el momento en que da sus clases de filosofía del derecho. El derecho natural, como uno que presenta la justicia ideal presente en la libertad humana, no es equivalente a las leyes físicas estáticas de las ciencias, ya que siempre se aparece como algo humano, que es una referencia en el fuero interno. La filosofía del derecho no tiene por objetivo adoctrinar para el cumplimiento de la ley sino comprender cómo es que somos capaces de darnos leyes y a la

vez romper con ellas. La filosofía del derecho, en ese sentido, no calza con lo que hoy se comprende de buenas y a primeras como filosofía del derecho, comprendido en márgenes puramente analíticos, sino que exige hacerse cargo de la separación derecho/moral, para avanzar hacia el ámbito político, en el contexto del cual, no solo se entiende la autoridad de la ley y las razones para la obediencia, sino el tomar consciencia de cómo hemos logrado llegar a construir una idea de Estado vigente hasta hoy, universalmente considerada. No es que el concepto de Estado se refiera a cómo se vive el Estado en un determinado lugar, sino considerar por qué todo espacio territorial está organizado de esa manera y quiere representar esta estructura. En plena crisis del Estado vale la pena considerar qué puede hacer la filosofía como ciencia especulativa, para repensarlo y darle nuevos bríos. Es en principio el interés que sintieron Marx, von Stein, Heller o incluso Schmitt por Hegel, teóricos de la relación entre la sociedad civil y el Estado. Fueron teóricos que pensaron de qué manera darles forma a las relaciones sociales institucionalizadas bajo el paradigma del Estado y las constituciones.

Referencias

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Traducción de J. Abellán. Madrid: Tecnos, 2018.
- . *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*. Madrid: Abada, 2017.
- . *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- . *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1976.

EL BUENO, LOS MALOS Y LOS INÚTILES. UNA LECTURA DEL PREFACIO A *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

JAVIER A. VAZQUEZ PRIETO*

Son muchas y conocidas las referencias a Platón que pueden encontrarse a lo largo de obra de Hegel y, en particular, en *Filosofía del derecho*. También son conocidas las observaciones críticas que este le dedica a aquel. Solo por mencionar la más citada: el alemán acusa al ateniense de ver únicamente el potencial disruptivo (y por tanto solo “corrupción”) en el principio de la subjetividad e intentar ocluirlo, luego de haber detectado agudamente su “irrupción” en la eticidad griega.¹

Menos visitados han sido los paralelismos que en el Prefacio de *Filosofía del derecho* el propio Hegel procura trazar entre su obra y la de Platón, en particular con su *República*.² Veamos aquellos que son los más obvios y explícitos. En primer lugar, ambos plantean como propósito último de sus obras la necesidad de sacar a la filosofía del descrédito en el

* Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires.

1. Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart: Reclam, 2009. Traducción: *Principios de la filosofía del derecho*. Trad: Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana, 1975, p. 22.

2. Si bien en este trabajo no hacemos foco en la dialéctica como método, este es un campo que sí ha merecido consideración. Para un desarrollo más extenso de las conexiones metodológicas entre la obra de Platón y la obra (sobre todo la temprana) de Hegel véase: Montecinos, Fabio S. “Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica”. *Palabra. Revista de Filosofía*. II Época, Nº 4, 2009, pp. 107-124.

que ha sido sumergida. En segundo lugar, ambos señalan a “los sofistas” (y sus posiciones subjetivistas, por no decir relativistas) como los culpables de ese descrédito. En tercer lugar, ambos coinciden en la necesidad de que el poder político tome a su cuidado y vele por la existencia de la filosofía. Pero también hay otros paralelismos que, aun siendo menos explícitos, resultan igualmente interesantes e ilustrativos. En cuarto lugar, ambos se quejan de aquellos que asumen, de un modo poco reflexivo, que la filosofía está en decadencia y pretenden deshacerse de ella, sin darse cuenta de que, en realidad, la necesitan. En quinto lugar, ambos reprochan a algunos filósofos el no defender adecuadamente a la filosofía y describen cómo esa actitud los arroja a un lugar de poca utilidad para la vida pública. Finalmente, ambos coinciden en lo que debe ser el punto de partida, las implicancias del ascenso a la superficie y el punto de llegada del recorrido que supone la filosofía.

Teniendo plena conciencia de los muchos otros aspectos en los cuales la obra del ateniense y del alemán se diferencian, en este capítulo nos valdremos de estos paralelismos –esbozados por el propio Hegel pero que aquí nos proponemos llevar hasta sus últimas consecuencias– para mirar con nuevos ojos un episodio muy transitado de la *Filosofía del derecho* como es su famoso Prólogo.

Hemos dividido el trabajo en seis apartados para facilitar su lectura, pero podríamos decir que el trabajo tiene tres grandes partes en las que se enfatizan los paralelismos mencionados. En la parte inicial se exponen las causas –eficientes y finales– que explican la *Filosofía del derecho* (apartados 1 y 2). En la central se describe la situación “del filosofar de nuestro tiempo” –el de Hegel– e identifica a los distintos responsables por el descrédito en el que la filosofía se halla inmersa (apartados 3 y 4). En la última se describe el camino que esta debe recorrer y su temporalidad (apartados 5 y 6).

El motivo inmediato

El “motivo inmediato” que conduce a la publicación de *Principios de la filosofía del derecho o Manual de derecho natural y ciencia del Estado* –tal es el título completo de lo que usualmente se abrevia como *Filosofía del derecho*– es confesado por él mismo al comienzo de la obra. Lo que motiva a Hegel a publicar estas consideraciones sobre asuntos políticos (y su objeto principal, el Estado), asuntos que venían ocupando su cabeza desde una temprana etapa de su pensamiento, es ofrecer una compilación

de las lecciones que había dictado a sus estudiantes. Para decirlo en lenguaje aristotélico, la causa eficiente del libro que tenemos en nuestras manos es la de ofrecer una “guía”, esto es, un texto introductorio para el estudio de esta materia. Esto es corroborado por la segunda parte del título: el término alemán *Grundrisse* –que podría traducirse por “esbozo” o “lineamientos”– da cuenta de esta motivación.

Sin embargo, desde el momento en que el manual aparece impreso y se encuentra disponible ante el “gran público”, esa intención queda completamente subvertida, por no decir que pasa a segundo plano. Hegel admite que la aparición del texto ante cualquiera que quisiese leerlo fue la oportunidad para “desarrollar observaciones”. Observaciones que no tenían sentido en un texto de acceso exclusivo para estudiantes, ya que ese desarrollo podía realizarse en las clases. Dicho de otro modo: dado que en las lecciones propiamente dichas las observaciones podían encontrar su “explicación adecuada”, no era necesario desarrollarlas en lo que es simplemente un manual. Sin embargo, la aparición impresa del texto reclamaba la inclusión de ese desarrollo “para aclarar el contenido abstracto del texto”, ahora accesible a un público mayor (p. 11).

No obstante, esta confesión no parece suficiente para esclarecer la naturaleza del texto que tenemos delante. Basta echar una simple mirada para darnos cuenta de que *Filosofía del derecho* no es simplemente un manual que incorpora el desarrollo de algunas “observaciones”. Lo que tenemos enfrente es un texto que tiene un propósito que excede por mucho el de cualquier estudio introductorio. Lo que se modifica con la aparición del escrito ante el “gran público” no es solo el desarrollo de aquellas observaciones, sino su fin mismo. Una vez más, Hegel lo admite: el desarrollo de aquellas observaciones destinadas a aclarar el contenido del texto, así como a ampliar “las concepciones (...) corrientes en nuestra época” condujeron a otra “serie de observaciones” que –según Hegel– no podían ser, esta vez, incluidas dentro de lo que se asume que es “normalmente el fin y el estilo de un compendio”. Por tanto, *Filosofía del derecho*, desde que se encuentra accesible al “gran público”, tiene un fin distinto que el de un simple manual (p. 11).

Hegel también se ocupa de aclarar que el aspecto saliente de un compendio es la “reunión y ordenamiento” de un “contenido hace tiempo conocido y admitido”. Esto es, la exposición sistemática de un objeto que, a su juicio, abarca el “ámbito considerado cerrado de una ciencia”. Y en esto no hay diferencia entre un compendio filosófico y un compendio de otra naturaleza. Muy por el contrario, solo los que creen que “la filosofía es una obra trasnochada como el tejido de Penélope” asumen que un

compendio filosófico no puede consistir en la “reunión y ordenamiento” de un contenido conocido, como sucede con otros compendios. La diferencia entre ambos no radica allí, sino en el método que cada uno emplea para desarrollar las determinaciones que hacen a su objeto. O sea, un compendio filosófico se diferencia de otros compendios por el “método que lo guía” (pp. 11-12).

En suma, quien finaliza el segundo párrafo del Prefacio comprende cabalmente que lo que está a punto de leer no es ni un manual ni un compendio. Lo que diferencia a *Filosofía del derecho* de un manual es su fin y lo que la diferencia de un compendio no filosófico es su método.

El fin y el método

La “naturaleza del saber especulativo”, así como del método que le es propio –el método dialéctico– es algo que Hegel ya ha desarrollado en *Ciencia de la lógica*. Él mismo nos remite a esa obra alegando que, en la obra que ahora nos ocupa, no se agregará demasiado respecto del “procedimiento y el método”. Por esta razón, afirma que en *Filosofía del derecho* se da “por supuesto que el modo filosófico de progresar de una materia a la otra, el modo de la demostración científica y en general todo lo que se refiere al conocimiento especulativo, se distingue esencialmente de cualquier otro modo de conocimiento” (p. 12).

De más está decir que, para Hegel, el “método de la demostración científica” no tiene nada que ver ni con lo que usualmente entenderíamos por método científico ni con la lógica deductiva. Pero lo que me interesa destacar es que, a su juicio, la “comprensión de la necesidad” de diferenciar ambos métodos es, según sus propias palabras, “lo único que permitirá arrancar la filosofía de la ignominiosa decadencia en la que se ha hundido”. Dicho de otro modo: diferenciar tanto el “método de la deducción” del método dialéctico, como las formas usuales del conocimiento de lo que Hegel llama “conocimiento especulativo”, es lo que permitirá sacar la filosofía del descrédito en el que se hallan sumergidas en “nuestro tiempo”.

Por lo tanto, la precisión respecto del método le permite a Hegel hacer una precisión ulterior y más importante: esclarecer lo que pretende ser el propósito último, el fin, de su *Filosofía del derecho*. Ese fin, ese propósito, consiste en sacar la filosofía de la “ignominiosa decadencia” en la que se halla sumida o, para ser más precisos, en la que la han sumido. He aquí un primer paralelismo con *República* de Platón. El ateniense también escribe el que es probablemente el más famoso de sus diálogos con el propósito

de sacar la filosofía de la ignominia y decadencia en la que él también la veía sumida. A su juicio “la filosofía, abandonada como una huérfana, es invadida por hombres indignos que la deshonoran” (*República*, 495c)³ (Hegel, p. 409). Esa deshonra en la que se halla inmersa –bien lo sabemos– tiene a los sofistas como principales culpables. Al igual que el ateniense, Hegel se propone sacar la filosofía de su descrédito y encontrará que los culpables de esa deshonra son aquellos que usurpan el título de filósofos.

No hace falta aclarar que *Filosofía del derecho* también pretende una exposición sistemática de la idea de derecho y del Estado. El propio Hegel afirma en el Prólogo que el propósito de la obra en la que estamos por adentrarnos es “exponer al Estado como un objeto en sí mismo racional” (p. 24). Pero este objetivo no está desvinculado de aquel fin ya que, como veremos, la filosofía “tiene una existencia que afecta a lo público”. Por lo que sacar la filosofía del descrédito en el que se encuentra es la forma que Hegel encuentra de cumplir con el “servicio [que le debe] al Estado” (p. 19).

Ahora que sabemos que el fin último de *Filosofía del derecho* es sacar a la filosofía de su ignominia, veamos quiénes son los responsables de esa situación.

Los responsables de la decadencia de la filosofía

En la parte central del Prólogo, Hegel se dedicará, en primer lugar, a identificar a los responsables de la “ignominiosa decadencia” en la que se encuentra la filosofía y, luego, a identificar los distintos grados de responsabilidad que le toca a cada quien (esto último será tratado en el siguiente apartado). Comencemos, entonces, por lo primero. Hegel identifica dos responsables: las filosofías del entendimiento y el romanticismo.⁴

3. Platón. *República*. Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 409. De aquí en más las referencias a esta obra tomarán como base esta edición y se realizarán utilizando el modo de citación habitualmente empleado para los autores clásicos.

4. Tomamos estas expresiones de Rubén Dri, quien también afirma que Hegel sostiene una polémica intelectual con dos corrientes del pensamiento, la Ilustración y el Romanticismo. Aunque luego aclara que por Ilustración se refiere a las filosofías o pensamientos del “entendimiento”. Cito un pasaje donde él explica este punto: “Hegel es deudor de ambos movimientos, del romántico y del ilustrado, a ambos les debe cosas importantes, pero busca una salida al problema no por el abierto pronunciamiento en favor de una de las dos tendencias con exclusión de la otra, ni por una pretendida ‘reconciliación’ de las mismas, sino por una ‘superación’

Por “filosofías del entendimiento” nos referimos a todas aquellas filosofías que encuentran en el entendimiento (y sus categorías) la mejor forma de acceder al estudio de los diversos aspectos de la realidad. En cambio, por “romanticismo” entendemos a aquellas formas de la filosofía que encuentran en el sentimiento esa vía de acceso. Como podrá verse, estos responsables no son personas, sino formas de pensar y cultivar la filosofía. Pero también implican nombres propios, esto es, personas que piensan y cultivan la filosofía de esos modos determinados, a algunos de los cuales Hegel se permite incluso mencionar.

Como veremos, Hegel perseguirá a sus dos contrincantes por distintos terrenos: la ciencia, la moral y la política. En cada una de esas esferas, batallará contra la peculiar forma que asumen tanto las filosofías del entendimiento como el romanticismo. Entonces, primero, veremos los argumentos que despliega contra aquellas filosofías en esos tres ámbitos para, luego, hacer lo propio con los argumentos que se despliegan en contra del romanticismo.

–*Aufhebung*– que las elimine como tales, las conserve en sus creaciones positivas y las eleve a un nivel superior. En pocas palabras, Hegel busca una nueva forma de pensamiento que tenga toda la claridad y la penetración intelectual de la Ilustración, pero que no deje en el camino toda la riqueza de la realidad. El pensamiento de la Ilustración, que Hegel denominará ‘pensamiento del entendimiento’ –*Verstand*– empobrece e inmoviliza la realidad con sus abstracciones, necesarias, pero solo como parte del conocimiento” (Dri, Rubén. *Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos, 1994, p. 85).

Charles Taylor identifica una polémica intelectual similar entre lo que él llama “expresivismo”, que tiene a su máximo exponente en Herder, y otra corriente que tiene su máximo exponente en Kant (aunque puede rastrearse en Rousseau) a la cual no le da un nombre específico. A su juicio, ambas corrientes constituyen una reacción específicamente alemana contra la Ilustración francesa. El expresivismo rechaza la separación del hombre y la naturaleza propia de la Ilustración y propone un retorno a una unidad expresiva por la vía del sentimiento. Mientras que la otra corriente la rechaza por su excesiva objetivación del hombre y la degradación de la dignidad humana que ello supone, por lo que propondrá una idea radical de libertad que restituya la dignidad moral del hombre. De acuerdo con Taylor, varios pensadores intentan una síntesis entre estas dos corrientes, entre ellos se encuentran Fichte, Schelling, Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher y Schiller. Hegel también será uno de ellos, con la particularidad de que su intento tendrá en el centro a la razón. Esa síntesis supone que Hegel tomará elementos tanto de una como de la otra, pero encontrará insuficientes a cada una de ellas.

Asimismo, Jorge Dotti solía comenzar sus teóricos sobre Hegel en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA sosteniendo schmittianamente que Hegel era un pensador polémico y que la polémica intelectual que sostenía tanto con las filosofías del entendimiento como con el romanticismo, especificaban su propio pensamiento.

Contra las filosofías del entendimiento

Contra la lógica formal (las filosofías del entendimiento en la ciencia)

En el apartado anterior habíamos visto que Hegel diferenciaba dos métodos: el “método de la deducción y del razonamiento vulgares” y el “modo filosófico de progresar”. La crítica a las filosofías del entendimiento consistirá en su apego a aquel método y a las “formas y las reglas de la antigua lógica, del definir, dividir y silogizar que contienen las reglas del pensar del entendimiento”. Si bien Hegel no desprecia la lógica deductiva –incluso admite que su método la presupone– niega que el método filosófico pueda reducirse a ella (p. 12).

De hecho, en el Prólogo Hegel se va a disculpar por no poner toda la atención en “demostrar en cada caso la concatenación lógica” que une los distintos momentos que se irán desplegando a lo largo de *Filosofía del derecho*. Su justificación por esa desatención radica en el “carácter concreto y en sí tan diverso del objeto”. Dada esta diversidad, no solo resultaría engorroso detenerse a enfatizar la concatenación lógica que une cada uno de los momentos de la exposición del Estado como algo racional, sino que además hubiese resultado “superfluo” ya que “tanto las partes como el todo descansan sobre el espíritu lógico” (p. 12).

No obstante, el problema no consiste solo en que demostrar cómo cada momento dialéctico se deriva lógicamente del anterior haría muy farragosa la lectura, sino que además lo que une cada uno de esos momentos no es solo una “concatenación lógica”. Veamos un ejemplo: el concepto jurídico de persona (§ 35), que se deriva de la idea de voluntad libre, rechaza la esclavitud como algo que lesiona la dignidad humana. Hasta aquí la conexión lógica en el argumento hegeliano es inobjetable. Sin embargo, en sociedades como la romana, el reconocimiento jurídico de la esclavitud coexistía con el reconocimiento de la libertad del *pater familiae*. Nos equivocáramos si viésemos en este hecho solo un problema lógico consistente en que no se han derivado todas las implicancias del concepto de voluntad libre. Hegel ve al mismo tiempo un problema histórico: la realización de la idea de voluntad libre aún no está completa en la sociedad romana.

Puede decirse, entonces, que la lógica deductiva está presupuesta en su exposición, pero también está superada por el método dialéctico, que es el “modo filosófico de progresar”. Las cosas no se dan en él como en la lógica formal, cuyas deducciones y silogismos pueden ser aplicados a cualquier contenido, arrojando a veces conclusiones perfectamente válidas

aunque absurdas. Dado que nos enfrentamos a un objeto de “carácter concreto”, hay que estar atento a su contenido que no se distingue de la forma. La comprensión de que la idea consiste no solo en el concepto sino también en su realización efectiva es lo que Hegel intenta demostrar con la famosa frase según la cual en la verdadera ciencia “la forma está esencialmente ligada al contenido” (p. 12-13). Hacia el final volveremos sobre este punto.

Contra el imperativo categórico (la filosofía del entendimiento en la moral)

Las críticas que Hegel destina a las filosofías del entendimiento en la esfera de la moral se desarrollan en el apartado destinado a la moralidad de *Filosofía del derecho*. Este apartado recibe un tratamiento exhaustivo en el capítulo de Miguel Rossi titulado “La dimensión moral en *Filosofía del derecho* de Hegel”, capítulo al cual remitimos al lector.

Contra el liberalismo (la filosofía del entendimiento en política)

La primera crítica que Hegel destina a las filosofías del entendimiento en su faz política se dirige a la idea de libertad que estas proponen. Idea que, como veremos, puede bien resumirse con expresiones como “libertad negativa” (Berlin), “libertad como ausencia de interferencias” (Pettit), como “ausencia de impedimentos externos” (Skinner) o “como ausencia de leyes” (Barberis).⁵ En suma, la crítica hegeliana al entendimiento en política es la crítica a una forma unilateral de liberalismo.

Esta forma política de las filosofías del entendimiento parte del hecho “de que el hombre piensa” y pretende buscar (y encontrar) “en el pensamiento” arbitrario del sujeto el “fundamento” de la libertad del hombre y de la eticidad. Esa deducción se complementa con un agregado *ad hoc*: “solo se considera tal” cuando el pensamiento decide “inventarse algo particular”. O sea, el pensamiento “solo se sabe libre en la medida en que se aleja de lo universalmente reconocido y válido” (p. 15).

Hegel no está en desacuerdo ni con aquel hecho ni con aquel fundamento. Muy por el contrario, considera la libertad de pensamiento como un

5. Cfr. Berlin, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Skinner, Quentin. *Visions of Politics*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Pettit, Philip. *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997. Barberis, Mauro. *Libertad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

“derecho” “alto” y “divino”. Pero considera como una “injusticia” y como algo completamente arbitrario ese agregado *ad hoc*. A su juicio, no está mal encontrar en el pensamiento el fundamento de la libertad, siempre y cuando no se asuma que para que el pensamiento sea libre deba *necesariamente* ser peculiar, distinguirse, salirse de lo estatuido (p. 15).

La referencia al Estado es particularmente importante ya que este liberalismo estrecho “ha logrado su mayor arraigo en nuestro tiempo en relación con el Estado”. Dado que esta forma de filosofar acerca de los asuntos políticos entiende que “la libertad de pensamiento y de espíritu se demuestra exclusivamente con el alejamiento e incluso con la hostilidad a lo reconocido públicamente”. Hegel se queja de esta corriente que asume que la tarea de una “filosofía acerca del Estado” es “inventar” una teoría “nueva y particular”. Esto significaría que siempre habría que comenzar “desde el principio” como si “nunca hubiesen existido en el mundo ni un Estado ni una Constitución” (p. 15).

Una segunda crítica a las filosofías del entendimiento, tal como ellas aparecen en la esfera política, se dirige a la negación de un principio de verdad propio de esa esfera. Estas filosofías —se lamenta Hegel— suelen aceptar sin ningún tipo de resistencia que se debe conocer la naturaleza y, al mismo tiempo, que la filosofía es perfectamente capaz de hacerlo. Puesto que la naturaleza contiene en ella misma su propia piedra filosofal, su propia “esencia y ley inmanente”, estamos autorizados a considerarla como “en sí misma racional”. La tarea del “saber” es, por tanto, “investigar y aprehender la razón real presente en ella (...) es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna” (p. 15).

Sin embargo, aquellas filosofías no son igualmente generosas respecto del mundo ético y el Estado. El mundo de los hombres “no gozaría, en cambio, de la fortuna de que sea la razón misma la que en realidad (...) se afirme en él y permanezca en su interior. El universo espiritual estaría, por el contrario, abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, abandonado de Dios”. Si el mundo de los hombres se encuentra privado de todo principio, no habría forma de producir un conocimiento certero sobre sus objetos, en particular sobre el Estado. Es cierto que, “para este ateísmo del mundo de lo ético, lo verdadero se encuentra fuera de él, pero como al mismo tiempo debe ser también razón, permanece solo como problema” (p. 15-16).

Esto último parece dirigirse específicamente a la filosofía kantiana y a los problemas que ella encuentra para fundar adecuadamente la idea de libertad. En su *Crítica de la razón pura*, Kant denomina “antinomía de la

razón pura” al razonamiento dialéctico por el cual se arriba a la idea de mundo. Esa antinomia deriva de la natural vocación que la razón tiene por alcanzar lo incondicionado. La tercera forma de esa antinomia contrapone una tesis, según la cual se debe admitir la causalidad por la libertad, con una antítesis, que indica que no hay libertad puesto que todo ocurre en el mundo de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Esto es lo que se conoce como la aporía de la libertad y la determinación. Lo interesante es que ni aquella tesis ni su antítesis pueden ser demostradas en la experiencia y ambas parecen plausibles.⁶ Más generalmente, las “ilusiones de los juicios trascendentales”, que la razón en su búsqueda de lo incondicionado genera, son para Kant al mismo tiempo necesarias e insolubles.⁷

El problema es que si la razón pura solo puede arribar a una aporía insoluble entre libertad y determinación, significa que la idea de libertad no se encuentra debidamente fundada. Un problema ulterior es que aquellos conceptos que dependen de la idea de libertad, como el de derecho y el de Estado, adolecerán del mismo defecto que aquella. Para Hegel el problema de las filosofías del entendimiento es, en términos más generales, que mientras que admiten fácilmente que la naturaleza puede ser conocida con certeza, no admiten algo semejante respecto del mundo ético. Este mundo no “gozaría de la fortuna” de tener un principio propio y “lo verdadero” se encontraría “fuera de él”. La consecuencia de esta incapacidad para fundar racionalmente conceptos de una relevancia práctica como los que acabamos de reseñar es, como se verá, dejarles el campo libre a aquellas filosofías que, partiendo de esta incapacidad, dan un paso más y sostienen que esa fundamentación no tiene ningún sentido por la vía racional. Por el

6. Respecto de cada una de las tesis que componen las cuatro formas de la antinomia de la razón pura, Kant dirá que “cada una de ellas no solo no encierra en sí contradicción, sino que hasta encuentra en la naturaleza de la razón condiciones que abonan su necesidad; solo que desgraciadamente el teorema opuesto tiene por su parte fundamentos de afirmación igualmente valederos y necesarios” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1938, p. 191).

7. “La dialéctica trascendental se contentará, pues, con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales e impedir, al mismo tiempo, que esta ilusión engañe. Pero que (como la ilusión lógica) desaparezca y deje de ser ilusión, esto nunca lo podrá conseguir. Pues se trata de una ilusión natural, e inevitable, que descansa en principios subjetivos y los usa como objetivos (...) Hay, pues, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura (...) una dialéctica que es irremediablemente inherente a la razón humana y que, aún después de descubierto su espejismo, no cesa, sin embargo, de engañar y de empujar la razón, sin descanso, a momentáneos errores, que necesitan de continuo ser remediados” (pp. 156-157).

contrario, esa justificación solo puede ser por la vía del sentimiento. Este es el camino que adoptará el romanticismo.

Contra el romanticismo

Contra el epicureísmo (el romanticismo en la ciencia)

Volvamos un poco para atrás, justo allí dónde Hegel procuraba diferenciar su propio método de aquel que emplea el “razonamiento vulgar”. Ahora, él aprovecha esta distinción para polemizar con el romanticismo y la forma que este asume en la ciencia, esto es, la forma que asume cuando se discute generalmente acerca de la verdad de las cosas.

El elemento distintivo del romanticismo en la ciencia es el abandono de la idea de verdad y su reducción a la convicción subjetiva, las opiniones personales o el propio sentimiento. Hegel sostiene que “esta autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo”. Es cierto que esta es la actitud del romanticismo “respecto de los objetos éticos, principalmente”. Pero solo “principalmente”, porque el romanticismo extiende esa actitud también a otros objetos y al “mundo en general”. Hegel recurre a una metáfora religiosa para demostrar este punto: “La sentencia bíblica ‘A los suyos se lo dará Dios en el sueño’ ha sido aplicada a la ciencia” (p. 16-17).

En suma, “el propósito central de esta superficialidad es basar la ciencia no ya en el desarrollo del pensamiento y del concepto, sino en la percepción inmediata y la imaginación contingente”. Y le hemos dado el nombre de “epicureísmo” ya que el propio Hegel sostiene que “lo que hace Epicuro con el mundo en general” se asemeja a lo que el romanticismo también va a hacer con el mundo ético, es decir, reducir la verdad “a la contingencia subjetiva de la opinión y del arbitrio” (p. 17).

Ahora bien, lo paradójico del romanticismo en la ciencia es que, al tiempo que elimina la idea de verdad, termina recurriendo a la lógica del razonamiento vulgar para ser capaz, siquiera, de decir algo. Ya hemos dicho que, de acuerdo con Hegel, las reglas de la lógica y las “del pensar del entendimiento” son insuficientes para la “ciencia especulativa” que él propone. Sin embargo, esto que él “ha reconocido” por medio de la razón, es meramente “sentido”, esto es, aprehendido por vía del sentimiento por los pensadores románticos. Ellos han “simplemente sentido la insuficiencia” de esas reglas y así las han “abandonado como meras cadenas”. Una vez liberados de esas cadenas se han sentido libres “para hablar arbitrariamente

desde el corazón, la fantasía o una intuición accidental” (p. 12). No obstante, lo que Hegel sugiere es que los románticos *creyeron* abandonar las reglas de la lógica, puesto que a continuación él afirma que, aún en un discurso fundado en el sentimiento o en una intuición casual, “debe haber (...) relaciones entre pensamientos”, aunque más no sea para articular un discurso semejante. Esta forma romántica de filosofar, después de haberlo rechazado “recae inconscientemente en el despreciado método de la deducción”. En suma, los que abjuran de la lógica quedan sin saberlo presos de ella, mientras que la propuesta hegeliana es incorporarla sin absolutizarla.

Contra la demagogia (el romanticismo en política)

Pasemos ahora a la faz que asume el romanticismo en política. En esta esfera esta corriente de pensamiento bien podría denominarse demagogia, ya que parafraseando a Hegel se trata de una teoría política que se llena la boca con la palabra pueblo. El núcleo de la crítica hegeliana al romanticismo político consiste no tanto en la negación de la existencia de un principio propio del mundo ético (como habíamos visto que ocurría con las filosofías del entendimiento), sino en la renuncia a la búsqueda de este, como producto de la asunción de que cualquiera de forma inmediata puede disponer de un conocimiento de ese mundo. Esta creencia en la espontaneidad del acceso al conocimiento del mundo humano se complementa con la idea de que la vía de acceso privilegiada al mismo radicaría en el sentimiento.

Hegel sostiene, refiriéndose a la demagogia romántica, que “han surgido en la filosofía moderna teorías tan pretenciosas acerca del Estado” que pretenden que “cualquiera que desee tomar parte” y “se sienta convencido” “puede hacerlo por su propia cuenta” e incluso demostrar que “se halla en posesión de la filosofía”. “Esta autodenominada filosofía” sostiene que, respecto del mundo de los hombres, “lo verdadero (...) es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del Estado, el gobierno y la constitución” (p. 16).

Hegel, como anticipamos anteriormente, se permite nombrar como exponente de esta forma de filosofar a Jacob Friedrich Fries –antecesor de Hegel en el curso de filosofía del derecho en la Universidad de Heidelberg– y aludir a sus palabras en un “tristemente célebre” discurso pronunciado ante la Sociedad de Estudiantes, que por el revuelo causado motivaría su posterior expulsión de esa Universidad. En esa oportunidad Fries habría sostenido, según Hegel, que “los asuntos de interés público recibirán su vida

desde abajo, del pueblo”. Esta afirmación le resulta ilustrativa del supuesto básico de esta demagogia romántica, según el cual los asuntos políticos (y por tanto de interés público) reciben su vida gracias al sentimiento. Solo que, en este caso, Fries explicita que se trata del sentir del pueblo (p. 17).

Otro de los destinatarios de esta crítica es Karl Ludwig von Haller, quien incluso irá más allá de la reducción de la verdad al sentimiento al atacar no solo la racionalidad del Estado sino al propio pensamiento, cayendo finalmente en el irracionalismo. Este pensador “se inflama” contra las teorías que “tienen su punto de partida fundamentalmente en Rousseau”, según las cuales el principio del Estado es la voluntad y, por tanto, el pensamiento (ya que la voluntad es “el pensar mismo”). Hegel reprocha a Rousseau no haber concebido a la voluntad general “como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común”. “Pero para salvarse Von Haller se ha lanzado al extremo opuesto, que es una total carencia de pensamiento”. De acuerdo con Hegel, en el libro que cita de este autor, *Restauración de la ciencia del derecho*, “no solo se renuncia conscientemente al contenido racional que constituye el Estado y a la forma del pensamiento, sino que además se ataca a ambos con un ardor apasionado”. La consecuencia es “pasar por alto lo por sí infinito y racional que hay en el Estado y eliminar el pensamiento en la captación de su naturaleza interna” (§ 258 Obs.).

En resumen, el elemento característico de esta forma de pensamiento, a la que Hegel llama “superficialidad”, es basar la filosofía no ya en el “desarrollo del concepto” sino en la “percepción inmediata y la imaginación contingente”. Su consecuencia es que la “rica articulación” del mundo ético se disuelve en la confusión del corazón, los sentimientos y el entusiasmo subjetivo. En particular respecto del Estado, Hegel sostiene que, de acuerdo con “esta representación”, tanto la “arquitectónica de su racionalidad” como la diferenciación determinada de los ámbitos de la vida pública quedan abandonados “a la contingencia subjetiva de la opinión y del arbitrio”. Hegel se queja de su comodidad, consistente en ahorrarse “todo el esfuerzo del conocimiento y la comprensión racional que acompañan el concepto pensante”, para hacer pasar como una obra del sentimiento lo que en realidad es un “trabajo más que milenarismo de la razón” (pp. 17-18).

Contra la hipocresía pietista y la convicción (el romanticismo en la moral)

En el terreno moral, el romanticismo asume dos de las formas del mal que Hegel detalla en el § 140 del apartado correspondiente a la moralidad:

primero, la mala conciencia que deviene hipocresía (a y b) y, luego, la convicción (e).

Luego de aclarar en el § 139 que la voluntad “tiene la posibilidad de ser mala” y que ese mal se realiza por medio de la acción, Hegel expone las distintas formas que puede asumir ese mal. La primera forma que asume es la de “actuar con mala conciencia”. Esta implica tres determinaciones: “ α) el saber de la verdadera universalidad, en la forma del mero sentimiento del derecho (...); β) el querer lo particular que repugna a aquel universal y que tiene además la característica de γ) ser un saber que compara ambos momentos, de manera que (...) se determina como mal” (§ 140 a). Resumiendo: actuar con mala conciencia sería conocer el derecho a partir de una relación sentimental con él, querer algo contrario de lo que el derecho indica y, además, saber que lo que se quiere repugna al derecho universal como producto de la comparación entre el propio querer y el derecho. La segunda forma, la hipocresía, presupone el actuar con mala conciencia, pero en “esta se agrega la determinación formal de la falta de verdad, por lo cual lo malo es afirmado ante los otros como bueno y se presenta exteriormente como algo bueno, escrupuloso, piadoso, etcétera” (§ 140 b).

Volviendo al Prólogo, Hegel sostiene, en primer lugar, que es muy fácil notar la “particular forma de mala conciencia” que caracteriza a quienes cultivan esta forma romántica de la filosofía. Esa mala conciencia se manifiesta, como recién decíamos, en la inversión del mal por bien y, más genéricamente, en la inversión cualquier cosa negativa en una positiva. Por eso esta filosofía “cuanto menos espiritual es, más habla del espíritu, (...) cuanto mayor egoísmo y vacía altanería muestra, más que nunca tendrá en la boca la palabra pueblo” (p. 18).

Cuando a esta forma de mala conciencia se le suma la necesidad de justificarse ante los otros, llegamos a la hipocresía. Esto es lo que explica que, como recién decíamos, lo malo o impudoso se presente como piadoso. De acuerdo con Hegel, la “posición” de justificar los objetos éticos a partir de un sentimiento subjetivo suele adoptar la “forma de la piedad”,⁸

8. Obviamente, Hegel procura separar a la “verdadera piedad” de esta forma pietismo. La verdadera piedad, cuando sale de lo interior, de la subjetividad del sentimiento, y penetra en el “reino revelado de la idea, abandona “la forma de esta región”, esto es, abandona la forma subjetiva de un sentimiento. Ese abandono no es total, ya que conserva de “aquel interior servicio divino”, de la piedad, “la adoración por una verdad y una ley existente en sí y por sí, elevada por encima de la forma subjetiva del sentimiento”. Solo que esta vez esa devoción por lo divino

ya que la adopción de una actitud piadosa es la forma más elegante de justificarse ante otros y sustraerse a la observancia de las leyes y disposiciones del Estado. Para ponerlo en sus propias palabras: “Con la devoción y la Biblia creen tener la máxima justificación para desprestigiar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues la piedad reduce, en efecto, a una simple intuición del sentimiento lo que en el mundo se presenta como un mundo orgánico de verdades diferenciadas” (p. 18).

En el § 140, Hegel también menciona la convicción (e) como un quinta forma de mala voluntad: que la convicción se asuma como lo justo y como aquello que “determina la naturaleza ética de una acción” implica que la opinión subjetiva sea “declarada como regla del derecho y del deber” y que desaparezca “incluso la apariencia de la objetividad ética” (§ 140 e). Hegel se ocupa de agregar que “esta doctrina se relaciona inmediatamente con la autodenominada filosofía –ya varias veces citada– que niega la cognoscibilidad de lo verdadero como algo vano y vacío”. En el mundo de lo humano, con esta misma lógica, también niega la verdad objetiva de lo espiritual y reduce “lo ético a la visión del mundo propia del individuo y a su convicción particular” (§ 140 e).

Volvamos nuevamente al Prólogo, Hegel afirma que la mayor enemiga de la convicción romántica es la posibilidad de que el pensamiento capte la racionalidad del “mundo real del derecho” y así le confiera al derecho y a lo ético la forma de la universalidad y la determinación. Su enemigo es la ley, la forma del derecho, a la que percibirá como heterónoma, como un deber, como “letra fría y muerta” que encadena. Esta forma moral de la filosofía romántica siempre será incapaz de reconocerse en la forma de la ley.

Si el romanticismo era hipócrita (esto es, esa forma de la mala voluntad consistente en presentar ante los otros lo malo como bueno y lo impudoso como piadoso), Hegel precisa ahora que “el signo característico que lleva en la frente es el odio a la ley”, que emerge de su apego a la convicción subjetiva. Si consideramos que el sentimiento “se reserva lo arbitrario” y que es justamente la ley la que “no permite al sentimiento abrigarse en su particularidad”, podemos comprender por qué esta forma sentimental de filosofar identifica a la ley y al derecho como su enemigo. La respuesta que el romanticismo encuentra es evaluar lo universal en función de si se corresponde o no con su íntima convicción, abrazándolo

será compatible con las “verdades diferenciadas” del mundo ético, que portan la objetividad necesaria para elevarse del subjetivismo sentimental.

si coincide y rechazándolo si la contraviene. Por esta razón, Hegel afirma que esta “conciencia hace consistir al derecho en la *convicción* subjetiva”.

En suma, en segundo lugar, esta forma de filosofar muestra otra cara del mal que es la convicción. Ella explica su distintivo, su *shiboleth*: el odio a la ley.

La situación presente

En este apartado volveremos sobre la descripción hegeliana del “filosofar de nuestro tiempo”, continuaremos con la caracterización de sus distintas vertientes (cosa que empezamos en el apartado anterior) pero sobre todo intentaremos identificar los distintos grados de responsabilidad que a cada una de ellas le cabe por el descrédito de la filosofía. Para realizar este análisis nos valdremos de otra serie de paralelismos con el diálogo platónico *República*. Más precisamente, con un episodio de particular relevancia que se desarrolla en el libro VI. Luego de que Sócrates haya hecho un panegírico del filósofo, enumerando una serie de características y virtudes que le corresponderían, Adimanto interrumpe su descripción edificante y dice:

Si consideramos la situación presente, cualquiera podría contestarte que no tiene nada que oponer (...), pero que si observamos a todos aquellos que se dedican a la filosofía, podemos comprobar que son en su mayoría individuos completamente extravagantes, por no decir malvados, y que los más juiciosos solo logran convertirse, en razón de haber abrazado ese estudio que tu tanto encomias en personas inútiles para la ciudad (487c-d).

Para comprender la importancia del episodio es necesario considerar que Adimanto representa en la obra al joven que posee las cualidades para convertirse en filósofo y que Sócrates –el maestro de filosofía– debe sacarlo de esta opinión para lograr que se convierta en su discípulo. Es decir, para lograr que aquel se vuelque al estudio de la filosofía, Sócrates debe evitar que siga el ejemplo de Trasímaco, el sofista.

Sócrates intentará convencer a Adimanto de que los filósofos no tienen la culpa de su inutilidad apelando a una alegoría, la del barco. Los culpables son en verdad los marineros que se deshacen del capitán, pensando que se trata de un inútil que se la pasa el día contemplando el cielo, sin advertir que mirar las estrellas resulta indispensable para guiar un barco a buen puerto.

Luego, intentará convencerlo de que no todos los filósofos son malvados recurriendo a otra alegoría, la de las plantas. Sócrates afirma que las plantas más fuertes son las que más sufren la falta de un régimen adecuado de riegos y suelos. Del mismo modo, son los jóvenes con mejores cualidades los que más sufren la falta de un régimen educativo apropiado. Lo que él intenta demostrar es que la educación provista por los sofistas, que no apunta a la verdad sino al prestigio, es la que corrompe a los jóvenes. Por tanto, la culpa de que exista una opinión generalizada acerca de que la mayoría de los filósofos son malvados no es de los verdaderos filósofos, sino de los sofistas. Adimanto le pregunta, entonces, a Sócrates cómo evitar que jóvenes con aptitudes para la filosofía caigan en manos de los sofistas. Luego de un momento de desesperación, Sócrates le contesta que existe una única solución: “que la ciudad, contrariamente a los principios que ha seguido hasta ahora debe tomar a su cuidado el estudio de la filosofía” (497e).

Veamos, ahora, en *Filosofía del derecho* el desarrollo que hace Hegel de la “situación presente” en lo que respecta a la filosofía –esto es, del filosofar de su tiempo– y los paralelismos con el episodio recién referido de *República*.

Malvados

Recién veíamos que, en *República*, son los sofistas los culpables de que la mayor parte de los filósofos sean considerados por la opinión general como personas malvadas. En *Filosofía del derecho* resulta evidente que la culpa por el descrédito de la filosofía le es imputada al modo romántico del pensamiento: “esta tergiversación arbitraria que se ha apoderado del nombre de filosofía ha llegado a convencer al gran público de que semejante actividad es la filosofía” (p. 19).

Y a pesar de que ese convencimiento pueda parecer un simple engaño, Hegel propone no ser ingenuo respecto del daño que es capaz de causar esta forma de pensar. En una primera mirada, “parecería ser perfectamente compatible con el orden exterior y la tranquilidad”, puesto que “no llega a afectar (...) la sustancia de las cosas” (p. 20). Sin embargo, en una segunda mirada menos contemplativa, su propagación podría tener “como consecuencia la destrucción tanto de la eticidad interior y de la conciencia jurídica, del amor, del derecho entre las personas privadas, como del orden público y de las leyes del Estado” (p. 20).

Hegel hace explícito este segundo paralelismo cuando plantea que este “modo de pensar respecto de lo ético, del derecho y del deber lleva (...) a los principios de los sofistas”.

El rol del Estado respecto de la filosofía

Un tercer paralelismo consiste en que, si tomamos en cuenta *Filosofía del derecho*, pero también el resto de su obra, resulta obvio que para Hegel el Estado debe velar por la “existencia pública” (p. 21) y el cuidado de la filosofía. Y la razón última de que el Estado deba tomar a su cargo el cuidado de la filosofía consiste en que aquel tiene “la necesidad de un conocimiento y una cultura más profunda” (p. 20), que solo esta puede proveer.

No obstante, hay en torno de este punto una discrepancia con el pasaje antes citado de *República*. Esa discrepancia radica en el hecho de que Sócrates presenta la necesidad de que la ciudad tome a su cargo el cuidado de la filosofía como una urgente extravagancia, mientras que para Hegel resulta algo evidente además de necesario. Asimismo, esta discrepancia proviene de una ulterior diferencia entre la época de Hegel y la antigüedad clásica: el hecho de que “la filosofía no se ejerce entre nosotros como entre los griegos, como un arte privado” (p. 19).

Pero más allá de estas discrepancias, el problema que Hegel detecta hoy en día para que el Estado cumpla su rol respecto de la filosofía es que, gracias al pensamiento romántico, “ha llegado a ser un deshonor hablar de modo filosófico de la naturaleza del Estado” (p. 19). El deshonor en la que toda la filosofía (incluyendo la verdadera) ha caído gracias al romanticismo ha provocado paradójicamente que “los gobiernos hayan dirigido (...) su atención a este filosofar” (p. 19). Sin embargo, observa amargamente que “cuando los gobiernos han demostrado su confianza a los eruditos dedicados a esta materia (...), esos gobiernos han sido con frecuencia mal recompensados” (pp. 19-20).

Finalmente, Hegel nos advierte que no se debe desdeñar el peligro que implica una forma de pensamiento en la que “el derecho es trasladado a los fines y opiniones subjetivos, al sentimiento subjetivo y a la convicción particular”. El peligro que ella entraña consiste en que esa forma de pensar “lleva (...) por su propia naturaleza” a la destrucción de la eticidad y del derecho, tanto el privado como el público”. Por eso resalta que “la significación que estos fenómenos han de tener para los gobiernos no debe ser desestimada”. Y, a su vez, los gobiernos no deben prestar atención a “aquellos que se apoyan en la misma confianza que les ha sido concedida, o en la autoridad de un cargo, para exigir del Estado que, incluso en su propio perjuicio, deje hacer y deje pasar lo que corrompe la fuente sustancial de los hechos, los principios universales” (p. 20).

En síntesis, el carácter corruptor de los principios universales del romanticismo, la estafa en la que ha hecho caer a los gobiernos y el

des crédito en el que ha sumido a toda la filosofía hacen que aquello con lo que esta contaba, esto es, “la tradición, ya no sea respetable ni suficiente para asegurar tolerancia y existencia pública al estudio de la filosofía”. La solución de Sócrates ya no basta, ya no alcanza el cuidado del Estado, hace falta compromiso activo de otros: de las otras formas de la filosofía, pero también de las ciencias positivas y de la teología. Empecemos por estos últimos.

Los que tiran la filosofía por la borda como si fuese inútil

Ratificando lo último que decíamos, Hegel afirma que “no se puede negar la necesidad de apoyo y protección” que tiene la filosofía. Pero no se queda en una actitud lastimera abstracta, sino que identifica a aquellos que podrían hacer algo por la filosofía y sin embargo no lo hacen. Al mismo tiempo, les enrostra en qué medida necesitan de aquella sin siquiera advertirlo.

Teniendo en cuenta la “deshonra” en la que el romanticismo ha hecho caer a toda la filosofía “no hay pues que disgustarse si los juristas muestran impaciencia apenas oyen hablar de una ciencia filosófica del Estado” (p. 19). Esto es lo que explica el siguiente diagnóstico: “en muchas producciones de la ciencia positiva, así como en textos de edificación religiosa (...), se observa no solo el ya comentado desprecio (...), sino incluso que se dirigen expresamente contra la filosofía y declaran que su contenido (...) es una presunción insensata y pecaminosa (p. 21). Así, la razón termina, en su impertérrita búsqueda de la verdad, una vez más “acusada, rebajada y condenada” (p. 21).

Sin embargo, este desprecio “deja traslucir cuán incómodas resultan, para una gran parte de la actividad que debería ser científica, las inevitables pretensiones del concepto”. Hegel explica que existe un “extraño espectáculo” en el rechazo de la filosofía por parte de la ciencia positiva (y en particular de la ciencia jurídica) y de los estudios de “edificación religiosa” (designación con la cual Hegel parece referirse a textos de origen teológico). Sus “arrogantes declaraciones contra la filosofía” caen en la incongruencia de, por un lado, dirigirse no contra la verdadera filosofía sino contra la “superficialidad a la que ha sido degradada esta ciencia” y, por el otro, “basarse (...) en el mismo elemento contra el cual se vuelven con tanta ingratitud” (pp. 21-22).

En conclusión, tanto la teología como la ciencia positiva (y en particular la ciencia del derecho), consideran a la filosofía y a su búsqueda de la verdad de la naturaleza física y espiritual como un ejercicio pretencioso,

acabado e inútil que debe ser descartado como quien tira algo inservible al mar. Pero al hacerlo cometen un doble error. Primero, cuando atacan a la filosofía *in toto*, le dirigen imputaciones que no tienen como culpable a la verdadera filosofía, sino a la forma romántica de aquella. O sea, hacen pagar a justos por pecadores. Segundo, no terminan de advertir que para elaborar esas críticas recurren a la filosofía, a la auténtica. No solo confunden a la genuina filosofía con la romántica, sino que, al intentar deshacerse de toda filosofía, dejan de advertir que en realidad necesitan de ella en su forma legítima. O sea, tiran al niño junto con el agua sucia.

Esto último configura un cuarto paralelismo no explicitado por Hegel pero evidente: la ciencia positiva y la teología son como aquellos marineros que se deshacen del capitán solo para comprender que necesitaban de él para llegar a donde querían ir. Hegel parece sugerirle a ambas que se avengan a considerar la importancia de la filosofía para desarrollar sus propias tareas. Quizás así dejen de despreciar y dirigirse contra toda la filosofía, cuando el verdadero objeto de sus diatribas debería ser la "superficialidad" romántica a la que aquella es reducida.

Los juiciosos que solo logran convertirse personas inútiles

Nos queda, sin embargo, un personaje por descubrir en el párrafo que habíamos citado de *República*. Sabemos quienes son los "individuos completamente extravagantes, por no decir malvados", que arrastran la filosofía al descrédito. También sabemos que las ciencias positivas y la teología son como los marineros que descartan la filosofía como inútil sin comprender que en verdad la necesitan. Nos falta saber quiénes son "aquellos que se dedican a la filosofía" pero que terminan convertidos en "personas inútiles para la ciudad".

Con la alegoría del barco, Sócrates buscaba convencer a Adimanto de que la filosofía no era culpable de su inutilidad. Los responsables eran aquellos que se deshacían de ella como del capitán. Pero esto era en realidad un argumento autoindulgente que libraba a la filosofía de toda culpa o responsabilidad por sus propias actitudes. Más adelante, Sócrates revela que los filósofos tienen parte de responsabilidad en la construcción de la imagen que los retrata como inútiles. Esa responsabilidad deriva de que algunos de ellos eligen retirarse de los asuntos políticos, tal como aparece en el siguiente pasaje:

Ahora bien, el que forma parte de ese reducido número de filósofos y ha gustado de la dulzura y la felicidad que la sabiduría procura, a la vez

que ha descubierto la locura de la mayoría y la insensatez de cuantos se ocupan de los asuntos políticos (...) y que, semejante a un hombre extraviado que cae entre fieras, está seguro de perecer, sin provecho para sí ni para los demás, antes de haber prestado servicio a la ciudad o a sus amigos, como resultado de todas estas reflexiones permanece quieto y solo se ocupa de sus propios asuntos. Y a semejanza de aquel que, durante una tempestad, se resguarda detrás de un muro contra el torbellino de polvo y de lluvia levantado por el viento, se considera dichoso, al contemplar a los demás hombres cubiertos de iniquidad, si logra pasar su vida al abrigo de la injusticia y la impiedad para salir de ella con una hermosa esperanza y el ánimo tranquilo y satisfecho (*República*, 496 b-e).

Aquellos filósofos que, aun siendo los "más juiciosos", terminaban convertidos "en personas inútiles para la ciudad" son ahora comparados con las personas que se refugian de la tempestad para no mojarse, esto es, para no quedar cubiertas de iniquidad como el común de los mortales. Estos personajes son los que nos falta identificar.

La pregunta obvia es si esta pieza faltante es un problema de Hegel o si resulta de la imposición de un problema que le es extraño, que ocurre en *República* pero que no tiene correlato en el Prólogo de *Filosofía del derecho*. Creo que hay elementos para argumentar en el primer sentido, esto es, que la pieza también falta en la argumentación que Hegel desarrolla en el Prólogo y que este quinto paralelismo con *República* solo nos ha permitido ponerles un nombre a esos personajes.

A cuento de su reproche a la teología y la ciencia positiva, Hegel se permite afirmar que la filosofía se ocupa del "conocimiento conceptual de Dios y de la naturaleza física y espiritual, el conocimiento de la verdad" (p. 21). Ya hemos dicho que aquellas tildaban esa búsqueda como como una pretensión insensata y pecaminosa. Pero Hegel no está dispuesto a abandonar esa búsqueda. Reprocha, incluso, que "una filosofía a medias aparta de Dios –y es esta medianía la que hace del conocimiento un acercamiento a la verdad–, pero la verdadera filosofía conduce en cambio a Dios, y lo mismo ocurre con el Estado" (p. 25).

Es cierto que podríamos abrir un extenso debate acerca de a quién se refiere específicamente Hegel. La insistencia según la cual el contenido de la filosofía consiste en el "conocimiento conceptual de Dios" parece una referencia elíptica a Kant, para quien Dios no deja de ser una ilusión trascendental a la que la razón como facultad de lo incondicionado tiende, pero que no es susceptible de un conocimiento cierto, en tanto está más

allá de toda experiencia. El reproche de que una filosofía que abandona ese conocimiento “aparta de Dios” también parece tener el mismo destinatario. Incluso la conocida distinción kantiana entre fenómeno y noumeno parece ser lo que justifica el mote de “filosofía a medias”, de una filosofía que solo se acerca a la verdad sin alcanzarla. Más generalmente, podría decirse que el destinatario son las filosofías del entendimiento, que tienen en Kant a su máximo exponente. Sea como fuere, sí es posible afirmar que Hegel acusa a esa “filosofía a medias” de haber abdicado de su verdadera tarea —esto es, la búsqueda de la verdad— para permanecer quieta y poder ocuparse de sus propios asuntos.

Al lector no se le escapara que Sócrates se refería a aquellos que abdicaban de la ciudad y de sus asuntos, es decir, aquellos que se refugiaban, como quien se cubre de un torbellino de polvo y lluvia, para no mancharse con los asuntos políticos. Hegel se queja centralmente del abandono de la verdad, por parte de aquella filosofía “ni fría ni caliente”, pero esto va de la mano con el abandono de los asuntos políticos. Recordemos que la búsqueda de la verdad no era solo respecto de Dios o de la naturaleza física, sino también de la naturaleza de lo espiritual. Una filosofía que abandona la búsqueda de la verdad en el mundo ético olvida que “tiene una existencia que afecta a lo público” y se desentiende de su función: proporcionar al Estado un “conocimiento y una cultura más profundos”. Al abdicar de esta función deja prosperar los principios subjetivos cultivados por aquella “superficialidad” de la que tanto hemos hablado; principios que como también hemos visto corrompen “el orden público y las leyes del Estado” (pp. 19-20).

En el fondo, el abandono de la búsqueda de la verdad que caracteriza a aquella “filosofía a medias”, pero en particular el abandono de esa búsqueda en el mundo espiritual significa desatender el “servicio” que la filosofía le debe “al Estado”. La “verdadera filosofía” no se puede permitir ni semejante abandono ni semejante desatención, por eso su camino será otro.

El camino de la verdadera filosofía

Para echar luz sobre el camino que Hegel propone para la “verdadera filosofía” vamos a recurrir a un último paralelismo con *República*. En el comienzo del Libro VII de este diálogo platónico, Sócrates propone una alegoría, quizás la más famosa: la alegoría de la caverna, en la cual se ilustra el camino que debe recorrer la filosofía. Hegel no habla de la caverna, del fuego y las sobras que encontramos en ella; no habla de la

salida a la superficie y las dificultades que ello implica y tampoco habla de la necesidad de que aquel que ha salido a la superficie vuelva a la caverna a contar lo que ha visto. Pero sí podemos encontrar esos tres momentos como estadios que se deben recorrer en el camino filosófico: el punto de partida, el ascenso y el descenso.

El punto de partida: lo real

De acuerdo con Hegel el punto de partida debe ser lo real: “la filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real” (p. 22). Si bien partir de lo real debería ser moneda corriente, en la situación presente “debe considerarse afortunado para la ciencia (...) que esta filosofía, que podría haberse desarrollado como una doctrina académica, se haya puesto en estrecho contacto con la realidad” (p. 22). Aunque la filosofía debería partir siempre de la realidad, resulta hoy algo extraordinario (como un suceso afortunado) ya que el romanticismo, “esta autodenominada filosofía, al calificar el conocimiento de la verdad como un intento insensato, ha nivelado todo pensamiento y todo objeto”; provocando que “el concepto de lo verdadero, o ley de lo ético, no [sean] (...) más que opiniones y convicciones subjetivas” (p. 22). Si la filosofía romántica ha puesto la verdad (o ley) del mundo ético en el mismo nivel que las convicciones subjetivas, esto supone que aquellas han descendido al nivel de estas.

La verdadera filosofía debe, entonces, desandar esa nivelación. Pero, además, si pretende “captar lo presente y lo real” debe evitar ocuparse “de un más allá que sabe Dios dónde estará” (p. 22). Por eso nada más alejado de ella que “la pretensión de construir un Estado tal como debe ser” (p. 24). Para la verdadera filosofía, en cambio, “lo que es racional es real y lo que es real es racional”. Lo interesante es que esta afirmación no es solo sostenida por el saber filosófico, sino que es compartida por lo que Hegel denomina como “conciencia ingenua”. Con esta expresión se refiere a la gente de a pie y a su forma de comportarse frente a la realidad. El ciudadano de a pie no alberga un prejuicio contra lo real, sino que parte de allí asumiendo que lo real comporta su racionalidad. En particular, en lo que respecta al mundo ético, “el comportamiento simple del alma ingenua consiste en atenerse, con un convencimiento confiado, a la verdad públicamente reconocida, y edificar a partir de esos sólidos cimientos un modo de actuar y una posición firme en la vida”.

Hegel contrapone la conciencia ingenua con otra forma de conciencia a la que llama “subjetiva”. Esta conciencia sospecha de lo real, duda

de su racionalidad. Asimismo, “la reflexión, el sentimiento, o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva consideran el presente como algo vano, van más allá y saben más que él” (p. 23). Por lo que respecta al mundo ético, la conciencia subjetiva suele alegar, contra el “comportamiento simple” del ciudadano de a pie, “la supuesta dificultad de distinguir y encontrar lo universalmente reconocido y válido entre las infinitas opiniones distintas” (p. 14). Hegel no confía en que la confusión generada por esta dificultad sea producto de una auténtica preocupación por la verdad: “esta confusión y dificultad es, por el contrario, la muestra de que quieren algo distinto de lo universalmente válido y reconocido, de la sustancia del derecho y de lo ético” (p. 14).

Es cierto que, como acabamos de ver, la conciencia subjetiva puede asumir tanto la forma de la “reflexión” como la forma del “sentimiento”, pero también es cierto que Hegel carga las tintas sobre la reducción de las verdades del mundo ético al nivel del sentimiento e imputa como responsable de ello al romanticismo. Por lo que cuando Hegel se refiere a la desconfianza de la conciencia subjetiva respecto de lo real como punto de partida está pensando sobre todo en esa forma de la filosofía.

Entonces, retomando el paralelismo propuesto, puede decirse que la caverna representa a la ciudad donde habitan los ciudadanos de a pie que albergan sus opiniones, pero que conviven gracias al respeto al derecho y la ley. De acuerdo con Hegel, esos ciudadanos abrazan con un “convencimiento confiado a la verdad públicamente reconocida”. En cambio, la conciencia subjetiva desconfía de la racionalidad de lo “universalmente reconocido” porque en el fondo quiere algo distinto. La filosofía romántica hace algo así como cavar un pozo dentro la caverna para hacer descender las leyes de lo ético al nivel de las “opiniones y las convicciones subjetivas”. Por tanto, para que la verdadera filosofía pueda volver a lo real, a lo presente, a lo universalmente reconocido y válido, debe salir de ese pozo, debe volver a la caverna, para desde allí poder ascender hasta la superficie.

La superficie: descubrir lo racional en lo real

Tal como decíamos, para poder ascender hasta la superficie, esto es, para poder descubrir lo racional en lo real, primero hay que salir del pozo cavado por el romanticismo y la conciencia subjetiva. Para salir de ese pozo, hay que volver a posicionarse en lo real y presente, dejar de poner ese punto de partida bajo sospecha y tratar de encontrar en él su racionalidad, su principio espiritual, lo que Hegel llama la “idea”. En su filosofía, este término denota la racionalidad de lo real, pues lo racional

es “sinónimo de la idea”. Por esta razón, él afirma que, “mientras que la conciencia subjetiva ve en una idea la representación de una opinión, la filosofía parte de que lo único efectivamente real es la idea” (p. 23). Y esto permite la verdadera “reconciliación con la realidad”, solo posible luego de “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de este” (p. 25).

Veamos, ahora, cómo es que se puede reconocer lo racional en lo real dado el carácter concreto y la complejidad de lo real. Para ofrecer esta explicación, Hegel recurre a dos imágenes: la de un núcleo que se recubre de una corteza variopinta, y la de un órgano (un corazón, probablemente) que late dentro de un cuerpo. En primer lugar, afirma que lo racional “al llegar a su realidad entra también en la existencia exterior, se despliega en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con una corteza multicolor en la que habita inmediatamente la conciencia”. Siguiendo su imagen podemos decir que cuando lo racional asume “existencia exterior” se da una cobertura espesa y variopinta. La tentación que cualquiera tendría es la de quedarse observando esa cobertura. Sin embargo, la verdadera filosofía debe resistir esa tentación, debe procurar atravesar esa cobertura para ver lo que hay debajo. En segundo lugar, Hegel propone la imagen de un corazón que late con un pulso. En ese caso, descubrir lo racional en lo real no implicaría solamente abrir el cuerpo para ver el corazón latir, sino también posar la mano y el oído para detectar un pulso que, aunque lejanamente, permita comprender el funcionamiento del corazón. Él afirma que el conocimiento filosófico supone que “el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores” (p. 23).

Veamos un ejemplo para lograr una comprensión más concreta de lo que Hegel quiere decir. En la primera parte de la eticidad, él explica que el concepto, el principio de la familia radica en la existencia del sentimiento de amor entre sus miembros. Este núcleo, luego, se reviste de una corteza multicolor. Esas “configuraciones exteriores” son las distintas formas que podría asumir una familia. Este razonamiento permitiría pensar en una pluralidad de formas de familias, más allá de la impuesta forma heterosexual, monogámica y patriarcal. El ejemplo es provocativo puesto que es sabido que Hegel sostiene en esa parte de *Filosofía del derecho* que se trata de una exigencia de la razón que la familia asuma esa forma que ha sido normativizada. Podríamos usar este ejemplo para denunciar una inconsecuencia de Hegel con sus propios dichos, ya que él afirma que las “relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ella de la esencia, este infinito material y

su regulación no son sin embargo objeto de la filosofía". En lo que hace a la descripción de la familia, Hegel parece haber ido más allá de lo que él mismo entiende que es el objeto de la filosofía y haber hecho pasar aspectos que pertenecen a la corteza multicolor como si se tratasen del núcleo.

No obstante, no es mi intención adoptar una indignada postura de denuncia –postura poco fructífera para la comprensión, además– sino ilustrar la relación entre el concepto y sus configuraciones exteriores. Percibir el pulso en la corteza exterior o, dicho de otro modo, “que se reconozca en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (p. 23), supone “reconciliarse” con lo real, restituirle su dignidad para descubrir lo que tiene de racional.

El descenso: exponer la racionalidad del Estado

Siguiendo con el paralelismo, si el ascenso a la superficie implica concebir lo racional en lo real, el descenso supone exponer la racionalidad del Estado para así cumplir con el “servicio” que la filosofía tiene para con éste.

De acuerdo con Hegel, *Filosofía del derecho* “contiene la ciencia del derecho” y su objetivo es “concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional” (p. 24). Aquí la palabra clave es “exponer”. “Concebir” un objeto, y al Estado en particular, como racional era parte de la tarea de ascenso de la filosofía. Esta implicaba concebir la racionalidad en lo real, en general, y lo racional en el Estado en particular, en tanto que objeto privilegiado del mundo ético. Ahora se trata de “exponer” esa concepción, de “exponer” lo racional del Estado.

Dado que la exposición debe atender a lo real del Estado, se comprende por qué Hegel insiste en rechazar una exposición que tenga como punto de llegada al Estado “tal como debe ser”. “Nada más alejado” de *Filosofía del derecho* que la pretensión “de construir un Estado tal como debe ser”. Su “enseñanza (...) no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido” y expuesto (p. 24).

Aun así, alguien podría insistir en esa vocación deontológica y procurar formular una “teoría [que vaya] en realidad más allá y se construya un mundo tal como debe ser”. En ese caso, esa reflexión o esa teoría del Estado no será real, “existirá por cierto, pero solo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa” (p. 24). La opinión subjetiva es una materia en la que se puede plasmar cualquier noción arbitraria acerca de lo que debería ser, pero como se ha indicado el punto de partida de la

verdadera filosofía debe ser la realidad y no una mera opinión subjetiva. Y, como también se ha dicho, su “tarea (...) es concebir lo que es, pues lo que es la razón”. Por esta razón, es “insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo”. Si como “individuo, cada uno es, (...) hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo [presente] aprehendido en pensamientos” (p. 24).

Consultado sobre qué es aquello que podría impedirnos aprehender lo que es presente y real con nuestro pensamiento, Hegel nos responde que “lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de esta y no encuentra en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto” (p. 23). En otras palabras, lo que le impide a la filosofía –a eso alude con la expresión “espíritu autoconsciente”– encontrar la racionalidad en la realidad presente, en la realidad objetivada, es el obstáculo de algo abstracto.

Veamos un ejemplo correspondiente a la segunda parte de *Filosofía del derecho* para comprender de qué clase de obstáculo nos habla. El presente de Hegel –aunque este razonamiento bien podría aplicarse a nuestro propio presente– nos ofrece el espectáculo de una sociedad civil atomizada que se nos presenta como un conjunto de individuos egoístas que se vinculan entre sí a partir de relaciones contingentes de intercambio. Sin embargo, esta es una mirada abstracta de la sociedad civil por dos razones. En primer lugar, porque desconoce las muchas instituciones que existen en ella, instituciones que presuponen vínculos éticos, como son, por ejemplo, la policía y las corporaciones. Pero, en segundo lugar, porque asumir una postura indignada frente al espectáculo de que ofrece la sociedad civil es un obstáculo para reconocer que ella se constituye como lo distinto del Estado pero que, al mismo tiempo, un Estado moderno requiere de una sociedad civil robusta en la que la libertad individual sea alojada.

Evitar estos dos errores nos permite “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello” reconciliarnos con él, restituirle su dignidad y evitar posturas indignadas. Esa “reconciliación con la realidad”, y hasta cierto goce del presente, constituyen la recompensa “que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y al mismo tiempo conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y de no abandonarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y por sí”. Volviendo a nuestro ejemplo, esa “reconciliación” es la recompensa que ofrece la filosofía a los que comprenden que es necesario conservar a la libertad subjetiva en la sustancialidad ética del Estado y no

abandonarla a la particularidad de los individuos y ni la contingencia de sus intercambios.

Este reconocimiento de lo racional en lo real y esta reconciliación de la razón con lo real es, de acuerdo con Hegel, “el sentido concreto de lo que antes se designó de un modo más abstracto como unidad de la forma y el contenido” (p. 25). Puesto que forma y contenido son lo racional visto desde dos puntos de vista ligeramente diferentes: “la forma, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual, y el contenido, la razón en cuanto esencia sustancial tanto de lo ético como de la realidad natural” (p. 25). Y la unidad consciente de forma y contenido es la “idea filosófica”. Para aplicarlo a lo que aquí nos ocupa, que es *Filosofía del derecho*, esa idea es la unidad de la razón como conocimiento conceptual del derecho y como esencia sustancial (o real) del derecho. Por esta razón Hegel afirma que la idea de derecho reúne tanto “el concepto del derecho [como] (...) su realización” (§ 1).

La temporalidad de la filosofía

El último golpe que Hegel asesta a aquella deontológica “pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo” consiste en el hecho inevitable de que “filosofía siempre llega tarde”. De allí la comparación con el búho de Minerva, que solo “levanta vuelo al ocaso”. En otras palabras, la filosofía no puede prescribir cómo debe ser un Estado ni cómo debe ser el futuro. Su tarea es, por el contrario, la de conocer lo real y presente. La filosofía no es un programa político, sino una lente con la que mirar. Por esta razón, Hegel afirma que “cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino solo conocer” (p. 26).

Digamos, por último, que no solo se trata de que aquella desmesurada pretensión de prescribir cómo debe ser el mundo puede conducir a decisiones prácticas erradas (cosa no poco importante), sino que la filosofía no se puede practicar bajo esa tesitura, salvo a riesgo de arrojar conclusiones equivocadas o absurdas. Dado que la filosofía es, como ya se ha dicho, la búsqueda de lo racional en lo real, se puede conducir “solo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada” ya que “solo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual” (p. 26).

Palabras finales

En este trabajo he pretendido demostrar que Hegel sostiene una polémica intelectual tanto con las filosofías del entendimiento como con el romanticismo; corrientes a las cuales identifica como las responsables por el descrédito en el que la filosofía se halla inmersa. Pero también he procurado identificar en el Prólogo de *Filosofía del derecho* los distintos grados de responsabilidad que Hegel le imputa a cada una de esas tradiciones por la decadencia de aquella. Los paralelismos que hemos trazado con *República* nos han permitido mostrar concretamente qué responsabilidad le toca a cada cual.

Respecto del romanticismo y sus principales exponentes en general, Hegel dirá que son los principales culpables por abandonar aquello que constituye el “contenido de la filosofía” (p. 21), esto es, la búsqueda del conocimiento de la verdad. El romanticismo se confunde con la verdadera filosofía para luego afirmar que lo “verdadero mismo no puede ser conocido” (p. 16) y terminar desacreditando la empresa de aquella ante la gente de a pie y las ciencias positivas. En particular, dedica varios pasajes a criticar la forma que esta corriente asume en el campo político. En la medida en que reduce la verdad a lo que “cada uno deja surgir de su corazón” (p. 16), “lleva (...) a aquellos principios que en esta esfera constituyen la bajeza misma, a los principios de los sofistas” (p. 20). Esto es, a principios radicalmente subjetivistas que culminan en un elogio del irracionalismo. Antes vimos que, respecto de von Haller, Hegel dice algo que bien puede ser extendido a todo el romanticismo político: en este “no solo se renuncia conscientemente al contenido racional que constituye el Estado y a la forma del pensamiento, sino que además se ataca a ambos con un ardor apasionado” (§ 258 Obs.). Él tampoco es ingenuo respecto de las consecuencias de esta forma de la filosofía (y les solicita a los gobiernos que tampoco lo sean) ya que aquellos “principios (...) tienen como consecuencia la destrucción tanto de la eticidad interior (...) como del orden público y de las leyes del Estado” (p. 20).

Muchas veces se han cargado las tintas sobre esta diatriba al romanticismo en general y a su correlato político, en particular. Es cierto que las críticas al romanticismo no pueden obviarse, pero lo que hemos intentado demostrar en este trabajo es que Hegel también hace cargo a las filosofías del entendimiento por la responsabilidad que les cabe en la decadencia en la que se halla sumida la filosofía en general. Esa responsabilidad consiste, como hemos visto, en la incapacidad de fundar adecuadamente las verdades del mundo ético. Las filosofías del entendimiento hacen como

aquellos que se refugian de la tempestad, dejan a los asuntos políticos sin el debido respaldo y a los ciudadanos de a pie librados a su suerte. Este retiro, este resguardo de los asuntos políticos, deja el campo libre al romanticismo político para que este dé el siguiente paso, el total abandono de la verdad que le abre la puerta al irracionalismo.

Podría decirse, para finalizar, que mientras que el romanticismo es responsable por acción, las filosofías del entendimiento lo son por omisión. A diferencia de ambos, Hegel propondrá una filosofía que pretende ser despliegue de la verdad, también en lo que respecta al mundo ético.

SOBRE LA INTRODUCCIÓN

LA VOLUNTAD LIBRE EN HEGEL. RECORRIDOS DEL CONCEPTO, DE HOBBS A KANT

CECILIA ABDO FEREZ*

La libertad en *Principios de la filosofía del derecho* (PhR) de Hegel**

El fundamento de la vida política moderna, para Hegel, es el concepto de voluntad. A pesar de todas las críticas que se le hicieran por rechazar el consenso individual como fundamento contractual del Estado y a pesar de la oposición que se traza, en la historia de la filosofía, entre su obra y la de A. Schopenhauer, Hegel se ubica también en una tradición voluntarista.¹ La voluntad es, también para Hegel, la que permite distinguir entre la vida política antigua y la vida política moderna.² Pero ¿cómo entender la voluntad y en particular, la voluntad libre, que es la base del derecho? ¿Cómo repensar la voluntad, sin caer en la ilusión del Sujeto del libre arbitrio? A eso se dedicará el presente texto.

* Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad Nacional de las Artes (UNA). Agradezco a Ignacio Mancini, del Centro de Documentación e Información del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales, UBA) por las búsquedas bibliográficas.

** Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1999. Cotejada con Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

1. Franco, P. *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven and London: Yale University Press, 1999, p. 155.

2. Oakeshott, M. Introduction to Hobbes *Leviathan*. Oxford: Basil Blackwell, 1946, p. XI-XIII.

Para Hegel, los griegos estaban inmersos en una totalidad armónica entre su cultura, su participación política soberana, su religión y su arte. Esa totalidad, sin embargo, no era voluntariamente adscripta por los ciudadanos, no era conscientemente reflexionada, sino que era irreflexivamente sentida. El individuo se sentía unido con su comunidad, de la cual era una emanación. Pero ese universal supuesto de la comunidad, no era tal: con la crisis de la ciudad-Estado griega, se reveló que ella era un particular, una provincia y no el universal, propiamente dicho.

La intuición de la limitación de ese universal se manifestó como un conflicto entre las leyes a seguir por los sujetos, que Hegel ilustra con la tragedia. En la tragedia se da un conflicto entre la ley humana y la ley divina, entre dos universales, que impactan en el Sujeto, desprovisto a partir de entonces de una guía fehaciente para la acción. Pero este conflicto (y la etapa histórica de repliegue que le sigue, con el Imperio romano y la "conciencia infeliz" del estoicismo), es una ruptura que implica una evolución: es una ruptura de la unidad que implica un avance en la autoconciencia del espíritu. Es como si se dijese: la armonía griega era perfecta, pero se volvió una caducidad imposible de regenerar para los modernos, porque no se podía decir que entonces hubiese un principio de subjetividad que adhiriera voluntaria y conscientemente a esas formas armónicas de relación social.³

La irrupción del principio de subjetividad, que se da para Hegel con el cristianismo, rompe la armonía griega. Esta ruptura no tiene vuelta atrás. La tarea entonces, para Hegel, es reconstruir un principio ético, comunitario, como lazo social, que pueda comulgar con la subjetividad moderna. O lo que es igual, la tarea es plantear un Estado moderno, en el que el Sujeto pueda reconocer sus aspiraciones de libertad, al verlas realizadas en instituciones. Este es el objetivo de *Principios de la filosofía del derecho*, publicado en 1820, el texto en el que Hegel hace un tratamiento más sistemático de la libertad, en toda su obra.⁴

Hegel rastrea, en PhR, el despliegue del concepto de derecho (entendiendo por derecho no solo el sistema jurídico positivo, sino un *ethos*

comunitario, que incluye las esferas del derecho abstracto, de la moralidad y de la eticidad; o, como dirá en el agregado al § 33, a "la moralidad, la ética y la historia universal"). Para él, el derecho es, en este sentido, el reino de la libertad realizada (§ 4). O, como dirá en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de 1817, § 486, el derecho no debe ser tomado meramente como la ley civil, sino en un sentido más comprensivo, como el actual *Dasein* de las condiciones de la libertad. Por eso, PhR será el recorrido del concepto de derecho, desplegándose histórica e inmanentemente y dándose a sí mismo realidad (esto es, convirtiéndose de concepto en idea del derecho).

El concepto de derecho se ancla en el concepto de voluntad, que Hegel pone como base de la argumentación posterior y que desarrolla entre los §§ 4 y 25 de la Introducción. En ellos, Hegel sostendrá que la voluntad es intrínsecamente libre. Es central saber qué significa esto y para ello, hay que desplegar el concepto de voluntad, para ver cómo él se engarza con el "otro" término, el de libertad. Por eso, empecaremos por la voluntad.

El primer paso que da Hegel es poner a la voluntad libre como el "punto de partida" del espíritu objetivo, es decir, el punto de partida del derecho. Con una explícita referencia a la argumentación de la *Enciclopedia*, Hegel explica que la voluntad libre superó el espíritu subjetivo, donde se la trataba como "inteligencia". Superó el espíritu subjetivo porque es inteligencia objetivizada, o lo que es igual, es la unidad de razón práctica y razón teórica. La voluntad es inteligencia, pero que tenderá a realizarse (§ 4, A). Dice en el § 4:

El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.

La voluntad es pensamiento y es acción. O sea, es la reflexión sobre fines y es la exteriorización, la intervención concreta en el mundo, en pos de realizarlos. Al decir que la voluntad es pensamiento, lo que Hegel pretende dejar de lado es la tradición filosófica que ponía a la voluntad como la facultad *mediadora* entre, por un lado, el pensamiento, y por el otro, la acción. La voluntad es un modo del pensamiento. O mejor, la voluntad es pensamiento, que deviene él mismo acción. Como dirá en el agregado al § 4 de la Introducción: "la voluntad es un modo particular del

3. Para una lectura crítica, véase Mondolfo, Rodolfo. "La ética antigua y la noción de conciencia moral". *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, 5, 1980, p. 1157.

4. Franco, P. *op. cit.*, p. 155.

Sobre los problemas de datación de la obra, que compendia los siete cursos que Hegel dictara entre 1817 y 1831 en Berlín, véase entre otros Becchi, P. "Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana", en *Doxa*, 8, 1990, pp. 221- 239.

pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse a sí mismo la existencia".⁵

Pero en tanto pensamiento, la voluntad comparte sus características. Para Hegel, el pensamiento cancela la exterioridad y la independencia del objeto externo, al representarlo para sí, al volverlo representación. Al volverlo representación, el pensamiento generaliza. Dice en el agregado al § 4:

Quando pienso un objeto, lo transformo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. En efecto, solo en el pensamiento estoy conmigo mismo, solo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mío. Del mismo modo como Adán dijo a Eva 'eres carne de mi carne y hueso de mis huesos', así dice el espíritu 'es espíritu de mi espíritu' y lo extraño ha desaparecido. Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo.

En tanto representación, la voluntad es lo que distingue a humanos y animales. Los animales siguen su instinto inmediatamente, sin representárselo, mientras que los humanos, incluso cuando su voluntad está inmediatamente influenciada por instintos, impulsos y deseos naturales (lo que Hegel llama la "voluntad natural" o la "libertad negativa"), están indeterminados. La voluntad humana debe autodeterminarse, identificarse con uno de esos instintos, entre los muchos posibles, y procurar un medio propicio para satisfacerlo, porque, en principio, está "completamente indeterminada" (§ 11, A; § 12). Esto implica un proceso de representación de instintos y de medios adecuados a ellos, al interior de una "dinámica" de instintos e inclinaciones naturales en pugna, sin orden jerárquico dado. Subrayando la diferencia antropológica que se sustenta en que la voluntad humana es representacional, en que la voluntad humana es pensamiento, dice Hegel en el agregado al § 4:

... la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo represento, es objeto para mí. El animal actúa por instinto, es impulsado por algo interior y en este sentido es también práctico, pero no tiene sin embargo voluntad porque no se representa lo que apetece. Pero

tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe, por tanto, la forma de algo existente, pero este existente es algo mediado, puesto por nuestra actividad.

Lo que distingue a humanos y animales es, para Hegel, en resumidas cuentas, el pensamiento. Y este modo particular del pensamiento, que es la voluntad. Los humanos tienen la capacidad de abstraerse de todo lo externo y de darse a sí mismos contenido, de determinarse a sí mismos, de unificar lo que quieren bajo el "yo". En el límite, tienen la posibilidad de suicidarse. El animal está preso de los determinantes de su naturaleza, de sus instintos. Por eso, es central para Hegel no ver a la voluntad como una facultad separada del pensamiento. No hay que representarse que por un lado se piensa y que por el otro se quiere, como si fuesen dos bolsillos separados en el pantalón (§ 4, A), sino subrayar que la diferencia antropológica reside justamente en que solo los humanos se representan lo que quieren. Esto es lo básico, es lo que está sobre la base del despliegue del concepto de voluntad.

Hegel empieza a considerar la libertad de la voluntad como algo intrínseco a ella, como algo sustancial, como algo que no puede separarse de ella. La analogía que traza es con el peso y la materia: no hay materia sin peso, como no hay voluntad sin libertad. La libertad es tan esencial a la voluntad, como lo es la gravedad a los cuerpos. Dice en el agregado al § 4:

Quando decimos que la materia es pesada, podríamos suponer que este predicado es solo incidental; pero no es incidental porque no es como si la materia tuviera algo que es pesado; lo material es, bien mirado, la gravedad misma. La gravedad constituye un cuerpo, y es el cuerpo mismo. Y lo mismo vale para la libertad y la voluntad, porque lo que es libre es la voluntad. La voluntad sin libertad es una palabra vacía, de la misma forma que la libertad es solo real en tanto voluntad, en tanto sujeto pensante.

Pero la analogía es ambigua. No solo porque no es igualmente evidente que no pueda separarse el peso de los cuerpos y la libertad de la voluntad, sino porque, por un lado, Hegel traza una identidad entre voluntad y materia y, por el otro, una diferencia radical entre ambas. Dice que la libertad es tan inescindible de la voluntad, como el peso lo es de la materia. Pero mientras que la materia tiene el centro fuera de sí (por la gravedad), el espíritu, para Hegel, lo tiene en sí mismo. Esta diferencia es

5. Traducción modificada.

fundamental, porque refiere a la definición de libertad, en la que Hegel recoge la tradición de Kant y Fichte: la libertad es estar consigo (*bei sich*), ser autodeterminado, tener el centro en sí mismo. Pero entre espíritu y la materia, solo el primero puede ser libre, en este sentido.

P. Franco dirá que, al afirmar a la voluntad como sustancialmente libre, Hegel traza una característica formal de todo querer: toda voluntad es libre, en sentido formal. Con “formal”, Hegel remitiría a la identificación entre voluntad y pensamiento. Toda representación de un objeto del querer es una abstracción de las determinaciones naturales inmediatas y, en ese sentido, querer es una actividad formativa del espíritu. O sea, toda voluntad es libre en tanto es actividad formativa, representacional, del pensamiento. Pero este es un sentido básico de libertad y que resuena a tautología. Hegel irá más allá.

Para Hegel, la voluntad libre es autodeterminada, como lo era en Kant y en Fichte. Pero a diferencia de ellos, la voluntad libre debe reintegrar la otredad que ese “tener el centro en sí mismo” excluía. La libertad en Hegel debe integrar la otredad de las determinaciones naturales, de la empiria, y la otredad de las normas sociales, históricamente devenidas, que el dualismo tajante entre razón y empiria impedía, en Kant y Fichte. Por tanto, este sentido ulterior de la autodeterminación, ya no restringida a la formalidad de la libertad que implica todo pensamiento, es lo que Hegel debe construir a lo largo de PhR. Como dirá Franco: “la dialéctica de la libertad que él persigue consistirá en la transformación de esta autoidentidad abstracta en una que incorpore la otredad”.⁶

A seguir, en el § 5, Hegel divide la voluntad en tres, siguiendo la lógica del concepto: 1) el momento *indeterminado* de la voluntad. Este momento o “aspecto” de la voluntad es el de la “posibilidad absoluta” de abstraerse de toda determinación (sean necesidades, deseos, instintos o cualquier otro contenido del yo). Es la “huida ante todo contenido como ante una limitación”. Este momento de la voluntad, al que Hegel llama “libertad negativa” (en un sentido completamente distinto al usual, de un campo de acción libre de interferencias), es la “libertad del vacío”. Hegel la ilustra con dos figuras: la de la pura contemplación hindú que lleva a renunciar a toda actividad en la vida y la del fanatismo político, que abraza una idea abstracta pero, ante cualquier realización, destruye eso posible, para permanecer fiel a la pureza irrealizable de la idea. Ese fanatismo, que ejemplifica con el terror de la Revolución Francesa, desemboca en la

destrucción de cualquier orden, no importa quién lo haya creado, porque no tolera la positividad y la diferencia. Esto es la libertad negativa, o el momento indeterminado de la voluntad. Dice en el § 5:

Solo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Cree querer una situación positiva, por ejemplo, la igualdad universal o una vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues esta acarrea inmediatamente un orden, una particularización, tanto de las instituciones como de los individuos, particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. De este modo, lo que ella cree querer solo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción.

El segundo momento, ya incluido en este primero, es el de la *determinación*, es decir, que la voluntad se dé un contenido y un objeto. Ya no se trata del querer indeterminado, sino del querer algo. Por medio de este ponerse a sí mismo como diferencia, dice Hegel, “entra el yo en la existencia”, o la voluntad se constituye como tal (§ 6). Porque el primer momento, el del querer indeterminado, el del puro pensamiento, es la negación de la voluntad: la voluntad, para existir, debe limitarse, debe particularizarse. Debe tornarse finita. Esto estaba incluido inmanentemente en el primer momento, porque una voluntad que no se particulariza, no existe. Estos dos primeros momentos componen cómo el entendimiento habitualmente se representa la libertad: poderlo todo, decidirse por algo.

El tercer momento es el de la *individualidad* de la voluntad. En este momento, la voluntad se pone como determinada y, a la vez, permanece consigo, por ser indiferente a la determinación, que ve como suya pero también como “una mera posibilidad” a la que no está sujeta y en la que ella misma se pone. Este momento de mediación de la actividad y de retorno a sí es para Hegel la voluntad completa, la voluntad como Sujeto. Es recién aquí que se puede decir que la voluntad es verdaderamente libre. Dice en el § 7: “Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo”.

Hegel ilustra este momento de la individualidad de la voluntad libre, que a primera vista es lejano a aquello que acostumbramos a concebir como libertad, con los sentimientos del amor y la amistad. En el amor y la amistad, así como en la libertad, hay a la vez indeterminación y

6. Franco, P. *op. cit.*, p. 159.

determinación; hay expansión y autolimitación ante y por el otro. En el amor y la amistad, dice en el § 7, A:

... el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que solo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, ella es ambas.

Desde el § 8, Hegel especifica las diferentes formas en que la voluntad se determina (esto es, las formas que remiten al segundo momento, al § 6). En primer lugar, la determinación según la forma es “el proceso de trasladar a la objetividad el fin subjetivo” (§ 8, A). Al ser la voluntad una actividad que se dirige a fines, este fin es el contenido de la voluntad. Y, a seguir, distingue contenidos.

El contenido es, en primer lugar, inmediato. El contenido inmediato de la voluntad (de la llamada “voluntad natural”) son los instintos, deseos e inclinaciones naturales. Aquí la voluntad solo es libre *en sí*. O sea, la voluntad libre todavía no se pone a sí misma como objeto, todavía no pone a la libertad como objeto del querer, todavía no es *para sí*. Hegel parece estar moviéndose en bucles en la argumentación y efectivamente es lo que hace, pero en cada nuevo párrafo en el que remite a uno anterior, avanza lateralmente.⁷

El contenido inmediato son instintos, deseos e inclinaciones naturales. Pero, como ya vimos, la voluntad es representacional. No lidia con instintos, deseos e inclinaciones naturales, sino con sus representaciones. De lo que se trata, más bien, aquí, es de que las representaciones de esos instintos, deseos e inclinaciones alcancen “la forma de la racionalidad”, dice (§ 11). De lo que se trata es de lo que Hegel, sobre el final de este recorrido por los contenidos de la voluntad, en el § 20, llamará la “purificación” de los instintos, deseos e inclinaciones por el pensamiento. Veamos cómo se da esto.

Hegel describe a los contenidos inmediatos de la voluntad natural como un “sistema” que “no es más que una multitud y variedad de instintos,

cada uno de los cuales es *absolutamente* mío al lado de los otros, y, al mismo tiempo, algo universal e indeterminado”. Hay una dinámica de los instintos, deseos e inclinaciones naturales, pero está indeterminada en su jerarquía y cada instinto pugna por su absolutez, por ser el importante. Por eso, para individualizarse, en remisión al § 7, la voluntad debe decidirse por uno de ellos y arbitrar medios para satisfacerlo. Ahora bien ¿cuál es el problema de la individualización de la voluntad? Que no hay criterio para decidirse por uno u otro, que la decisión por uno u otro es “abstracta”. La voluntad se reconoce finita, tanto como arbitraria.

Estamos aquí en medio de la representación más corriente de libertad de la voluntad: el arbitrio, la decisión infundamentada o “el poder hacer lo que se quiere” (§ 15). La voluntad se decide por un instinto o deseo; luego reflexiona que esa elección no es enteramente ella, no es su plena identificación, sino que es el “yo” lo que sostiene esa y otras elecciones posibles. Este es el momento de la voluntad reflexiva. Para Hegel este es el modo habitual que tenemos de pensar la libertad, como elección arbitraria y contingente de unos instintos en detrimento y sacrificio de otros, sin más fundamento que una decisión sin criterio (§ 17). Es un modo precario de representarnos la libertad y es el modo preeminente de imaginarla, en nuestra cultura. Es precario, porque el contenido de la voluntad es algo dado arbitrariamente y no ella misma. El contenido de la voluntad es algo externo, algo dado. Es precario, porque no hay criterio universal para decidirse por un instinto y sacrificar otro, seguir un deseo y relegar otro. Esto no puede ser la verdad de la libertad de la voluntad, para Hegel, porque en esta forma, el contenido de la voluntad es arbitrario, la decisión es contingente y el lado subjetivo de la voluntad sigue imperando sobre el objetivo (ambos distinguidos uno del otro).⁸

La cuestión es entonces racionalizar el contenido, que no dependa de una decisión subjetiva infundamentada. Y aquí está, por un lado, la paradoja y la fuerza de la comprensión hegeliana de libertad y, por el otro, la distancia respecto de una concepción contemporánea. Porque, para Hegel, la libertad es querer lo racional. Este es uno de los puntos de mayor crítica a su obra. Para Hegel, la voluntad no es libre cuando quiere lo arbitrario, sino cuando quiere lo racional. Y cuando quiere lo racional,

7. Al respecto, véase Fulda, H. “Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise”. *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Horstmann, Rolf-Peter (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 127-174.

8. Dentro de la crítica a esta manera precaria de entender la libertad, como arbitrio, Hegel incluye la crítica al formalismo kantiano, que, no obstante no se basa en el arbitrio, comparte con él que el contenido de la acción voluntaria le viene dado de afuera (§ 15, observación).

esa voluntad no es la del individuo particular, sino la de la inmersión de la voluntad en el concepto de lo ético. Solo la voluntad racional es voluntad genuinamente libre y esa voluntad no es la del arbitrio individual. Dice en el agregado al § 15:

El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional, no actúo como un individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consume una obra, se puede decir: *así* tiene que ser.

Pero ¿por qué pasó la argumentación, entonces, por el sistema de los instintos e inclinaciones? ¿Solo para mostrar su desarreglo y la superioridad de la reflexión sobre ellos? No solo por eso. Hegel pasó por allí porque solo pasando a través de ese sistema se alcanza la representación de universalidad. Esto distingue a Hegel de Kant y de Fichte. Por esto, su concepción de la libertad, a pesar de toda mediación respecto de la naturaleza, en algún sentido la incluye, como otredad persistente. En el § 19, luego de la disquisición sobre que la verdad de la doctrina cristiana es que el hombre es espíritu libre, que no debe verse determinado por impulsos naturales, Hegel rescata la “exigencia de la purificación de los instintos”. La rescata como exigencia. Claro que ella es vaga, pero contiene algo verdadero:

... lo verdadero de esta indeterminada exigencia es que los instintos aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; aprehenderlos de esta manera, a partir del concepto, es el contenido de la ciencia del derecho.

Es decir, cuando se intenta ordenar el sistema de instintos, deseos e inclinaciones naturales, cuando se intenta liberarlos de la “forma de la inmediata determinación natural y de lo subjetivo y contingente del contenido” (§ 19), la voluntad reflexiona sobre la base de qué criterio hacerlo. Puede, por ejemplo, hacerlo sobre la base de una totalidad de satisfacción que encontraría con unos instintos y no con otros. Aquí, Hegel parece estar criticando al utilitarismo, pero rescatando algo de su verdad: ordenar en términos de qué da felicidad construye una representación universal de los instintos, deseos e inclinaciones naturales y, a la vez, construye

una representación universal de los otros humanos, que resulta fallida, porque para cada quién ese orden de instintos favorables sería distinto.⁹ Dice en el § 20:

La reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción –la felicidad–, da a estar materia una universalidad formal y la purifica de esta manera exterior de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura [*Bildung*].

Y, a seguir, Hegel remite al § 187, donde ya en la esfera del Estado, trata de la socialización por la cultura (*Bildung*). En el agregado de ese parágrafo, Hegel relaciona a ambas, la felicidad y la *Bildung*, como formas imbricadas en que se impone lo universal, formas en las que el pensamiento logra reelaborar racionalmente los instintos. Pero representarse lo universal de los instintos a través de la forma de la felicidad sigue siendo subjetivismo. Dice en el agregado al § 20:

En la felicidad el pensamiento dispone ya de poder sobre la fuerza natural de los instintos, pues no se contenta con lo momentáneo, sino que requiere una totalidad de la dicha. Se relaciona en ese sentido con la cultura [*Bildung*], pues esta es precisamente lo que impone lo universal. (...) Dado que el contenido de la felicidad reside en la subjetividad y el sentimiento de cada uno, este fin universal es, por otra parte particular y no hay todavía en él una verdadera unidad del contenido y la forma.

Hegel rescata que, a partir de esta reflexión sobre la felicidad como fin universal fallido, la voluntad encuentra que debe determinarse por la universalidad, pero que esta universalidad no puede ser la particularidad de la felicidad para cada quien, sino que esa universalidad es ella misma. La universalidad es ella misma, como voluntad libre, como “forma infinita” (§ 21). Estamos en el momento de la voluntad sustancial. La voluntad deviene aquí autoconciencia, que se piensa como esencia libre por medio del pensamiento y, en este sentido, está en la base del derecho, la moralidad y la eticidad. Voluntad que, como inteligencia pensante (§ 21), purificó su

9. Al respecto, véase Wood, A. *Hegel's Ethical Thought*. USA: Cambridge University Press, 1990, pp. 63-69.

objeto, contenido y fin hasta la universalidad. Dice en el agregado al § 21: “la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad”.

En este sentido, la voluntad es infinita, pero no porque sea posibilidad sin límites, como suele pensársela, sino porque es –para tomar un concepto de mucha riqueza en Spinoza– infinito en acto: un infinito en el que la exterioridad es lo intrínseco al concepto, en el que su exterior es la voluntad misma. Dice en el § 22:

La voluntad existente en y por sí es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma, o sea que no es otro ni un límite, sino que en él ella ha retornado a sí. No es por lo tanto mera posibilidad, disposición, facultad (*potentia*), sino lo efectivamente infinito (*infinitum actu*), porque la existencia del concepto, su exterioridad objetiva, es lo intrínseco mismo.

La voluntad libre es la voluntad que pone a su libertad como fin. Esto es, que es voluntad libre *para sí*, porque ha superado el formalismo, la contingencia y las restricciones de un contenido práctico que pudiera darse como propósito. Porque es voluntad que ha salido del subjetivismo, de la unilateralidad del arbitrio individual, para conformarse al interior de una cultura y su racionalidad inmanente, pero sin que ellos sean su última figura posible. Porque se ha reconocido como una inteligencia pensante que se determina a la existencia y reconoce en ese exterior a su interior, a su esencia libre. Este proceso de despliegue conceptual contiene la necesidad del cambio histórico, como necesidad de autoconocimiento de la voluntad y de actualización constante de las instituciones en que se plasma.¹⁰ Como dirá Hegel en el § 29: “el que una existencia sea *existencia* de la *voluntad libre*, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea”.

La exclusión de la naturaleza del fundamento del derecho

Pero ¿cómo llega Hegel a pensar el derecho como forma exteriorizada de la voluntad libre? Porque la fuente de la voluntad libre no es la conciencia individual de un Sujeto, que se propone fines desde su

10. Maletz, D. J. “Hegel on Right as actualized Will”. *Political Theory*, Vol. 17, N° 1, 1989, p. 40.

solipsismo, sino ella misma, a través de los propósitos que la comunidad y su tiempo determinan como disponibles o representables (lo que antes aparecía como *Bildung*). Es decir, se actúa en medio de una comunidad con reglas y normas, con horizontes de acción posibles, que moldean los propósitos que el Sujeto puede efectivamente proponerse concretar, que da forma a sus instintos, deseos e inclinaciones naturales y da marco a lo que puede aspirar a pensar como libertad. Por eso, la libertad no es solo subjetiva, en el sentido de autonomía individual, de autodeterminación y autodependencia, como querían Kant y Fichte, sino libertad objetiva, conformación del mundo. La libertad no es solo un campo liberado de interferencia externa, sino la actualización de los propósitos *en* el mundo. Esto implica que el Sujeto reelabora su dependencia natural, la dependencia de sus deseos, inclinaciones y motivaciones, para actuar, por medio del trabajo reflexivo sobre ellos, en un *ethos* institucional que define una segunda naturaleza, la naturaleza del espíritu. Esta segunda naturaleza (y no la primera) es el marco genuino para la libertad, que se despliega gradualmente en la historia.

Para M. Riedel, hay que hacer una genealogía, para comprender cuál es el grado de oposición que trazó Hegel entre libertad y naturaleza, al tratar el derecho.¹¹ Tres precursores serían importantes, según el intérprete, para que Hegel haya podido desplegar el concepto: T. Hobbes, J. J. Rousseau e I. Kant.¹² B. de Spinoza no figura entre ellos, aunque sí es posible leerlo, entre líneas –agregamos–. Spinoza está, en la saga de los tres, como *alter ego* del desarrollo argumentativo, como un fantasma posible.

Hobbes sería importante para Hegel porque es el primero que introduce la ruptura entre ser y validez (*Sein und Sollen*). Para Hegel, siguiendo a Hobbes, hay “dos tipos de leyes; las leyes de la naturaleza y las leyes del derecho”.¹³ Las leyes de naturaleza son válidas por su misma existencia. Ni su vigencia, ni su postulación dependen de los humanos, ni ellas cambian porque ellos las conozcan. En cambio, las leyes del derecho son

11. Riedel, M. “Naturaleza y libertad en la *Filosofía del derecho* de Hegel”. *Hegel y lo político*. Pelczynski, Z. (comp.), Buenos Aires: Prometeo, 2016, pp. 211-233.

12. Para profundizar en la influencia central que habría tenido Hobbes en el pensamiento de Hegel (siguiendo la hipótesis de L. Strauss), véase Siep, L. “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”. *Estudios filosóficos*, Vol. 43, 2011, pp. 31-84. La tríada es una variación de la que Hegel cita a menudo como antecesores de su concepción de derecho: Rousseau, Kant y Fichte. Esta variación de Riedel pone en primer plano a Hobbes.

13. Riedel, M. *op. cit.*, p. 212.

postuladas (*gesetz*) por los humanos, son cambiantes y, por tanto, porque tienen historia, no se las reconoce ni son válidas automáticamente. En las leyes positivas humanas hay una ruptura entre ser y validez, una ruptura que abre a una teoría de la obligación moderna y con esto, para Hegel, a la libertad. Es decir: hay libertad frente a la ley positiva (o hay libertad moderna, sin más) porque hay en ella un conflicto entre ser y validez, entre ser y obligación. O, en otras palabras: la obligación moderna no puede fundarse en la naturaleza, desde la reconversión de la teoría del derecho natural que hiciera Hobbes. Dice Riedel:

Una ley de la naturaleza recibe su más elevada confirmación a partir del simple hecho de su existencia, mientras que en la esfera del derecho, ninguna ley obtiene su justificación de su mera existencia, sino del hecho de que es conocida y deseada. Y por esta razón, es sólo con las leyes de este último tipo que es posible el conflicto entre ser y obligación (*Sein und Sollen*).¹⁴

En tanto en la naturaleza no hay posibilidad de conflicto entre ser y validez, para Hegel no debe buscarse en la naturaleza el fundamento del derecho. El fundamento del derecho es el espíritu, que producirá un mundo salido de sí, una segunda naturaleza, un “reino de la libertad concretada” o un mundo salido de sí “como si fuera su otro yo” (PhR, § 4).

Esto ya era vislumbrado por Hobbes. En Hobbes, ninguna sociedad natural contiene el fundamento de la obligación política, ni siquiera por analogía (no hay obligación de obediencia al interior de las familias, ni en la relación de los hijos frente a los padres, ni entre los cónyuges, aunque sí hay autoridad natural en la relación amo/esclavo). La obligación política surge solo en sociedades artificiales, solo en sociedades cambiantes en las que no hay un orden surgido de una vara natural, sino que el orden se construye políticamente (es decir, artificialmente). Esta sería la importancia de Hobbes, en la lectura de Hegel, esta es su modernidad: Hobbes rompe con la teoría del derecho natural clásico, porque en la naturaleza no puede buscarse ni el fundamento del derecho, ni el de la obligación, ni el de la libertad.¹⁵ Dice Riedel:

14. Riedel, M. *op. cit.*, p. 212.

15. Cabe recordar la torsión que hace Hobbes del derecho natural en el Capítulo 14 de *Leviatán*. Allí define al derecho natural como “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza,

Hobbes corta con la suposición de que existe una ley teológica de naturaleza (la *lex naturalis*) que se yergue sobre la voluntad humana y rige el mundo de las cosas naturales; una ley que necesita ser reflejada o copiada por la razón simplemente si ha de ser correcta (*recta ratio*) y conduce a la acción “correcta” o “recta”. (...) A través de Hobbes surge una “ambigüedad” en la tradicional expresión “derecho natural” que es de la mayor importancia para Hegel.

La ambigüedad estaría dada entre el derecho natural como concepto y el derecho natural como estado natural inmediato que, en sí, es la negación de todo derecho, porque es irrealizable sin condiciones políticas, esto es, sin un marco artificial de seguridad.

Rousseau enfatizaría esta ambigüedad abierta por Hobbes: para Rousseau, la racionalidad del hombre lo extirpa de la naturaleza y establece una distinción entre hombre y bestia (o lo que es igual: la racionalidad desnaturaliza al hombre). La naturaleza del hombre no estaba en el origen perdido del estado natural, en el salvaje indistinguido del animal, porque él no habitaba el lenguaje. Pero la naturaleza del hombre tampoco es un conjunto de principios normativos a adquirir en el futuro, sino que, para Rousseau –y este es, para Hegel, su aporte central–, la naturaleza del hombre es libertad. La libertad es lo esencial del hombre, entendida para Rousseau como pura forma, como la posibilidad absoluta de autodarse una naturaleza, de autoformarse, sin contenido *a priori*. Solo esta libertad abierta, esta libertad como pura autodación de forma puede ser el fundamento de la autoridad, en Rousseau. La autoridad moderna se funda en el ejercicio colectivo de una voluntad en acto, identificada con la libertad, que se da contenidos en forma de legislación universal, sin facciones, ni referencias a valores externos a ella misma.

El principio rousseauiano que fundamenta la legitimidad de la autoridad política en la voluntad general debe, para Hegel, considerarse

es decir, su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para ese fin”. Al definir al derecho como una libertad y entendida esta como “la ausencia de impedimentos externos”, Hobbes contraponen libertad y necesidad, por un lado, y derecho y ley por el otro. Escribe así que “el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de las dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia”. Hobbes, T. *Leviatán. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 106.

correcto. Correcto, porque pone en primer plano a la voluntad, como autodeterminación, como derecho absoluto a la libertad, a la base de todos los demás derechos. Pero es defectuoso. Porque Rousseau hace depender esa voluntad general libre de las voluntades individuales, tomadas por separado, cada una con sus inclinaciones naturales espontáneas y fluctuantes (y de ahí la necesidad de coercionar a ciertos individuos, para “obligarlos a ser libres”). La voluntad libre, para Hegel, debe liberarse tanto de las supuestas leyes naturales normativas, como también del capricho individual o del libre albedrío; tanto de la suposición de un orden natural, como del arbitrio del individuo. Esta condescendencia con la voluntad individual, empírica, fue el error de Rousseau, su insuficiencia, como explicita en los §§ 29 y 258 de PhR.

Kant habría despejado la ambigüedad entre empiria y voluntad libre, al separar tajantemente ambos planos, de modo que la voluntad libre, pura, desee “el derecho solo por el derecho mismo, la obligación solo por la obligación misma”, rechazando de plano las inclinaciones naturales.¹⁶ Pero el precio pagado por Kant fue el dualismo estricto que trazó entre libertad y naturaleza. No es esta separación abstracta la que hay que mantener, para Hegel, sino el hecho de que la filosofía kantiana habilitara a que la voluntad se entienda solo desde su concepto mismo.

El concepto de voluntad libre, que está en la base del derecho, es para Hegel autodeterminación. Pero, a diferencia de Kant, en esa autodeterminación se deben incluir las determinaciones naturales, racionalizándolas como determinaciones. Dice Hegel al respecto:

El principio del derecho no reside en la naturaleza –por lo menos, en la naturaleza externa– y tampoco reside, en efecto, en la naturaleza subjetiva del hombre porque su voluntad está determinada naturalmente; es decir, es la esfera de las necesidades, los impulsos y las inclinaciones. La esfera del derecho es la esfera de la libertad en la cual la naturaleza, en tanto la libertad se externalice a sí misma y se dé existencia, en efecto aparece, pero solo como algo dependiente.¹⁷

16. Hegel, en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Citado por Riedel, M. *op. cit.*, p. 218.

17. *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Homeyer (Berlin 1818-19)*. K.-H. Ilting (ed.). Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1983. Apartado 3. Citado por Riedel, M. *op. cit.*, p. 225.

Por tanto, el espíritu se opone a la naturaleza, rompe con ella y produce su propia naturaleza, con sus propias leyes. Esta ruptura es la base del derecho y la base de la libertad. La libertad, que permea el derecho, es conflicto: en primer lugar, con la naturaleza, de la cual se distancia y a la cual reelabora; en segundo lugar, con la segunda naturaleza, con el mundo objetivo, que ella misma crea y en el cual se reconoce y se desconoce, modificándolo y modificándose. Para Hegel, el espíritu descansa sobre la libertad que solo existe como forma continua de librarse de la naturaleza en tanto determinación primera y como producción de una “segunda naturaleza”, de un “otro yo” del mundo del espíritu (*Enciclopedia*, § 513 y PR, § 4).

La seguidilla Hobbes-Rousseau-Kant, permite a Hegel mostrar cuál ha sido el despliegue histórico-conceptual del concepto de derecho en la modernidad. Y sacar conclusiones: no hay modelo jurídico ninguno en la naturaleza, no hay leyes en ella que deban ser adoptadas o respetadas por las leyes del derecho positivo humano y la libertad no puede reducirse al libre albedrío individual, sino que se despliega desde su concepto y se realiza en la historia como voluntad.

¿Pero cuál es el grado de oposición entre naturaleza y libertad trazado? Para Riedel, la oposición es tajante. Hegel radicalizaría la oposición entre libertad y naturaleza, entre leyes de naturaleza y leyes del derecho. Debe entenderse bien el punto: no es que en las manifestaciones institucionales de la libertad (como son la familia, la sociedad civil y el Estado), no haya relaciones naturales, sino que no son ellas las que sirven de fundamento del derecho, en la modernidad, no son ellas las que producen el derecho que las rige.¹⁸ Por eso, para Riedel, PhR es un libro fallido, porque la naturaleza y la empiria vuelven a ser el otro polo de la libertad, en la posición que adopta la sociedad civil, respecto del Estado.¹⁹ Según Riedel, en resumidas cuentas, Hegel adoptó la concepción de naturaleza de Hobbes y la identificó con aquello pasivo e inerte a lo que hay que oponerse. Dice Riedel:

Hegel se yergue en el terreno de la teoría del derecho natural preparado por Hobbes, y lo hace de dos maneras: por un lado, adopta el concepto de naturaleza, que constituye su teoría; por el otro, el presupuesto de una voluntad emancipada de las fuerzas dadas naturales e históricas; una voluntad que, a través de su propio movimiento, debe primero entrar

18. Riedel, M. *op. cit.*, p. 226.

19. Riedel, M. *op. cit.*, p. 232.

en relación con las cosas y luego ajustarlas a ella misma. *Filosofía del derecho* comparte con las teorías del derecho natural de los siglos xvii y xviii una definición esencialmente restrictiva de naturaleza, en la cual está ausente la noción de propósitos “naturales” y su organización hacia la concreción de un propósito “último”.²⁰

La centralidad del concepto de *Bildung*, en relación con la voluntad

Sin embargo, otra interpretación es posible. En esta interpretación, Hegel no parece estar preocupado por agudizar el contraste naturaleza y libertad, sino, por lo contrario, por reintegrar a la naturaleza en contra del dualismo trazado por Kant y Fichte. La preocupación central parece ser la de acoger las determinaciones naturales de los individuos en un trabajo de “purificación” por parte del pensamiento, que permita volver a plantear una noción realista, no abstracta y no sacrificial, de autonomía moral. Es cierto que las determinaciones naturales no son el fundamento del derecho, pero el derecho tampoco es sin ellas.

Para Hegel, la autonomía abierta por Rousseau y radicalizada por Kant y Fichte debe ser recuperada, pero evitando su abstracción de todo contenido y determinación natural. El concepto clave para ello es el *Bildung*, que mal se traduce en las lenguas latinas por cultura o educación. *Bildung* es un concepto central para reponer la mediación entre naturaleza y espíritu, no como ruptura, sino como negación, como constante integración y transformación.

Como bien trabaja B. Sandkaulen,²¹ el concepto de *Bildung* no ha recibido gran atención en la investigación sobre Hegel, a pesar de ser un término central de la Ilustración berlinesa, que entra en la lengua alemana alrededor del 1800, un período que R. Koselleck describe como “*Sattelzeit*”, como un tiempo de tránsito.²² En la misma obra de Hegel, *Bildung* adquiere connotaciones diversas y parece estar en constante reformulación: desde su tratamiento peyorativo, ligado a la división del

juicio que produce el entendimiento y de la que estarían presas las obras de I. Kant y F. H. Jacobi, a su consustancialidad con la enajenación y, por tanto, con el espíritu, en el capítulo de la *Fenomenología* que lleva el título de “El mundo del espíritu extrañado de sí. La *Bildung* y su reino de la realidad efectiva”.

Particularmente en PhR, hay tres pasajes en los que tiene una presencia notoria y coherente: en el prefacio, en donde Hegel habla del “valor absoluto” de la *Bildung* (absoluto en el sentido de tener el fin en sí y no ser instrumento para otra cosa); en el citado parágrafo 20, donde la *Bildung* es aquel proceso por el cual hace entrada lo universal, al representar en el pensamiento los instintos y deseos, bajo la forma de la generalidad (en su relación con la felicidad) (“*Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist das absolute Wert der Bildung*”, escribe Hegel en el parágrafo 20); y en la remisión que aparece en ese mismo parágrafo 20 al parágrafo 187, ya en el marco de la sociedad civil, es decir, en el marco en que se produce la división de la familia y el imperio de la particularidad.

Mi hipótesis es que, en ese parágrafo 187, Hegel no subrayaría a la *Bildung* como reconciliación del espíritu con sus formas institucionales existentes —abrevando así en el carácter conservador con el que se ha interpretado la PhR—, sino que pondría a la *Bildung* como una actividad social impersonal, como un proceso social necesario, constante e inmanente, de dominio de los intereses particularistas (un poco en la estela de la siempre discutida tesis rousseauiana de “forzar a ser libre” al individuo, en el marco de la voluntad general). Ese proceso de trabajo social contra el imperio del interés particularista se daría a nivel de cada individuo, en el marco de la sociedad civil, en un devenir histórico que no tendría un fin, que no aspiraría a una reconciliación, sino que permanecería constante, porque está ligado al valor de la individualidad en sí, a su presencia inerradicable en la modernidad. Hegel identifica ese proceso de validez de la particularidad individual y, a la vez, de trabajo en contra de su particularismo centrífugo con la civilización, que se manifiesta en el lenguaje, en la economía y en el lazo social. Escribe Hegel en la observación del parágrafo 187, afirmando su posición tanto contra el naturalismo que celebra una supuesta inocencia popular originaria, presente en las costumbres, como contra el liberalismo, que absolutiza el goce del individuo particular: “Las representaciones acerca de la inocencia del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados [*ungebildeter Völker*], así como, por otra parte, la concepción de que las necesidades, su satisfacción, el goce y las comodidades de la vida particular, etcétera, son fines *absolutos*, se enlazan

20. Riedel, M. *op. cit.*, p. 219.

21. Sandkaulen, B. “*Bildung bei Hegel. Entfremdung oder Versöhnung?*”. *Hegel-Jahrbuch*, 2014, pp. 430-438.

22. Ver Palti, E. “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”. *Ayer* 53, 2004 (1), pp. 63-74.

con la comprensión de la *Bildung* como algo solo *exterior* en el primer caso, y como un mero *medio* para aquellos fines, en el segundo. Tanto una como otra posición muestran su desconocimiento de la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu solo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y una finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y *penetrando en ellas se cultiva* [*dass er sich in sie hineinbildet*], las supera y conquista así su existencia objetiva. El fin racional no es por lo tanto aquella candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la *Bildung*. Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir, la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la inmediatez e individualidad en las que está hundido el espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad de que es capaz: la forma de la universalidad, de la razonabilidad [*Verständigkeit*].”

Visto así, existe una constante sobreposición entre los conceptos de voluntad y de *Bildung*, un constante reenvío y una modificación mutua, que se expresa históricamente en y entre ambos términos y que da cuenta del carácter mutable de la filosofía de Hegel y de sus lecturas posibles. Los instintos naturales, las autoridades que pretenden un inmediato reconocimiento por su supuesto carácter dado y natural, la tradición, en fin, aparecen como elementos a ser *cultivados* en la *Bildung*, en un movimiento incesante de integración y enajenación, de particularidad y universalidad, de aceptación y rechazo, que no es inconsciente para los sujetos, sino que se desenvuelve centralmente en y por ellos. Como dirá Hegel en el parágrafo 187: “La *Bildung* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto [...] Al darle a la universalidad el contenido que le da plenitud y su infinita autodeterminación, es ella misma la eticidad como subjetividad libre que existe infinitamente por sí. Esta es la perspectiva que releva a la *Bildung* como momento inmanente de lo absoluto y expresa su valor infinito”.

Palabras finales

Ubicamos en este texto a Hegel en el marco de una tradición voluntarista, en desmedro de la polaridad recurrente en la historia de la filosofía, entre su obra y la de Schopenhauer. El recorrido del concepto de voluntad libre, sin embargo, en la Introducción de PhR, da cuentas de que la voluntad en Hegel no se parece a lo que por ella se entiende en esa tradición como facultad mediadora entre pensamiento y acción. La voluntad es pensamiento que tiende a la acción y, como tal, está en la base del derecho.

La libertad apareció en nuestro recorrido como conflicto: conflicto con la voluntad natural, determinada por instintos, deseos e impulsos naturales, y conflicto con la segunda naturaleza, con el mundo objetivo que ella misma conforma y por la que es también conformada. La libertad encuentra su *Dasein* en el derecho, en el mundo objetivo, pero ese *Dasein* no es el límite de sus aspiraciones, sino aquel suelo institucional en el cual se reconoce y también del cual se desidentifica para dar lugar a nuevas figuras de sí misma.

Para llegar a este punto, el del derecho como *Dasein* de la libertad, Hegel parece retomar los sucesivos quiebres que se producen en la relación entre naturaleza y libertad, en el pensamiento político moderno. Retoma de Hobbes la ambigüedad del derecho natural, que ya no será una ley normativa racional, a la cual las leyes positivas debieran imitar, sino una potencia de actuar, más allá del bien y del mal —que son decretos políticos—. Esto es fundamental para Hegel, porque la obligación política moderna no surge de la naturaleza, sino que es construida o, en palabras hobbesianas, “artificial”. Retoma de Rousseau la idea de voluntad general, que encuentra en sí misma la fuente de la autonomía, pero descarta el contrato como fundación posible. Retoma de Kant el que la voluntad se entienda desde su propio concepto, pero rechaza el dualismo entre razón y empiria.

Sin embargo, nuestra hipótesis fue que, a diferencia de la lectura de Riedel, no habría en Hegel un quiebre absoluto entre naturaleza y libertad, no habría una mera reposición del concepto de naturaleza hobbesiano, pasivo e inerte. Lo que habría, mejor, es una incorporación de la naturaleza en el despliegue de la libertad, como un proceso de racionalización —de universalización, de socialización cultural, de *Bildung*— de los instintos y deseos. Para esto es clave la relectura del concepto de *Bildung* en su obra, como aquel proceso, intrínsecamente moderno, cuya función es traer lo universal al ámbito subjetivo y dar forma al espíritu objetivo. *Bildung* es un concepto que se expresa como enajenación y división, como reconciliación

e integración. El acento puesto en la integración y en la reconciliación en PhR puede ser visto no como una perspectiva conservadora del "viejo Hegel", sino como una revisión de la relación entre naturaleza y espíritu en la obra hegeliana; esto es, como un reconocimiento de la necesidad de integración y a la vez de reelaboración inmanente e indefinido del particularismo del interés individual en la sociedad civil. Esto trastoca cómo entender la voluntad a lo largo del libro.

SOBRE EL DERECHO ABSTRACTO

PERSONA, PROPIEDAD Y CONTRATO EN HEGEL. ESTRUCTURA CONCEPTUAL JURÍDICA DE LA VOLUNTAD MODERNA *

CHRISTIAN IBER Y AGEMIR BAVARESCO**

En la teoría del derecho abstracto, Hegel presenta los conceptos estructurales del derecho civil y criminal. Los conceptos fundamentales del derecho civil abstracto son la persona, la propiedad y el contrato. El artículo defiende la tesis de que el Estado, al reconocer esos conceptos estructurantes normativos como derecho establecido, pone a la sociedad burguesa en acción. En primer lugar, se tratará de la discusión de los conceptos de persona y de propiedad; después, de la relación entre los dos conceptos; y para finalizar, se considerará la fundamentación de la doctrina hegeliana del contrato y sus peculiaridades. Los conceptos jurídicos mencionados del derecho civil son reconstruidos como momentos estructurales de la voluntad libre, en la sociedad burguesa.

* Traducción del portugués de Luciana Rafaela Duarte. El presente artículo se basa en el ensayo en lengua alemana de Christian Iber: "Person, Eigentum und Vertrag-der Wille auf dem Rechtsweg in die bürgerliche Gesellschaft", en Agemir Bavaresco, Henrique Assai, Jozivan Guedes (Orgs.), *Ensaio de Filosofia Social e Política: Esfera Pública, Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora Fi, pp. 66-86. Algunas modificaciones y adiciones fueron realizadas.

** Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS) / Universidad Libre de Berlín.

La persona

Hegel interpreta los principios del derecho abstracto y del sistema jurídico en general a partir del sesgo teórico de la voluntad.¹ Los conceptos se desarrollan en el ámbito de la personalidad de la voluntad libre racional, en sí y para sí, que es objetivamente la voluntad universal del Estado moderno. Hegel conceptúa la persona jurídica abstracta como un momento de la voluntad libre, que es en sí y para sí. En el derecho abstracto, la voluntad universal del Estado garantiza que la voluntad en su forma elemental, como voluntad singular de un sujeto aislado, atomísticamente, mantenga su autoafirmación como libertad abstracta en el mundo (§ 34).²

Esa derivación teórica de la voluntad del concepto de persona, interpretado de esta forma, permite conocer que la subsunción bajo el derecho abstracto transforma a un sujeto en una persona, lo que apenas dice algo respecto al aspecto de la universalidad abstracta de la voluntad. O sea, no toma en cuenta los contenidos y las finalidades particulares de la voluntad. El concepto de persona domina, en primer lugar, la voluntad singular, atomística, aislada de un sujeto, en su universalidad abstracta, pues la persona jurídica es una persona privada. En segundo lugar, en el concepto de persona reside la consciencia del sujeto de sí mismo, como un Yo completamente vacío, indeterminado, autorreferente, al que todos los impulsos particulares de la voluntad del sujeto están conectados.³ La

1. Hegel, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do estado em Compêndio*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010. Las citas y referencias son dadas, con la anteposición de § entre paréntesis. En las citas de adendas y de notas manuscritas (N), TW 7 es mencionado con número de página.

2. Hegel conceptualiza el derecho como la objetivación de la actividad final de la voluntad universal, supraindividual, que quiere la voluntad libre (§§ 28, 29). A través de la voluntad universal, la voluntad libre como tal, y, con eso, también la voluntad libre individual, recibe un ser allí (§ 29). El concepto del derecho dice: a través de la voluntad universal del Estado, la voluntad (individual) debe poder querer libremente. El derecho es el “ser allí de la voluntad libre” (§ 29), garantizado por el Estado. La teoría de la voluntad de Hegel (§§ 5-29) es caracterizada por la tensión entre el concepto supraindividual de la voluntad y la voluntad individual empírica. La derivación del derecho está en la relación tensa entre las dos voluntades.

3. Contra el intento de Michael Quante de derivar el concepto de persona del concepto de la voluntad general (cf. ídem. “Die Persönlichkeit des Willens’ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von

igualdad de todos los sujetos singulares, pensada en el concepto de persona, consiste en el hecho de que ellos tienen una tal autoconsciencia abstracta. El concepto de persona expresa la inviolabilidad y la autorización del uso práctico de ese aspecto de la libertad de la voluntad, en su favor.⁴

La capacidad jurídica está directamente conectada con el concepto de persona, que constituye la base del orden jurídico, porque la relación consciente del sujeto consigo mismo es la condición para atribuirle imputabilidad y responsabilidad por sus actos (§ 36). En su relación consigo, el sujeto puede controlarse a sí mismo y a los impulsos de su voluntad. Como persona, el sujeto se torna un sujeto que tiene capacidad jurídica, o sea, que tiene condiciones para detentar derechos y deberes.

El imperativo jurídico dice: “sé una persona y respeta a los demás como personas” (§ 36). El reconocimiento mutuo de los sujetos como personas les permite generalmente, en primer lugar, ser personas. Mientras la relación de la persona consigo misma aún no es una relación jurídica, el reconocimiento mutuo de las personas como libres e iguales es una relación jurídica que, al mismo tiempo, limita la inviolabilidad de la voluntad expresada por la persona.

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, en Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ludwig Siep (org.) (Reihe: Klassiker Auslegen. Otfried Höffe (org.), Vol. 9). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, pp. 73-94). Friederike Schick afirma que la determinación esencial de la personalidad de ser autoconsciencia abstracta no coincide con el concepto más amplio de la autoconsciencia de la subjetividad práctica; o sea, la personalidad del sujeto no puede ser derivada de las determinaciones generales de la subjetividad humana. Ella entiende que la determinación jurídica de la voluntad como persona conceptualiza a la voluntad como abstracción de su momento de la particularidad. Esa determinación no es un resultado evidente de la autodeterminación racional de la voluntad, sino un imperativo impuesto desde afuera. (cf. Schick, F. “Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, en *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Mirko Wichke, Andrzej Przyłębski (orgs.). Würzburg: K nigshausen & Neumann, 2010, p. 71.

4. Comparada con el concepto de la personalidad, la persona es el concepto más pobre, el modo abstracto en que la personalidad se relaciona consigo misma, donde la abundancia de las determinaciones concretas que tiene en sí misma no desempeña ningún rol (§§ 35, 37). La ambivalencia del concepto de persona entre alto y bajo (§ 35 N. TW 7, p. 94) reside en el hecho de que, por un lado, la voluntad como personalidad es un concepto necesario, que debe ser jurídicamente asegurado, y, por otro lado, en que, en eso, la voluntad de la personalidad aún no fue concretada en su particularidad.

Eso se confirma por la constatación de que, en el reconocimiento mutuo de los sujetos, como personas, reside una abstracción de la particularidad de la voluntad (§ 37). La particularidad de la voluntad no está considerada en el concepto de persona. El concepto de persona no depende ni de los intereses particulares ni del discernimiento, tampoco de la intención de los sujetos, pero sí de su comportamiento jurídico en relación consigo mismo y para con los demás.

Hegel subraya que el contenido del imperativo jurídico es una prohibición jurídica. Al contrario del imperativo moral, no es necesario hacer pleno uso de lo que permite el derecho. El imperativo jurídico de “sé una persona y respeta a los demás como personas” es, por lo tanto, una prohibición jurídica según su contenido, lo que significa que la prosecución de los intereses particulares de los sujetos debe tener lugar bajo la condición de “no perjudicar la personalidad y lo que de ella adviene” (§ 38), a la cual, además de la integridad física, pertenece también el honor. Así, con el estatuto de la persona de los sujetos está también excluida la violencia directa entre ellos, incluso en la forma de una esclavitud autoimpuesta de los sujetos. Bajo las condiciones del derecho abstracto, la dominación social solamente puede existir como objetivamente mediada.

En resumen, se puede decir que la autorreferencia y la referencia intersubjetiva son constitutivas para el concepto de persona jurídica.⁵ La persona es una determinación social de la voluntad. Sin embargo, Hegel no deriva de modo social las determinaciones de la persona y de la propiedad, sino más bien de la relación con la naturaleza (cosas y objetos) y niega así el carácter social de esas determinaciones. O sea, Hegel defiende una voluntad solipsista. La persona se realiza a sí misma y a su libertad en relación con la naturaleza (cosas, objetos), en forma de posesión y de propiedad. Hegel desarrolla, de esta forma, la posesión y la propiedad dentro de la estructura de una teoría de la voluntad solipsista (§ 41).

La propiedad

Hegel distingue la propiedad de la posesión. La propiedad es el derecho de disponer sobre cosas; diferente de la posesión, como mero

5. Cf. Seelmann, K. “Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?”, en *Anfang und Grenzen des Sinns*. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (orgs.). Weilerswist 2006, pp. 260-263.

tener práctico de cosas. La propiedad no significa, por lo tanto, apenas la relación de una persona con un objeto; significa la relación excluyente de esa persona de la interferencia de otras personas en relación con un determinado objeto, o sea, una relación social exclusiva.

La propiedad es el derecho exclusivo de disposición de una persona en relación con las cosas que constituyen la espera *exclusiva* de su libertad (§ 45). Sin embargo, Hegel no mantiene consecuentemente firme esa determinación, porque piensa la posesión y la propiedad como dos lados de una relación que para él es, en su todo, una relación de posesión. De esta forma, interpreta a la propiedad como conclusión de la toma de posesión, o sea, elimina la dimensión social específica de la propiedad. La teoría solipsista de la voluntad de Hegel puede ser considerada como la causa de esa ambivalencia, que analizaremos a seguir.⁶

Es decisiva la intelección de Hegel de que lo esencial en la propiedad no consiste en el hecho de ser un medio para la satisfacción de necesidades —como en la posesión—, sino que la propiedad tiene su fin dentro de sí misma, precisamente en la exclusión de otras personas en el dominio de esas cosas. Por lo tanto, en eso reside el aspecto jurídico de la posesión transformada en propiedad (§ 45 Adenda).

Hegel afirma que la propiedad, al contrario de la posesión de cosas útiles para el uso, es la esfera exclusiva de la voluntad libre, indiferente a la satisfacción de necesidades. Con todo, como dijimos, Hegel no está atento a la relación entre posesión y propiedad, en la medida en que piensa a ambas como dos lados de una relación que concibe, en su todo, como

6. Sujeto de persona y de propiedad es la voluntad como “singularidad *excluyente*” (§ 34, § 39). Hegel tendría que entender esa singularidad como excluyente en relación con otra singularidad y así, como una singularidad social. Él la entiende, en primer lugar, como una relación negativa con otra cosa (§ 13). La relación con otros sujetos, por lo tanto, tiene —como observa Hegel— un estatus marginal en su doctrina de la persona y de la propiedad (§ 29 N. TW 7, p. 82s. § 38 N. TW 7, p. 97). A causa del solipsismo de su teoría de la voluntad, Hegel negligencia el lado de la exclusión social de la propiedad y la conceptúa unilateralmente como la realización de la libertad de la persona con respecto de algo. Sobre el encubrimiento de la intersubjetividad en la concepción de la voluntad de Hegel y sus razones cf. Theunissen, M. “La intersubjetividad reprimida en la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (orgs.). *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Stuttgart 1982, pp. 329-335. Cf. también Iltig, K. “Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit”, en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (orgs.). Stuttgart 1982, p. 233.

una relación de posesión. Por eso, en la determinación de la propiedad, él considera necesario tratar con detalles la toma de posesión, el uso y la utilidad de una cosa.⁷

La división del capítulo sobre la propiedad en posesión, uso y exteriorización muestra la distinción insuficiente entre propiedad y posesión, porque ella es hecha a lo largo de “sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa” (§ 53). El déficit de Hegel en la determinación de la propiedad reside en el hecho de que, a pesar de no identificar la propiedad con la posesión de una cosa útil, que tiene su finalidad en su uso, él afirma todavía que la propiedad está en una relación positiva con el uso y la utilidad de una cosa. La propiedad se concreta en el uso de la cosa; por lo tanto, es la esfera verdadera de la libertad de la persona, que le posibilita y le permite ejercer la satisfacción de sus necesidades.⁸

Por otro lado, y en contradicción con eso, se experimenta, en primer lugar, que sin propiedad no se puede hacer uso de la cosa, por lo tanto, una está subordinada a la otra (§ 59 Obs.), y, en segundo lugar, que el uso no es de modo ninguno la finalidad de la propiedad y el punto crucial de la propiedad no se pierde, si el propietario no usa las cosas útiles que tiene a su disposición (§ 62). En tercer lugar, se constata que mismo que el propietario no muestre interés en el uso de las cosas, otros que podrían hacer buen uso de ellas, no pueden usarlas (§ 62 Obs.). Queda, por lo tanto, poco de la relación positiva entre la propiedad y la satisfacción de necesidades. Con eso, Hegel enfatiza la diferencia entre propiedad y posesión, que constantemente niega.

7. Márcio Schäfer mantiene firme esa ambivalencia como un déficit decisivo de la teoría de la propiedad de Hegel: “Independientemente del hecho de Hegel separar la determinación de la propiedad de la posesión o de las necesidades, o sea, no determinar la propiedad en relación con las necesidades, él no mantiene consistentemente firme esa distinción [entre posesión y propiedad]” (Schäfer, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. Würzburg, 2018, p. 216. Cf. también Schildbach, I. *Pobreza como injusticia*. Bielefeld, 2018, p. 121.

8. Hösle está de acuerdo con la visión de propiedad de Hegel cuando dice: “La finalidad de la propiedad es el uso” (cf. Hösle, V. *Moralidad y política. Fundamentos de la ética política para el siglo XXI*. Munich, 1997, p. 825). Él ignora la separación entre el uso y la disposición peculiar dada por la propiedad moderna, que corresponde a la duplicación de todos los bienes de la economía de mercado en valor de uso, por un lado, y en valor de cambio, por otro.

El apartado sobre la exteriorización⁹ de la propiedad conduce al contrato (§§ 65-70). Hegel no distingue suficientemente la propiedad de la posesión y, a causa de eso, reduce la propiedad al uso de la cosa. Cabe la pregunta de cómo se podría consumir una parte de la cosa y se podría exteriorizar otra parte; o sea, de cómo se podría tener diferentes relaciones de la voluntad con la cosa. La categoría fundamental del derecho abstracto es la “posibilidad” (§ 37 Adenda, *Theorie Werkausgabe* [en adelante TW], Tomo 7, p. 96). Pero si la secuencia de las diferentes formas de relación de la voluntad en relación con una cosa fuesen apenas una secuencia posible, la necesidad de la exteriorización de la propiedad reivindicada por Hegel no podría ser explicada (§ 41).

Cuando todas las cosas se hayan tornado propiedad, la adquisición de la propiedad no puede más ser limitada a la toma de posesión, ni la propiedad puede agotarse en relación con el uso de la cosa. Entonces, solamente podría adquirir propiedad, en la medida en que exteriorizo mi propiedad. En la *universalización* de la propiedad reside la necesidad de su exteriorización.

Hegel piensa que un contrato de salario es posible, sin tornar el trabajador propiedad de otro, si el que exterioriza su fuerza de trabajo a otro solo deja su fuerza de trabajo a quién le paga para “un uso *limitado en el tiempo*” (§ 67). El aspecto de esa restricción es evidenciado por el contraste entre trabajadores jornaleros y esclavos (§ 67 Adenda, TW 7, p. 145). Hegel entiende que en el trabajo asalariado coinciden la exteriorización de la fuerza del trabajo del trabajador y la compra y uso de esta fuerza por el propietario. En otras palabras, la utilización de la fuerza de trabajo del trabajador por el capitalista y la exteriorización de la fuerza de trabajo para su venta, hecha por el asalariado, son dos lados de la misma moneda. El trabajador recibe el valor de su fuerza de trabajo, mientras que el capitalista la usa. El concepto de propiedad que Hegel tiene acá, es la relación de trabajo asalariado que está dada por la universalización de la propiedad. Eso anticipa lo que dirá Marx posteriormente.

En resumen, la teoría de la propiedad de Hegel opaca la diferencia de la génesis histórica de la propiedad, la toma de posesión y la validación jurídica de la propiedad. Se trata del declive del feudalismo y de la emergencia de la sociedad burguesa, que se afirma en su lugar, y del capitalismo, que empieza a anunciarse en el horizonte histórico. El paradigma de la

9. Traducimos “Entäußerung” por “exteriorización”. En el sentido jurídico también es utilizado el término “alienación”.

teoría de la propiedad de Hegel está basado en la propiedad de la tierra. En la modernidad, la propiedad privada de la tierra es separada de su uso económico, constituyéndose en propiedad privada libre. O sea, el poder de disponer de la propiedad privada jurídicamente reconocida de personas sobre la tierra, es separado de las condiciones económicas particulares de su uso. Este es el resultado de la disolución del orden social feudal, donde la propiedad de la tierra era el centro de la organización económica, social y política de la sociedad.¹⁰ La propiedad de la tierra adquiere con eso el carácter de “propiedad libre, plena” (§ 62), porque se establece un derecho al tributo (alquiler, arrendamiento, etcétera), para residencia (vivienda) y uso (producción de alimentos, materias primas, rutas de transporte). Ella se torna, por lo tanto, un medio de la acumulación del dinero y una esfera de la inversión del capital.

Relación entre la persona y propiedad

Hegel deriva el concepto de propiedad de la relación de la persona con la naturaleza o el objeto externo. Así, invierte el orden lógico de la propiedad y de la persona. Hegel sabe que la propiedad no puede ser derivada, únicamente, de la relación de la voluntad con la naturaleza o el objeto externo. La finalidad de la propiedad no es poseer un objeto para tener con él los medios de su autopreservación. Más bien, la finalidad está dentro de sí misma (§ 45 Obs.). O sea, con la propiedad privada toda utilidad depende de ella. No es por causa del interés particular en un objeto que este sea apropiado (posesión). Independientemente de la utilidad particular de un objeto, se trata del derecho soberano de disposición de la voluntad libre sobre un objeto (*ius de re perfecte disponendi*), que excluye a otros sujetos, y por lo tanto, que está fuera del alcance de otros individuos y de la esfera pública.¹¹ Con la institución jurídica de la propiedad, la ecuación de utilidad y propiedad se torna universalmente válida, de tal manera que toda utilidad depende de la propiedad adquirida. Si esa ecuación funciona

10. La transformación de la propiedad feudal en propiedad privada moderna fue asociada a la liberación de los campesinos serviles y a la expropiación de los campesinos que trabajaban libremente en la propiedad feudal, pasando con eso al surgimiento del proletariado emergente.

11. “El exterior que es el mío es aquel en cuyo uso perturbarme sería una lesión, aunque yo no estuviera inmediatamente en la posesión del mismo (no detentor del objeto)” (Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, en Weischedel, W. (org.), *Werke in zw lf Bänden*. Frankfurt am Main, 1968, Vol. VIII, I § 5, BA 62).

para los propietarios en un sentido positivo o negativo, es determinado por la extensión y calidad de la propiedad.

No es la voluntad como persona la que torna necesaria la propiedad, sino, inversamente, es la determinación específica de la forma de la voluntad como persona la que está fundada en la propiedad. La oposición de los intereses de los sujetos sociales se da con la propiedad. Eso torna necesario el reconocimiento mutuo como personas, que es expresado en el imperativo jurídico “sé una persona y respeta a los demás como personas” (§ 36). Ese imperativo jurídico se funda por lo tanto, en el conflicto de intereses de los sujetos como propietarios. ¿Cuál sería una otra razón para imponer el respeto de unos ante los otros como personas, sino por causa de sus intereses constituidos, los cuales entran constantemente en conflicto? Hegel afirma: “*Propiedad*: colisión, envidia, enemistad, conflicto, guerras” (§ 46 N. TW 7, p. 110). El imperativo del reconocimiento mutuo de los sujetos como personas se basa en su conflicto de intereses como propietarios. De esta manera, el conflicto no es eliminado por aquel imperativo; es apenas desplazado para una forma civil, garantizada por el Estado.

En el apartado sobre la persona jurídica, Hegel determinó el concepto de persona en términos abstractos: la persona es la determinación de la universalidad formal de la voluntad que es libre para sí de un modo singular aislado, que no toma en cuenta sus contenidos y finalidades particulares (§ 35). En este caso, el concepto de persona expresa su inviolabilidad y, por lo tanto, la autorización de ser aplicado como la universalidad de la libertad de la voluntad.

En la teoría de la propiedad el orden correcto de propiedad y persona se hace ahora valer por el hecho de que Hegel concreta acá el esbozo preliminar abstracto del concepto de persona. Es recién a partir del ser propietario de los sujetos que se torna retroactivamente comprensible por qué la voluntad aparece como la voluntad de un singular aislado, al cual Hegel atribuye el concepto de persona, en el apartado sobre la persona jurídica. Finalmente, las concretizaciones del concepto de persona que hace en el capítulo sobre la propiedad muestran que, con el concepto de persona, la relación de propiedad sobre las cosas pasa a la relación de los sujetos consigo mismos (§§ 47, 48, 57). Una persona es un sujeto que no pertenece a nadie, apenas a sí mismo, que tiene una relación de posesión o de propiedad exclusiva consigo, con su cuerpo y con sus facultades mentales.

La internalización de la relación de propiedad sobre las cosas en la relación del sujeto consigo mismo (en el concepto de persona) torna comprensible que el ser humano pobre y desamparado, incapaz de subsistencia

en el sentido del derecho civil, no pertenezca a nadie además que a sí mismo. El individuo es definido como aquello que es “objetivamente” útil y utilizable en su persona, o sea, su capacidad de trabajo como su propiedad. Del punto de vista del derecho de propiedad, como Hegel dice, de hecho aparece como una “contingencia jurídica”, “*qué y cuánto poseo*” (§ 49). En otras palabras, la calidad y cantidad de la propiedad es una contingencia jurídica. Eso puede perjudicar a la persona, pero no la constituye. En la sociedad burguesa también vale absolutamente la persona sin propiedad. Un ser humano sin techo tiene dignidad humana, aunque sea una persona apenas en abstracto. La pobreza puede no causar indignación en la sociedad civil, porque hay un reduccionismo del concepto de persona en su dimensión abstracta, privada.¹²

Eso también concreta el imperativo jurídico: los conflictos de intereses de los sujetos sociales –no importa qué y cuanto posean como propietarios, sea tierra, bienes/activos de capital o trabajo– deben ser realizados con reconocimiento de la propiedad y de la persona.

El principio de la propiedad puede entrar en conflicto con la finalidad de la reproducción, porque esa no es su finalidad. Entonces, el Estado interviene para garantizar la reproducción individual de la persona. El Estado precisa resolver la contradicción de la propiedad, cuando la cantidad o la calidad de la propiedad no es suficiente para alimentar a una persona; la propiedad, con todo, tiene que ser artificialmente aumentada para que pueda servir a la reproducción de la persona. Al lidiar con el derecho de necesidad (*Notrecht*) (§ 127), Hegel pone el derecho a la vida por sobre el derecho a la propiedad. Con el fin de salvar vidas, el derecho de propiedad puede ser hasta violado (§ Adenda, TW 7, p. 240s.).

En resumen, las consideraciones de Hegel sobre el concepto de persona sugieren que la categoría de persona supone el concepto de propiedad como la primera categoría del derecho civil, sin la cual el concepto jurídico de persona no es comprensible. Cabe objetar en contra de Hegel que el concepto de persona como un principio del derecho abstracto presenta una determinación social de la voluntad. Eso presupone condiciones sociales determinadas, que tornan necesaria esa forma social de la voluntad. O sea, ser una persona no es el resultado del concepto de voluntad en general, sino de las determinaciones sociales de la propiedad privada en

un sistema económico determinado. La persona privada es, por lo tanto, una forma social determinada de la voluntad en un contexto sociohistórico, en el cual predomina la propiedad privada.

El contrato

Se puede afirmar que la teoría del contrato de Hegel está entre lo mejor que fuera producido por él, a lo largo de su trayectoria intelectual. El contrato es la verdad de la propiedad, en la medida en que en él se torna explícita la relación intersubjetiva que está implícitamente contenida en la propiedad, como ser exclusivo de la voluntad de la persona.¹³ En el contrato, la propiedad es adquirida apenas “por la mediación de otra voluntad” (§ 71). De esa forma, Hegel distingue la adquisición de la propiedad a través de la toma de posesión y la adquisición por contrato. Este es caracterizado por el hecho de que yo soy dependiente de la voluntad de otros, una voluntad que está en el objeto a ser adquirido, que no tengo, pero necesito. El objeto del contrato no es apenas una cosa; es, más bien, el correlato objetivo de una otra voluntad. Así, la adquisición de la propiedad por contrato apenas se realiza, si la otra voluntad se retira de su objeto.

Según Hegel, el contrato es necesario en su razón de derecho, porque es un fin en sí mismo, tal como la propiedad. En él surge una voluntad común, pero no como la consciencia habitual entiende –o sea, debido al beneficio mutuo de los participantes–, sino para determinar las condiciones en que los contratantes transfieren sus bienes de consumo. La presuposición del contrato es que pertenece a una de sus partes algo que la otra parte no tiene, pero que necesita. Por lo tanto, estas partes tienen que ponerse de acuerdo en los términos y las condiciones de cómo pueden tener acceso, recíprocamente, a la propiedad de la otra parte. Los propietarios dependen a la vez unos de otros, por eso se ponen de acuerdo en el contrato sobre lo que tienen que exteriorizar de su propiedad para obtener la propiedad de otro.

Con eso, Hegel transforma el reconocimiento de los contratantes como personas y propietarios, que se hace necesario debido a su dependencia fundada por la exclusión mutua, en una cosa positiva e interpreta

12. Hegel tematiza un concepto más amplio de persona bajo el título de “personalidad” (cf. § 35 adenda, TW 7, p. 95). Sin embargo, la personalidad concreta de la voluntad no puede ser desarrollada en la esfera del derecho abstracto.

13. Cf. Höhle, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Vol. 2. Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988, p. 500.

al reconocimiento como un momento decisivo de la universalización de la voluntad subjetiva (§ 71 Adenda, TW 7, p. 155).

En la fundación de su teoría del contrato, Hegel conceptualiza el contrato como contradicción en cuanto proceso de mediación. Se trata de una contradicción, porque en el contrato “yo soy y permanezco propietario” que excluye y en la identidad con otras voluntades al mismo tiempo “yo dejo de ser propietario” (§ 72), porque me desapego de mi cosa. ¿Cómo puedo ser y permanecer como propietario, al paso que dejo de ser un propietario? La cuestión es como mediar esa contradicción.

Hegel interpreta la contradicción discutida del contrato como autoexteriorización de la voluntad del propietario, que tiene el “carácter de una alteración (*Veränderung*: tornarse otro)”.¹⁴ La base común o la identidad de las voluntades en el contrato no es apenas una objetivación de la posesividad (*Meinigkeit*) exclusiva de mi voluntad en una cosa, como en la propiedad, sino más bien una autoexteriorización de mi voluntad exclusiva de ser propietario necesario bajo las condiciones de una universalización de la propiedad. Es una autoexteriorización que altera mi estatus de ser propietario, porque con ella me asocio a la *comunidad de los propietarios que intercambian propiedades entre sí*. El contrato constituye de esa forma la “*unidad*” (§ 73) de voluntades de propietarios que se excluyen recíprocamente, en la cual renuncian a su voluntad de propietarios excluyentes y, a la vez, retienen la voluntad de propietarios.

La contradicción de la relación contractual encuentra su forma progresiva en la mediación de que todos *permanezcan* propietarios, *dejando de ser* propietarios al mismo tiempo que *se tornan* propietarios (cf. § 74). En el contrato todos se tornan propietarios, deshaciéndose de la cosa particular, recuperando el universal de esa cosa: su valor (cf. § 77).

Aunque el contrato sea de importancia decisiva en la génesis de la universalidad objetiva de la voluntad del Estado, presenta un déficit: dado que las voluntades contrastantes se comportan entre sí como personas privadas, el contrato se basa, en primer lugar, en la arbitrariedad de las partes contrastantes; en segundo lugar, la identidad realizada es apenas una base común producida por las partes contratantes, no una universalidad que antecede a la voluntad singular, y, en tercer lugar, la mediación ocurre apenas en una “*cosa singular exterior*” (§ 75).¹⁵

14. Cf. Theunissen, M. “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels *Philosophie des Rechts*”, 1982, p. 362.

15. Ina Schilbach recalca que el contrato presenta la “constitución de una conexión social” (p. 124) de propietarios mutuamente excluyentes “que carecen de

Por tales razones, ni el casamiento ni el Estado, de acuerdo con Hegel, pueden ser conceptualizados en términos de la teoría del contrato (§ 75 Obs.). Hegel apunta a desarrollar la “identidad que es en sí” (§ 81) del Estado, que está presupuesta en el contrato. Ella está desarrollada en el Estado como la universalidad objetiva de la voluntad. Porque la base común en el contrato presupone la identidad de la voluntad universal del Estado, este no puede tener fundamento en el contrato. Estaríamos entrando en un círculo vicioso de presuponer al Estado en el contrato, mientras que el Estado debería surgir a través del contrato. En otras palabras, el argumento es el siguiente: (I) El Estado debe surgir a través del contrato. (II) El Estado, sin embargo, es la instancia que garantiza el contrato. (III) Por lo tanto, el Estado no puede depender del contrato. En la explicación del Estado a través del contrato hay un círculo vicioso, porque el Estado no puede ser explicado por el contrato, una vez que el Estado está presupuesto en el contrato. O sea, la explicación debe hacer uso de lo que debe ser explicado.

El hecho de que el contrato presuponga el poder coercitivo del Estado, se muestra en la transición a la injusticia (*Unrecht*). Una vez que las partes contratantes solo se combinan de forma selectiva para formar una voluntad común, continúan siendo voluntades particulares que pueden, por consiguiente, ponerse en contra de su voluntad común y contra lo que es el “derecho *en sí*” (§ 81), o sea, contra el orden jurídico estatal legítimo en general.

La razón por la cual el contrato es celebrado —el interés particular en la propiedad de la otra parte— es también la razón por la cual las partes no quieren necesariamente ejecutar el contrato. De esta forma, no reside en la forma del poder de los participantes garantizar su base común, porque deben confirmar su interdependencia. Una vez que la posibilidad de su violación es inherente al propio contrato, las partes contratantes son dependientes de un poder soberano por sobre ellas, que hace valer su voluntad contractual común.

Los teóricos del Estado de la Modernidad enfrentan el problema de asumir, por un lado, que los individuos son libres para actuar arbitrariamente y, por el otro, de pensar esa libertad juntamente con una autoridad estatal que pueda garantizar la coexistencia de los individuos libres por derecho y ley. Hegel rechaza las tentativas teóricas del contrato para resolver ese

universalidad efectiva” (p. 126). Ídem. *Armut als Unrecht*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018.

problema. La solución de Hobbes es un Estado que, como fuerza coercitiva soberana, restringe externamente la libertad de los individuos, pero no exige más de la razón de los individuos que el reconocimiento de la necesidad de esa restricción, para la manutención de la paz. Esto contrasta con la solución de Rousseau, que pensaba el poder del Estado como voluntad *générale* y fusionaba la voluntad particular con la universal. Hegel simpatiza con la solución de Rousseau, pero la rechaza, porque para él la voluntad universal surge de la voluntad particular, a modo teórico del contrato, y permanece dependiente de ella (§ 258 Obs.).

La estrategia de Hegel es elevar la voluntad individual a la voluntad universal a través del proceso educativo, de tal forma que el derecho y el Estado, por así decir, la despojen de sus aspectos violentos. El derecho abstracto aún es derecho coercitivo (§ 94). Con todo, con la transición del derecho abstracto a la moralidad, la cuestión pasa de la sanción externa para la constitución moral de la voluntad universal (§ 103). Finalmente, en el concepto de Estado de Hegel es la moralidad de los ciudadanos, que se hizo costumbre, la que mantiene el Estado unido y lo llena con espíritu ético; de forma que el poder de la disposición de ánimo cívico, que se hace hábito (§ 268 Adenda), sustituye a la autoridad del Estado. Con efecto, es irrefutable que los ciudadanos mantienen y consolidan el orden cívico con sus disposiciones de ánimo. Sin embargo, permanecen juntos la moralidad cívica y el poder exteriormente obligatorio del Estado. Hegel piensa un Estado ideal en el que la violencia no precisa imponerse por sí misma, en la medida en que el Estado vive de la disposición del espíritu ético de sus ciudadanos; o sea, una buena disposición de espíritu ético de los ciudadanos hace superflua la violencia del Estado. Eso depende de una buena formación o educación de los ciudadanos, pero ese ideal no se efectiviza porque el Estado no logra garantizar la resolución de las contradicciones de la sociedad civil burguesa.

Particularidades de la teoría del contrato de Hegel

Hegel divide los contratos en contratos *formales* y *reales*, es decir, en contratos de donación y contratos de cambio (§ 76).¹⁶ Los contratos de donación son deficitarios en comparación con los contratos de cambio, porque apenas esos últimos implican una transferencia recíproca de propiedad,

al paso que los contratos de donación son transferencias unilaterales de propiedad. Los contratos de donación incluyen el préstamo de cosas, préstamos sin interés y custodia gratuita (*depositum*). A los contratos de cambio pertenecen además del cambio los contratos de compra, alquiler, salario, servicio y trabajo, bien como el orden de mandato.

Hay también un tercer grupo: la “consolidación de un contrato (cautio) por embargo” (§ 80). Acá es dada una garantía a un contratante, que actúa, en primer lugar, contra la falla de la prestación contractual del otro contratante, en la forma de un crédito. En el derecho civil alemán, esos contratos se distinguen en dos contratos reales, como contratos obligatorios o contratos-promesa, de los contratos del derecho de las cosas (*dingrechtliche Verträge*).

La preferencia de Hegel por los contratos reales lo lleva a defender el *laesio enormis* (violación excesiva de contrato) como jurídicamente racional (§ 77). Una vez que es constitutivo del contrato real el que yo siga siendo propietario, así como que deje de ser propietario, según Hegel, debe ser preservada la equivalencia del valor de las cosas intercambiadas. Con su consideración, Hegel restringe una autonomía privada comprendida de modo puramente formal y litiga por una justicia contractual material.

Al mismo tiempo, con el recurso a esa determinación jurídico-romana y medieval, Hegel contradice su propio modelo contractual, que parte del acuerdo de dos voluntades. Mientras la doctrina del *laesio enormis*, con la cual las transacciones usurarias deberían ser impedidas, presupone una tercera instancia, la de la equivalencia del valor de los servicios, de modo que no solamente debe ser asegurado formalmente el acuerdo contractual, sino también la base de valor material del contrato. Por esa particularidad para Hegel apenas puede haber contratos de deuda limitados, así llamados contratos obligatorios, lo que se hizo obsoleto con la substitución de la usura por el crédito como medio del capital industrial y comercial.

La modernidad de la teoría del contrato de Hegel se muestra en el hecho de que, para él, la alternancia de la propiedad ocurre ya con el acuerdo contractual, por lo tanto, con la conclusión del contrato y no solo con el desempeño de la ejecución del contrato, que él conceptúa como mera alternancia de posesión (§ 78). Él confirma ese punto de vista recurriendo al instituto jurídico romano de la estipulación, en el cual la expresión contractual de la voluntad es hecha con una explicitación formal (§ 79). Con el principio de que la transferencia de propiedad no se da primeramente con la transferencia de posesión, Hegel sigue el Código Civil.

16. En su clasificación de los contratos, Hegel se orienta por la clasificación de Kant, en *Metafísica de las costumbres*. Ídem I § 31, AB 118s.

Con esa visión de la validez jurídica del contrato, Hegel se opone a la fundación del contrato en la “mera promesa” (§ 79 Obs.).¹⁷ Fundamenta su visión con una crítica a Fichte, para quién la obligatoriedad empieza con el comienzo de la ejecución del contrato por la otra parte hacia mí, porque nunca puede ser descartado que el otro no sea serio, por lo cual la obligatoriedad de la ejecución es más de naturaleza moral que de naturaleza jurídica (ídem).¹⁸ Según Hegel, la visión de Fichte presupone una desconfianza general y elimina de hecho la obligatoriedad jurídica del contrato, porque con una ejecución paso a paso “el elemento jurídico del contrato sería puesto en la mala infinitud, en el proceso al infinito” (§ 79 Obs.).

Por detrás de la crítica de Hegel a Fichte está su crítica al deber ser sin objetividad, que permanece en la interioridad moral. La transferencia de propiedad es un deber ser que aún no fue rescatado. Hegel, por el contrario, afirma que con la transferencia de propiedad en la formalización del contrato es fundamentada una obligatoriedad jurídica para la ejecución real. La transferencia de posesión está jurídicamente vinculada con la transferencia de propiedad y no es su inverso. En el derecho civil alemán, eso corresponde al principio de la abstracción, a la distinción entre negocio de la obligación y operación de venta (*Verfügungsgeschäft*).

Es interesante notar que, en su teoría del contrato, Hegel contradice su propio concepto de propiedad, según el cual la propiedad está relacionada con la posesión y con el uso de la cosa, de forma que podría esperarse que, para él, la propiedad se dé con la transferencia de posesión. Pero la visión teórica de contrato de Hegel se muestra, en ese punto, más moderna. La autoridad del Estado asegura que el derecho jurídico a la ejecución del contrato no se limita al mero deber ser (intención), sino más bien que es complementado por la ejecución efectiva del contrato, o sea, que los contratos pueden ser hechos efectivos en los tribunales, de acuerdo con procedimientos específicos.

Con su crítica de la fundación del contrato en la promesa y su recurso a la estipulación, Hegel rechaza la juridicidad de contratos informales, evidentemente por sus consecuencias incalculables, y, por lo tanto, por razones de seguridad jurídica (§ 79 N. TW 7, p. 164s.). Contrariamente a

17. Cf. Reinbach, A. “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, 1913, pp. 685-847.

18. Cf. Fichte, J. *Contribuciones para la corrección de las opiniones públicas sobre la Revolución Francesa*, 1793, en *Fichtes Werke*, Vol. VI. Immanuel Hermann Fichte (org). Berlin, 1971, p. 111.

la cultura jurídica practicada en la sociedad burguesa en desarrollo, Hegel defiende un formalismo jurídico romano. Carl Friedrich von Savigny analiza la estipulación, que en la Antigüedad era una norma jurídica estrictamente formalizada y que en Europa Central, desde la Edad Media, se transformó en un contrato informal y después se tornó accionable.¹⁹ El contrato sin forma y accionable también prevaleció en el Código Civil alemán desde 1891. La falta de forma, la libertad y la juridicidad del contrato también se tornaron una importante institución jurídica de la economía de mercado en desarrollo, en el *Código Napoleónico* (1804).²⁰

Consideraciones finales

Podemos concluir que en los conceptos de propiedad, de persona y de contrato queda demostrado que la voluntad constituida en la sociedad burguesa sigue un trayecto que es marcado por los principios del derecho abstracto. Hegel se vuelve en contra de las opiniones del sentido común que pretenden encontrar en los conceptos de persona, propiedad y contrato algo que sea útil para su bienestar inmediato. Al contrario, ser una persona no tiene ninguna implicación con las necesidades o los deseos particulares del sujeto, apenas con el hecho de que la voluntad, en su universalidad, es abstractamente válida para sí; la diferencia entre posesión y propiedad muestra que propiedad no es un medio de satisfacer necesidades, más bien es el derecho de disposición sobre las cosas que excluye a otros sujetos; el contrato no es un instrumento para producir beneficio mutuo o común y sí el medio para mantener la contradicción de la propiedad, cuando el otro es útil para mí, lanzando de esta forma un puente sobre la oposición de intereses.

Hegel considera esos conceptos del derecho abstracto como algo racional. Pero la afirmación de que una cosa es racional no puede implicar que esté sistemáticamente en una relación negativa con el beneficio de alguien. Esa afirmación contiene, a nuestro entender, por lo tanto, una falla teórica. La justificación de los conceptos de persona, propiedad y contrato como racionales ocurre a través de su derivación del concepto de la libre voluntad. Son presentados como realizaciones de la libre voluntad, y así,

19. Cf. Von Savigny, C. *El derecho de las obligaciones como parte del derecho romano contemporáneo*, Vol. 2. Berlin 1853, p. 240.

20. Cf. Hartung, G. *Vertrag II*, en Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (orgs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 14. Berlin 2001, p. 974.

corresponden a ella. Sin embargo, la transición de la libre voluntad a la persona, la propiedad y el contrato provee solamente la prueba contradictoria de que la libre voluntad se realiza en su limitación por el derecho. Tal contradicción tiene su fundamento en el hecho de que Hegel no analiza suficientemente esos conceptos jurídicos en su determinación como forma social. Ser una persona privada, ser un propietario y realizar contratos son determinaciones sociales de la voluntad y no pueden ser derivadas de la libre voluntad. Esa deficiencia en la derivación es particularmente evidente en la relación entre persona y propiedad. Porque la determinación del sujeto como persona *presupone* a la propiedad, o sea, el medio de la negación recíproca de la existencia de los sujetos: la derivación de la propiedad a partir de la persona es equivocada. No es la persona, sino la propiedad la primera categoría del derecho abstracto. Eso muestra que propiedad, persona y contrato no corresponden a la libre voluntad en sí y para sí, sino más bien a las relaciones sociales en las que la voluntad es activa. El núcleo racional de la derivación de Hegel de los conceptos del derecho abstracto de la libre voluntad es que ellos no son apenas fácticamente reconocidos por los sujetos de la sociedad burguesa, sino que son considerados dignos de reconocimiento porque corresponden a la libre voluntad de los sujetos de querer alcanzar el éxito, dentro de la sociedad burguesa.

La teoría hegeliana de los conceptos jurídicos de persona, propiedad y contrato como constitutivos del derecho moderno y estructurantes de la sociedad burguesa es una justificación jus-filosófica del sistema jurídico moderno. En la sociedad burguesa, la voluntad solo existe como propietario, persona y parte contratante. Con la ayuda de esos conceptos, la voluntad es silogizada con la sociedad burguesa, por el Estado. Sí, debe ser dicho: con la ayuda de esos conceptos, el Estado pone, en primer lugar, a la sociedad burguesa en acción, e inversamente, ella lo hace necesario como Estado moderno. Así, ya en el comienzo de *Filosofía del derecho*, se muestra que la sociedad burguesa se concreta por su formación jurídica y, por lo tanto, no podría haber existido sin el Estado. El Estado y la sociedad burguesa se presuponen recíprocamente, o sea, ambos pertenecen necesariamente uno al otro y solamente juntos forman un todo. Una de las elaboraciones más importantes de Hegel es que la sociedad burguesa no es un todo que se reproduce a sí mismo, sino que precisa del Estado para su funcionamiento. Con los conceptos del derecho, el Estado no solo pone la sociedad burguesa en acción; ella no tendría subsistencia sin la intervención del Estado.

Queremos concluir nuestro texto con una observación metodológica. En *Filosofía del derecho*, Hegel presenta el desarrollo conceptual del derecho y no el desarrollo histórico de la sociedad jurídica. Aplica el

mismo método que en su *Lógica*, en la que hace una lectura especulativa de las formas del ser y del pensar, en la medida en que el concepto "crea" las categorías lógicas. Así como defiende en la *Lógica* una metafísica del movimiento performativo del concepto, también en *Filosofía del derecho* sostiene una metafísica del desarrollo de la libre voluntad. Como en *Lógica* el concepto que es en sí y para sí es el principio del desarrollo lógico de las categorías del ser y del pensar, también en *Filosofía del derecho* la voluntad que es en sí y para sí libre es el principio de la derivación de las categorías jus-filosóficas del derecho abstracto, a través de la moralidad a la eticidad y el Estado. En *Lógica*, el concepto que es en sí, es el principio de las categorías del ser, el concepto que es para sí es el principio de las determinaciones de la reflexión de la esencia, y el concepto que es en sí y para sí es el principio de las categorías lógicas del concepto de la subjetividad pensante y de la objetividad mundial.²¹ En *Filosofía del derecho*, la voluntad que es en sí libre es el principio del derecho abstracto (persona, propiedad, contrato), la voluntad que es para sí libre es el principio de la moralidad, y la voluntad que es en sí y para sí libre es el principio de la eticidad y del Estado. Como Hegel en la *Lógica* hace del concepto la forma del pensar que averigua la identidad específica de la cosa, en un principio metafísico de la deducción de la lógica, también en la *Filosofía del derecho* transforma la libertad como forma universal de la voluntad, en una metafísica de la voluntad subyacente al sistema del derecho:

Cada escalón o etapa del desarrollo de la idea de libertad tiene su derecho propio, porque es el ser ahí de la libertad en una de sus determinaciones propias. Cuando se habla de la oposición de la moralidad, de la eticidad con relación al *derecho*, se entiende por derecho solamente el primero, el derecho formal de la personalidad abstracta. La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, cada uno es un derecho propio, porque cada una de esas figuras es una determinación y un ser ahí de la libertad (§ 30 Obs.).

A partir de la voluntad que es en sí y para sí libre en el § 27, según el cual el derecho "es, en principio, la voluntad libre que quiere la voluntad libre",²² Hegel hace la transición al derecho en el § 29, donde el "derecho"

21. Cf. Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016, pp. 62-67.

22. En el § 27 Hegel conceptualiza la voluntad libre con el título de "idea de la voluntad" como unidad del concepto y de la realidad de la voluntad, de voluntad libre en sí y de la voluntad libre para sí.

es el “ser ahí de la voluntad libre”. La voluntad libre, que tiene como objeto a la propia voluntad libre, es la instancia que da a la voluntad libre la *licencia* de su ser ahí. Racionalmente considerada, esa instancia es el Estado moderno, que garantiza a la voluntad libre la esfera del derecho o las esferas diversas del derecho, dentro de las cuales a la voluntad libre le es permitido querer. Hegel, sin embargo, comprende ese estado de cosas de tal forma que transforma a la voluntad libre, que es en sí y para sí libre, en un principio metafísico de la derivación de las formas del derecho, del cual el Estado emerge apenas en el final, como resultado. La transición de la voluntad al derecho no resulta del concepto de voluntad, sino que presupone las relaciones sociales en las cuales la voluntad está constantemente en peligro de ser negada, o sea, depende de una instancia que le da permiso para querer.

Resumiendo, la voluntad moderna constituida por el derecho no es comprendida por Hegel como un producto de la organización histórico-económica de ciertas relaciones sociales por el Estado. Al contrario, es como si la voluntad libre se diera a sí —en las varias instituciones jurídicas, en las relaciones morales y ético-estatales— un ser que correspondiera a su concepto y fuera, por lo tanto, racional. La verdad es que la voluntad moderna es constituida por el derecho abstracto, por las relaciones morales y por las instituciones ético-estatales, que Hegel también menciona. De hecho, lo que ocurre en *Filosofía del derecho* es la realización de una unidad contradictoria de la explicación científica de los conceptos jurídicos, morales y ético-estatales que forman la voluntad y su respectiva legitimación como si fuesen racionales, porque todos son presentados como productos derivados de la voluntad que es en sí y para sí libre.

En otras palabras, el déficit de Hegel en *Filosofía del derecho*, en general, es que los conceptos jurídicos corresponden a la voluntad abstracta: la propiedad y la persona tornan a la voluntad, una voluntad abstracta. Hegel afirma que los conceptos jurídicos son productos de la voluntad libre que es en sí y para sí. Lo mismo se repite hoy, cuando se afirma que el Estado y la sociedad corresponden a la esencia del ser humano, como si ellos fuesen una emanación de su esencia. Así lo hace también Hegel, en su descripción jus-filosófica: es decir, el sistema jurídico del Estado moderno es producto del desarrollo de la voluntad libre, en el sentido metafísico especulativo. La verdad es que la voluntad moderna es constituida por el derecho abstracto y por las relaciones morales y las instituciones ético-estatales, o sea, la propiedad y la persona constituyen la determinación social de la voluntad moderna. La presentación legitimadora de Hegel confirma que la persona y la propiedad son productos de la voluntad que es en sí y para sí libre.

Referencias

- Bavaresco, Agemir. “O silogismo da propriedade hegeliana e o individualismo possessivo de C.B. Macpherson”, en *Filosofia Unisinos*, 12(1), jan/apr 2011, pp. 70-86.
- Eichenseer, Georg. *Die Auseinandersetzung mit dem Privateigentum im Werk des jungen Hegel. Privateigentum als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis in der politischen Philosophie des jungen Hegel in den Jahren 1793-1805*. Gießen: Focus, 1989.
- Fichte, Johann Gottlieb. “*Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*” (1793), en Immanuel Hermann Fichte (Org.), *Fichtes Werke*, Vol. 6. Berlin: De Gruyter, 1971.
- Hartung, Gerald. “Vertrag II”, en Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (Orgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 14. Basel: Schwabe, 2001, pp. 965-975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- . “Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse”, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (Orgs.), *Theorie-Werkausgabe*, Vol. 7. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- . *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. São Paulo: Loyola; São Leonardo: Unisinos, 2010.
- Hösle, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Vol. 2. Hamburg: Meiner, 1988.
- . *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 1997.
- Hüning, Dieter. “Die ‘Härte des abstracten Rechts’”, en Dieter Hüning, Gideon Stiening y Ulrich Vogel (Orgs.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65 Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag, 2002, pp. 255-262.
- Iber, Christian. “Person, Eigentum und Vertrag – der Wille auf dem Rechtsweg in die bürgerliche Gesellschaft”, en Agemir Bavaresco, Henrique Assai y Jozivan Guedes (Orgs.), *Ensaio de Filosofia Social e Política: Esfera Pública, Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, pp. 66-86.
- Ilting, Karl Heinz. “Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit”, en Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (Orgs.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 225-254.
- Kant, Immanuel. “Metaphysik der Sitten”, en Wilhelm Weischedel (Org.), *Werke in zwölf Bänden*, Vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

- Quante, Michael. "Die Persönlichkeit des Willens' als Prinzip des abstrakten Rechts", en Ludwig Siep (ed.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vol. 9. Berlin: Akademie-Verlag, 1997, pp. 73-94.
- Reinbach, Adolf. "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913, pp. 685-847.
- Savigny Von, Carl Friedrich. *Das Obligationsrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts*, Vol. 2. Berlin: Veit, 1853.
- Schaefer, Márcio Egídio. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx Theorie und Kritik des Staates*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.
- Schick, Friederike. "Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", en Mirko Wischke y Andrzej Przylebski (Orgs.), *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 65-81.
- Schildbach, Ina. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*. Bielefeld: Transcritp Verlag, 2018.
- Seelmann, Kurt. "Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?", en Brigitte Hilmer, Georg Lohmann y Tilo Wesche (Orgs.), *Anfang und Grenzen des Sinns*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, pp. 250-263.
- Theunissen, Michael. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (Orgs.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 317-381.

SOBRE LA MORALIDAD

LA DIMENSIÓN MORAL EN *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

MIGUEL ÁNGEL ROSSI*

Introducción

La propuesta del presente capítulo se orienta hacia una profundización de los párrafos que consideramos más relevantes en relación con la moralidad, en *Filosofía del derecho* de Hegel. Al respecto, es importante considerar que de todo el libro *Filosofía del derecho*, el apartado correspondiente a la moralidad es el tópico al que menos se le ha prestado atención, fundamentalmente porque muchas veces se lo ha referenciado como una mera mediación para llegar al terreno de la eticidad. Si bien es cierto que para Hegel la moralidad, para salir de su unilateralidad, deberá ser superada por la eticidad, no es menos cierto que muchas veces se ha perdido de vista la importancia que entraña preguntarse por la transformación de la moralidad. De lo que se trata es de recuperar o enfatizar los aspectos luminosos de la moralidad. Por ende, uno de los objetivos de este capítulo será intentar mostrar que solo la reflexión analítica del sujeto moral podrá evidenciar en qué medida las instituciones vigentes cumplen con la cristalización de la esfera de la libertad. Pero justamente no se trata de poner el acento en la contraposición entre el individuo y su defensa de lo privado, en detrimento del Estado como la esfera del universal concreto, sino del individuo que sabe y quiere formar parte de ese

* Universidad de Buenos Aires. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Conicet.

universal y justamente por ello puede advertir distintos tipos de Estados e instituciones. De ahí que también sostenemos que Hegel está lejos de pretender el retorno a una eticidad inmediata, como la que él percibe en el mundo griego, y, en tal sentido, creemos que no hay eticidad posible sin moralidad. Una moralidad que, para decirlo en código de la tradición política, juega del lado de la tradición republicana en su espíritu (y no en su ingeniería institucional), en tanto se trata de exaltar el criterio comunitario y la apuesta por el bien común. Una moralidad que no puede incluirse en la tradición liberal, aunque no por ello se borran en *Filosofía del derecho* aspectos que también pueden ser juzgados como liberales como, por caso, la participación en el patrimonio universal.

Transición del derecho abstracto a la moralidad

Previo al desarrollo de la segunda parte de *Filosofía del derecho*, allí donde Hegel refiere al tránsito del derecho abstracto a la moralidad, se puede leer la siguiente afirmación: "... en el derecho abstracto la voluntad solo es como su personalidad, si bien en adelante la tiene como su objeto propio, la subjetividad de la libertad, que es para sí infinita, constituye el principio del punto de vista moral" (§ 104).

Tal como afirman Iber y Bavaresco —en esta compilación—, la particularidad de la voluntad no está considerada en el concepto de persona, ya que no se toman en consideración ni los intereses ni las intenciones de los individuos, sino su constitución jurídica en relación consigo mismos y para con los otros. En consecuencia, se trata de reconocer que tanto yo como el otro somos personas debido a nuestra condición de sujetos de derecho. Lo interesante de ello es que, para Hegel, el derecho supone una exterioridad, pues la persona como forma primera de la voluntad, realiza su libertad en relación con la naturaleza (cosas, objetos) tanto en la forma de posesión como de propiedad.¹

1. "El individuo alcanza la libertad haciéndose capaz de derecho como 'persona' y con el derecho de 'poner su voluntad sobre toda cosa' como 'posesión que es propiedad', se relaciona con otros como personas a través de cosas. Pero mientras pertenece a la persona en sentido jurídico que todo lo que se refiere a la 'particularidad individual' quede excluido de ella como 'indiferente', con el kantiano punto de vista de la moralidad se hace valer que la persona —que en el derecho tiene la esfera externa de la libertad— sea en sí y para sí la personalidad en su subjetividad interior y que así la libertad puesta con el derecho sea 'libertad de la voluntad

Pero caeríamos en un grave error si pensásemos que según Hegel esta exterioridad se desvaloriza en función de una interioridad. En verdad, la dialéctica de la libertad vincula el derecho a la subjetividad con la acción del individuo. Ello constituye un progreso evidente puesto que interioridad y exterioridad se articulan. De hecho, la interioridad del individuo depende de la internalización de la exterioridad que la precede.²

Regresando a § 104 es importante poner énfasis en ese "adelante" que remite al tránsito del derecho abstracto a la moralidad en tanto la voluntad se torna objeto para sí y, en tal sentido, deviene fundamentalmente subjetividad; subjetividad que es para sí infinita y asume el punto de vista de la moralidad. Vale decir, la autorreflexión del sujeto que encuentra en Kant a su mayor exponente.

En vistas de comprender los distintos pasos de la subjetividad hasta arribar a una subjetividad radicalizada, resulta necesario partir del propio supuesto hegeliano que consiste en sostener que ha sido el cristianismo su portador.³ Hegel no vacila en afirmar que en la Grecia clásica hubo

subjetiva' (§ 106)". Ritter, J. "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana". Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho en Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 144.

2. Incluso podría decirse que Hegel adelanta a Sigmund Freud en lo que respecta a buscar la génesis de la conciencia moral como resultado de la internalización de mandatos culturales, pues es sabido que para Freud el superyó se genera a partir de la internalización de los mandatos culturales en sentido laxo (moral, costumbres, hábitos, etcétera).

3. Al respecto, la hermenéutica hegeliana de situar al cristianismo como el portador del principio de subjetividad ya está presente en el escrito de juventud intitulado *El espíritu del cristianismo y su destino*, pues en el mismo aparece la figura del amor como principio de subjetividad. Desde nuestra óptica, en esa genealogía vinculada a la subjetividad no pueden dejar de mencionarse a Agustín de Hipona, Abelardo y, como veremos, Lutero. En este sentido, en *Las confesiones*, Agustín de Hipona muestra la emergencia de un nuevo tipo de sujeto anclado en la intimidad y en fuga hacia la trascendencia, con la cual pierde sentido la fuerte esfera pública que caracterizaba al mundo antiguo y que era legitimada por una religión civil, hecho que implicaba que para un griego o un romano no había nada más importante que la *polis* o la república. Abelardo, autor del siglo XII, quiebra el orden medieval de la patrística al sostener que el pecado se fundamenta en relación con el consenso de la voluntad con su propio deseo, y no en referencia a una axiología exterior a la voluntad. Esta es la razón por la cual José Luis Romero, en su texto *Estudio de la mentalidad burguesa* (Buenos Aires: Alianza, 1999), sostiene que fue Abelardo quien captó por primera vez la emergencia del sujeto burgués; acotación muy certera si tenemos en cuenta que dicho pensador inicia lo que puede denominarse

eticidad, si bien se trató de una eticidad inmediata relacionada con las costumbres, pero no moralidad. Incluso, Hegel no duda en referir a Platón⁴ al sostener que el filósofo ateniense quiso detener la irrupción del principio individual, pero se valió de medidas autoritarias, sin advertir que la irrupción del principio individual o subjetivo es un componente del propio despliegue dialéctico. Más aún, Hegel es categórico al sostener que el principio de subjetividad tiene su razón de ser; por lo cual lejos está de pretender retornar a un modelo fijado en el pasado. En este sentido, *Filosofía del derecho* puede comprenderse como una apuesta por la armonía, por la reconciliación entre lo particular y lo universal, términos estos más que importantes en Hegel, ya que solo desde esta reconciliación es dable arribar a lo que dialécticamente denomina universal concreto o singular.⁵ Dialéctica, entonces, que supone un primer momento, el del universal abstracto, en el que cabe la esfera de la *polis*; un segundo momento, negación del primero, llamado particular, coincidente con la figura de la sociedad civil, terreno en el que hay que pensar la moralidad y, por último, un tercer momento, que supone el advenimiento de la eticidad,

una ética de la intencionalidad. De ahí que sostenga que el pecado reside en la intención y que el acto no agrega nada, afirmación que podemos vincular con el lugar que le da Hegel a la intención como el corazón de la acción. En el caso de Lutero, es sabida la importancia que Hegel le asigna a la Reforma protestante como acontecimiento moderno y a la relevancia de la vinculación con lo absoluto que se hace inmanente. Vale decir, la importancia que le otorga a una espiritualidad que se hace inmanente y no se sitúa en necesidad de ninguna certeza sensible, porque está centrada en la esfera de la conciencia.

4. "Platón no supo oponer al individualismo disolvente más que una eticidad justa pero autoritaria, sin ver que la unidad no se impone con la fuerza. La superación especulativa de la disgregación consiste, en cambio, en que el espíritu, sujeto de la historia, desarrolle en su seno y hasta sus extremas consecuencias la escisión, para que esta se revierta dialécticamente en unidad recompuesta y la diferencia sea absorbida (eliminada-conservada) en la omnicomprensividad del espíritu mismo". Dotti, J. E. *Dialéctica y derecho*. Buenos Aires: Hachette, 1983, p. 128.

5. "Ahora bien, reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. *Versöhnung* no es *Entsagung* (resignación). No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido 'aparecerá justificado ante el pensamiento libre'". Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, p. 406.

propia del Estado hegeliano, denominado universal concreto o singular, esto es, reconciliación y superación de los momentos anteriores.⁶

Desde esta óptica, la moralidad puede interpretarse como una instancia intermedia entre el derecho abstracto y la eticidad pero, así como el derecho es la norma de la moralidad, la moral debe considerarse como un momento necesario de la eticidad; momento que se conserva en el Estado pero que necesariamente tiene que ser superada⁷ por la eticidad como auténtica instancia intersubjetiva.

Ahondemos, ahora sí, en la segunda parte de *Filosofía del derecho* referida a la moralidad.

Si tomamos el § 105, tenemos que Hegel apela a lo ya expresado en el § 104 agregando, de todos modos, un plus significativo en lo que atañe al pasaje del derecho abstracto a la moralidad, pues es también el pasaje de la noción de persona a la noción de sujeto lo que aparece puesto en juego. Así, en § 106, caracteriza con mayor precisión la relevancia de la Moralidad en el camino hacia la libertad:

Dado que la subjetividad es ahora la determinación del concepto, pero se diferencia de él como tal, de la voluntad existente en sí, es decir, dado que la voluntad del sujeto en cuanto voluntad del individuo existente por sí al mismo tiempo *es* (todavía tiene en sí la inmediatez), la subjetividad constituye la *existencia* del concepto. Se ha determinado así un plano más elevado para la libertad; el lado de la *existencia* de la idea, su momento real, es ahora la *subjetividad* de la voluntad. Sólo

6. "En la observación al párr. 147 Hegel menciona cuatro grados de la relación ética a la 'sustancia' de las costumbres, usos, hábitos, instituciones y leyes: el primero es formado por el sentimiento de sí mismo del sujeto en la sustancia como un 'elemento indiferenciador' de él; el segundo 'fe y confianza', que ya no es 'identidad', sino 'relación'; 'reflexión' e 'intelección por motivos' forman el tercero; el cuarto, 'conocimiento adecuado'. Estos cuatro grados, el tercero de los cuales corresponde a la Moralidad (cfr. *VorL* 4.406), deben ser recorridos por la Eticidad, y el segundo hasta el cuarto deben mantenerse en la Eticidad consumada como algo permanente". Siep, L. "¿Qué significa superación de la Moralidad en Eticidad en la Filosofía del Derecho de Hegel? *Estudios sobre la Filosofía del derecho en Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 184.

7. "Cuando se atribuye a la filosofía de Hegel desconsideración del individuo, divinización del Estado, ello se debe en último término a que superar no es comprendido como 'conservar' y así el Estado, por estar al final, aparece como negación y eliminación del comienzo". Ritter, J., *op. cit.*, p. 146.

en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existente en sí (§ 106).

Al respecto, Amengual puntualiza al menos tres afirmaciones de capital importancia.⁸ La primera advierte que la Moralidad es el derecho de la voluntad subjetiva, poniendo énfasis en la categoría de derecho. La segunda, que el concepto de libertad empieza a hacerse real en el individuo como sujeto moral, acentuando el término real, y la tercera, que la voluntad libre no sólo tiene su existencia en la subjetividad, sino que además esta es su autodeterminación. Desde esta perspectiva, nosotros entendemos que dicha noción de autodeterminación con respecto al plano moral es fundamental para Hegel, incluso reivindicando en este aspecto particular al propio Kant, en tanto el ser humano no estaría determinado por la causalidad natural (de ahí la posibilidad de la moral). Si bien para Kant también estamos inscriptos en el mundo fenoménico de las determinaciones, caracteriza a lo humano como habitante de los dos reinos –el sensible y el inteligible–, escisión que Hegel no vacilará en criticar.

En el § 107, Hegel vuelve a retomar lo que ya había definido en el § 105 con relación al punto de vista moral retomando, asimismo, el contenido de § 104. Vayamos al directamente a la cita hegeliana:

La autodeterminación de la voluntad es al mismo tiempo un momento de su concepto, y la subjetividad no constituye solamente el lado de su existencia, sino que es su determinación propia (§ 104). La voluntad libre por sí determinada como voluntad subjetiva es, en primer lugar, concepto, que, para ser *idea*, necesita una *existencia*. La figura del derecho moral es, por lo tanto, el *derecho* de la voluntad subjetiva. Según

este derecho, la voluntad es y reconoce solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo.

En este párrafo, Hegel delimita muy bien el plano del concepto del plano de la Idea.⁹ Vale decir, que el concepto solo se hace idea cuando la libertad se realiza, y se realiza, como ya explicitamos, en los términos del derecho a la subjetividad, si bien no se trata de la libertad en su plenitud, propia de la eticidad, pero no por ello carece de existencia histórica y acción propia, razón por la cual Hegel puntualiza que la voluntad, en tanto voluntad subjetiva como momento existente, reconoce solo lo que es suyo. De ahí que posteriormente el filósofo se concentre, incluso retomando la ética y la moral en términos tradicionales en lo que hace a su objeto de estudio,¹⁰ el plano de la acción humana. Nada más claro que el § 113 para justificar lo antedicho:

La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva o moral* es la *acción*. La acción contiene las determinaciones señaladas de: α) ser sabida como mía en su exterioridad, β) tener una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser y γ) estar referida a la voluntad de los demás.

El designio y la culpa

En el § 115, Hegel muestra cómo la finitud de la voluntad subjetiva requiere, para su propio actuar, de una materialidad u objeto dado, una

9. Sobre este punto nos parece clarificador el comentario de Cordua al § 27: “El concepto abstracto de voluntad es aquel que la define como voluntad libre que quiere a la voluntad libre. La idea de voluntad libre, en cambio, posee un contenido racional que incluye al mundo histórico en el que la libertad ya no es solo posible, sino que existe de hecho”. Cordua, C. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Bogotá: Temis, 1992, p. 26.

10. En un sentido laxo, tanto la ética como la moral se vinculan a la idea de costumbres. Otras tantas veces se ha dicho que la ética es la disciplina filosófica que estudia la moral. En el caso de Hegel, la moral alude al individuo y la ética a la intersubjetividad. Pero lo cierto es que ha sido Aristóteles el que al consolidar una *episteme* práctica, en la que incluye a la ética y a la política, ha puesto el acento que su objeto de estudios son las acciones humanas. De ahí que el Estagirita muestre que lo único que dependen de nosotros son las acciones y, vinculado a ello, haya desarrollado una teoría de la acción deliberativa de gran importancia para la política con fuertes resonancias hasta el presente.

8. “El paso de la persona al sujeto (titulares del derecho abstracto y de la moralidad, respectivamente), consiste fundamentalmente en la interiorización del derecho: este de externo se convierte en interno. El derecho ya no es lo que configura la persona dándole existencia externa como un punto de imputación del sistema jurídico mismo, sino que ahora es la voluntad misma la que quiere el derecho o la ley universal, se lo hace propio: volición de la voluntad subjetiva particular (Cfr. *FD* 103-104). Gracias a este enraizamiento en el sujeto el concepto de libertad o voluntad libre tiene existencia: la voluntad del sujeto es singular, y por ello en el concepto obtiene su momento real”. Amengual, G. “La moralidad como autodeterminación según Hegel”. *Mayurca*, Vol. 22, N° 2, 1989, p. 670. Al respecto, véase también: Amengual, G. *La moral como derecho*. Madrid: Trotta, 2001.

exterioridad, por ejemplo, una determinada situación que es extrínseca a la propia voluntad. La acción, que “no salta en el vacío”,¹¹ implica un cambio en ese estado de situación, y es justamente por ese cambio, por mínimo que sea, parafraseando a Hegel, que la voluntad se hace culpable o responsable en función del predicado abstracto mío (vale decir, de mi propia acción) que provoca dicha mutación.

En la observación al § 115 esto se aclara aún más al mostrarse la operación del entendimiento formal en su intento de explicar la Revolución Francesa, que es el ejemplo específico que brinda el propio Hegel. La situación que se produce como realidad exterior concreta, (la Revolución Francesa) engloba “en sí una cantidad de circunstancias imposibles de determinar”. El entendimiento formal de esa innumerable cantidad de circunstancias, selecciona una causa o fundamento de tales circunstancias, un aspecto particular que al separarse o abstraerse de una totalidad rica en variables y circunstancias, deviene abstracto. De ahí la referencia “al predicado abstracto mío”.

Al respecto, traigamos a colación que en la *Crítica de la razón pura* Kant diferencia la noción de entendimiento de la noción de razón, para definir al primero como la facultad de lo condicionado, de lo finito, y definir a la segunda (la razón) como la facultad de lo incondicionado. De ahí que solo la razón pueda postular las célebres ideas regulativas vinculadas a los objetos clásicos de la metafísica, que se pueden pensar (más aún, es importante que se puedan pensar), pero jamás conocer.¹² Así, si por un lado Hegel destaca el rol del entendimiento en su agudeza analítica, por el otro lado muestra cómo aquel congela y escinde la realidad, produciendo una universalidad o legalidad que no puede escapar al imperio del formalismo.

En el § 117, Hegel enfatiza la relevancia de la noción de propósito como el criterio para reconocer la autoría de la acción propia, y de ahí la

11. Frase acuñada en la tradición republicana para querer acentuar que la praxis es fundamentalmente ejercicio, acción, que siempre supone una materialidad, y que no puede mentarse como una esencia carente de ejercicio.

12. “Aunque debamos decir de los conceptos trascendentales de la razón: *son solo ideas*, no por eso habremos de considerarlos superfluos ni nulos. Pues, aunque ningún objeto pueda ser determinado por ellos, ellos pueden servirle al entendimiento, en el fundamento, y sin ser notados, como canon de su uso ensanchado y coherente; con lo cual él no conoce, ciegamente, ningún objeto más de lo que conocería según sus (propios) conceptos, pero es mejor dirigido, y es llevado más lejos, en ese conocimiento”. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2014, p. 406.

posibilidad de imputación o la responsabilidad ante nuestra acción. Dicho criterio se vincula fuertemente con el derecho al saber, en tanto la acción propia no solo debe ser querida, sino también sabida. En tal sentido, el filósofo aduce que solo podemos ser responsables de aquello que se inscribe enteramente en nuestro propósito. Sin embargo, la paradoja de la acción se hace sentir, en tanto que la propia finitud de la voluntad posee una representación limitada, que puede diferir e incluso ser pobre, por no haber visto aspectos o variables que la propia exterioridad situacional supone. Y es justamente por ello que la voluntad finita genera una doble dimensión, por la cual algo es juzgado como mera contingencia y algo es juzgado como necesidad. En resumen, Hegel trata de mostrar, una vez más, que toda la realidad es reducida o acotada al propósito de la voluntad (otra forma de nombrar la subjetividad radicalizada). Por esa razón, en el agregado, se hace mención a que “la finitud, por el contrario, tiene en sí el límite rígido”. Límite que establecerá la escisión que me enfrenta a otro que es solo contingente o “solo exteriormente necesario”.¹³

Así, si el entendimiento, en su escisión entre lo contingente y lo necesario, quiere salir de esta dicotomía en la que está implicado deberá, entonces, sumergirse en las aguas bautismales para renacer en razón¹⁴. Al respecto, no deja de ser sugerente percibir que en el mismo párrafo Hegel ya introduce una crítica a la moralidad (su unilateralidad), pues asumir esa racionalidad nos inscribe de lleno en el terreno de la eticidad.

13. Justamente la salida aparente de la finitud por el entendimiento es generar una mala infinitud, en tanto siempre genera un universal abstracto que solo se remite al terreno de lo particular. Un ejemplo de ello, para traducirlo en términos políticos, tiene que ver con el Estado mentado por el contractualismo, cuyas leyes se refieren a consagrar los intereses particulares. De ahí la necesidad de la eticidad como primado del universal concreto.

14. “Estamos en el meollo del problema. Hegel lo plantea brevemente e indica la dirección de la solución con la metáfora del bautismo. Mediante este rito se obtiene un segundo nacimiento. El entendimiento –*Verstand*– debe someterse a la inmersión bautismal para renacer como razón –*Vernunft*–. El entendimiento capta la escisión y con ella las contradicciones. Es lo que le pasa a Kant que no puede salir racionalmente de las contradicciones de la analítica trascendental si no es a través de los postulados de la razón práctica. El entendimiento debe morir en las aguas bautismales para renacer a la vida de la razón. Solo con este renacimiento será capaz de captar el verdadero principio especulativo, la unidad del sujeto y el objeto, pero no como una unidad abstracta, ahistórica, sino como la totalidad viviente que incorpora la escisión como un momento de la misma”. Dri, R. *Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: *Utopías del Sur*, 1991, p. 80.

Por eso, el entendimiento debe renacer en razón sin perder su agudeza analítica, pero superando el congelamiento u absolutización de las posibles escisiones. Vale decir, pasar de una lógica formal basada en el principio de no contradicción a una lógica especulativa, cuyo motor es el principio de contradicción como movimiento dialéctico.

Por otro lado, la referencia que se hace en el agregado a la figura de Edipo, nos parece interesante en un doble aspecto. En primer lugar, porque Edipo no sabía que estaba matando al padre, por tanto, no se cumple el requisito del saber. En segundo lugar, Hegel está muy atento al horizonte de sentido de cada momento histórico, y en el contexto de Edipo, no existía el primado de la voluntad subjetiva como criterio axiomático de las acciones. Sin embargo, tal vez podría postularse aquí una relación a cierta dimensión trágica de la acción en función de que todo derecho al saber solo puede comprenderse, en parte, como un no-saber. De ahí la noción de ironía, lo que diferencia a una tragedia de una desgracia, fundamentalmente porque la primera exalta una acción en la que se quiere evitar algo y es justamente ese algo que la acción suscita lo que termina irrumpiendo. Para decirlo en clave maquiaveliana, mi propia acción puede despertar consecuencias que van más allá de mi propósito o intenciones. Así se entiende la referencia a la fortuna. Así también puede entenderse la encrucijada de célebres personajes históricos, cuyo accionar precipitó acontecimientos que fueron mucho más allá de sus intenciones. Para sostener esto basta mencionar a Lutero, figura relevante para Hegel. Hecho que quedará consolidado definitivamente en el § 118.

Precisamente en tal parágrafo, se demarca muy bien la doble dimensión del propósito de la acción, ya sea como el motor o el alma de la acción misma, ya sea cuando el propósito se inscribe en un mundo exterior sujeto a la necesidad. En los propios términos del autor alemán: “expone [la acción] a su propósito a los poderes que dominan ese medio externo. El propósito corre allí otra suerte que la prevista por el agente y se siguen de él consecuencias que fueron ajenas a la previsión”.

Asimismo, en la observación, Hegel vuelve a poner el acento en la acción del entendimiento abstracto como el principio que enseña tanto a despreciar las consecuencias de la acción como a juzgarlas por su éxito o fracaso. En este aspecto aparece una contradicción muy interesante propia de la lógica de la finitud, de la voluntad subjetiva que consiste en la imposibilidad de determinar cuándo las consecuencias son necesarias o contingentes, fundamentalmente “porque la necesidad interna aparece en lo finito como necesidad externa, como relación entre sí de cosas singulares que, independientes e indiferentes unas respecto de otras, coinciden

exteriormente”. Razón por la cual Hegel concluirá que “actuar quiere decir entregarse a esta ley”.

Para comprender dicha afirmación, el filósofo vuelve a tomar como referencia la autoconciencia heroica tal como aparece en las tragedias antiguas, justamente para exaltar la contraposición con la conciencia moderna, situada en el primado de la subjetividad. Por ende, caracterizará a la conciencia trágica antigua como carente de toda subjetividad reflexiva, pues aquella no ha logrado diferenciar entre hecho y acción, interioridad y exterioridad, contingencia y necesidad, razón por la cual la conciencia heroica asume la responsabilidad por el alcance total del hecho.¹⁵

En el agregado, se refleja muy bien el tránsito del propósito a la intención: “consiste en que no solo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella. Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi intención”. Así, Hegel conjuga categóricamente la noción de singularidad y universalidad, especialmente al mostrar que en lo particular anuda ya lo universal. Sin embargo, habría que diferenciar este singular que se referencia como particular del singular propio de la eticidad que es referenciado como universal concreto. De todas formas, no es menor que lo universal pueda aparecer como concepto.¹⁶

15. Una conciencia moderna que se caracteriza por situarse en un fuero interno al cual hay que diferenciar del fuero externo. Tal distinción es lo que llevará a pensar la diferenciación entre intención y conducta. Por ende, Kant es un gran referente de tal distinción, especialmente al argumentar que la moral tiene que ver con intenciones y el derecho con la legislación de las conductas. De ahí que el filósofo sostenga que se puede obrar conforme al derecho por finalidades patológicas, como puede ser el miedo al castigo, independientemente de las intenciones. Asimismo, es interesante observar que paralelamente al surgimiento del Estado moderno, del Estado absolutista, emerge también esta idea de foro íntimo, como conciencia individual, cuestión que ya se puede rastrear en Lutero y Moro.

16. Desde esta perspectiva es relevante considerar cómo el movimiento dialéctico, en su modalidad de “astucia de la razón”, se las arregla para que vaya emergiendo el terreno de lo universal, si bien fallido. Por ende, el sistema de necesidades descrito por Hegel también presupone un universal, aunque más no sea por el hecho de la interdependencia que supone una articulación de los individuos desde el vínculo medio-fin, en tanto el otro como yo nos necesitamos para satisfacer nuestras necesidades, pues a riesgo de caer en un anacronismo, se configura la universalidad del mercado. En lo que atañe específicamente al sistema de necesidades vinculado con la moralidad, una vez más es relevante la acotación de Siep: “El sistema de las necesidades es la esfera en la cual pueden desplegarse los ‘planes de autorrealización particulares’ de los individuos y en la cual surge una recíproca dependencia de los individuos unos de otros, de la sociedad con división de

La intención y el bienestar

En el § 119, el filósofo alemán puntualiza que la verdad de lo singular es lo universal. Dicha afirmación le permitirá poner de relieve que el propósito de la acción, que se despliega en la exterioridad, contiene “no solo la singularidad de la acción, sino esencialmente el lado universal: la intención”.

En la observación a tal párrafo, Hegel enuncia el doble aspecto de la intención: “por una parte posee la forma de la universalidad y por la otra mienta la extracción de un lado particular de la cosa concreta”. Es decir, se aísla y toma como determinante un aspecto singular de la acción y aquel es “afirmado como su esencia subjetiva”. Justamente porque la acción supone una exterioridad con consecuencias que pueden no pertenecerme, es que existe la posibilidad de una interioridad identificada con la intención como el corazón de la acción.

Por otro lado, es muy sugerente la distinción que allí se exhibe entre parte y organismo¹⁷ en vistas de mostrar que el acto particular por el que un fósforo prende una maderita, en ese mismo acto está comprometida una cierta totalidad, por ejemplo, el incendio de un bosque o gran parte de él. En el caso de la vida humana,¹⁸ la conexión entre lo particular y lo universal¹⁹ es todavía más fuerte y visible, pues en la noción misma de

trabajo, del mercado, etcétera, que otorga contenido y realidad a la vaga imagen de la moralidad del ‘bien de todos’: la promoción de bienestar privado eleva la posibilidad de la ‘satisfacción de las necesidades de todos los demás’ (párr. 199)” Siep, L., *op. cit.*, p. 186.

17. Que incluso nos recuerda el pasaje de *Crítica de la razón pura*, en la que impera la noción de sistema, a la *Crítica del juicio*, como apertura a la noción de organismo. Al respecto, tengamos en cuenta que la noción de teleología, propia de la *Crítica del juicio*, será fundamental para la visión hegeliana.

18. La problemática de la vida humana y su relación con el derecho y la figura del criminal ha sido un tópico que acompañó a Hegel desde su juventud. Nuevamente la referencia a *El espíritu del cristianismo y su destino* da cuenta de ello. Por otro lado, en *Filosofía del derecho* aparece la noción de vida en su sentido más biológico, como la base y el sustrato en los que tienen que encarnarse los derechos, pero también que trasciende a lo biológico, para caracterizar a lo humano. Concretamente, el arriesgar la vida en pos del reconocimiento. Es decir, “la dialéctica del Señor y Siervo, propia de la *Fenomenología del Espíritu*, presente en su sentido en *Filosofía del derecho*.”

19. Desde esta perspectiva es interesante observar cómo Hegel traduce la relación entre la parte y el todo mentada en el organismo viviente a la misma dinámica social.

órgano conviven ambas. De ahí que atentar contra una parte, un organismo vital, es al mismo tiempo atentar contra la vida como totalidad; precisamente por ello el cuerpo humano no puede entenderse meramente como la sumatoria de las partes.

En este sentido no debemos de perder de vista todo el esfuerzo hegeliano en lo que atañe a la fuerza de un pensamiento especulativo, que nunca renuncia a mostrar el juego entre lo particular y lo universal. Por otro lado, tampoco debemos olvidar la importancia del derecho en relación a la moralidad, no por azar Hegel connota a la moral como derecho de la voluntad subjetiva, para diferenciarla del derecho abstracto.

En el § 120, Hegel distingue la dimensión subjetiva de la acción (intención) de la dimensión objetiva. Esto nos trae a colación la formulación del imperativo categórico kantiano, tópico que trabajaremos en páginas posteriores, en lo que atañe a entender una máxima como el principio subjetivo de la acción y un querer que aspira a transmutar la subjetividad de la máxima por la objetividad de la ley. Asimismo, no es un dato menor que el filósofo vincule el derecho de la intención con el saber del agente y en el caso de la objetividad al saber se le agregue el querer. Por ende, la implicancia de tal connotación resalta que no se puede privar al agente de “su honra de ser pensante y una voluntad” por la que puede ser considerado responsable o culpable por sus acciones. De ahí que ser privado de su castigo iría en detrimento de la dignidad humana (claro que a excepción de los niños y los alienados a quienes no puede imputársele responsabilidad, dependiendo obviamente del grado de conciencia).

En el § 121, Hegel pone de relieve la noción de satisfacción que solo puede entenderse en referencia a la acción particular del sujeto. Es decir, “el derecho del sujeto de encontrar su satisfacción en la acción”. En el agregado, se toma como referencia el homicidio o el incendio como

Así se entiende que la corporación, figura clave de la sociedad civil se presente como una segunda familia en tanto convergencia y armonía entre lo particular y la totalidad. Nada mejor que remitirnos para observar ello al § 253: “en la corporación, la familia no solo *tiene* su suelo firme, es decir una *riqueza* firme (§ 170), puesto que le asegura su subsistencia con la condición de la *capacitación*, sino que además ambas cosas le son *reconocidas*. El miembro de una corporación no necesita por lo tanto de otras *manifestaciones exteriores* para demostrar su capacidad y sus ingresos regulares, para demostrar que *es algo*. Con esto reconoce también que pertenece a un todo, que es por su parte un miembro de la sociedad general, y se preocupa por los fines desinteresados de ese todo; tiene *su honor en su clase*”.

dimensión universal, pero justamente para mostrar que debe haber un móvil que revele el fin particular de mi acción:

Incluso si dijéramos que se ha cometido homicidio por placer de matar, el placer sería el contenido positivo del sujeto en cuanto tal, y el hecho sería la satisfacción de ese querer. El móvil de un hecho es pues más precisamente lo que se denomina factor moral, que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención.

En el § 123, el autor refiere a cómo los hombres quieren ser activos en beneficio de su propio interés, afirmación que también se sustenta en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Al mismo tiempo, se destaca la relevancia de la subjetividad natural que le brinda a la libertad subjetiva, “aun abstracta y formal”, una serie de contenidos (necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias): “La satisfacción de este contenido es el bienestar o la felicidad en general y en sus determinaciones particulares, todo lo cual constituye los fines de la finitud”.

En la observación realiza una acotación de peso, a saber: ese contenido de la voluntad natural no aparece desde la inmediatez, pues si así fuera no podríamos hablar de moralidad.²⁰ Dicha puntuación tiene una implicancia aún más relevante, consistente en salir de la dicotomía entre naturaleza y moralidad, necesidad y libertad, fenómeno y *noúmeno*, para decirlo en términos kantianos. De ahí la especificidad del agregado al párrafo que precisa aún más esta cuestión:

No hay nada degradante en el hecho de vivir, y frente al hombre no puede existir ninguna espiritualidad más elevada. Solo la elevación de lo dado, que lo convierte en algo creado a partir de sí, da por resultado el círculo más elevado del bien, diferenciación que no implica ninguna incompatibilidad entre ambos aspectos.

En el § 124, pasaje de gran relevancia, Hegel vuelve hacer hincapié en las limitaciones del entendimiento abstracto, que cree absolutamente que los fines objetivos (en el sentido de heterónimo a la voluntad particular) y los fines subjetivos se excluyen mutuamente en el querer. Incluso, dicho

20. “Ahí Hegel realiza una doble unificación muy significativa: por una parte, la unión de satisfacción particular y fin universal, y, por otra, la unión –ciertamente no confusión– de voluntad natural y voluntad moral, incluyendo la satisfacción en el ámbito moral”. Amengual, G., *op. cit.*, p. 673.

entendimiento llega al extremo de pensar que para que una acción sea moral el agente debe excluir categóricamente todo tipo de satisfacción,²¹ en clara referencia a la moral kantiana, tal como si el entendimiento pensase que lo absoluto es la satisfacción y el fin objetivo simplemente un medio. Así, para contrarrestar el maniqueísmo en el que incurre el entendimiento abstracto, Hegel concluye el § 124 afirmando que “el sujeto es la serie de sus acciones. Si esta es una serie de producciones sin valor, también carecerá de valor la subjetividad del querer; si, por el contrario, la serie de sus hechos es de naturaleza sustancial, también lo será la voluntad interna del individuo”.

En la observación a dicho pasaje, se revela la otra unilateralidad que le preocupa a Hegel:

Este mismo entendimiento elabora la concepción psicológica de la historia que cree rebajar y denigrar todos los grandes hechos e individuos al transformar en intención principal y efectivo móvil de sus acciones las inclinaciones y pasiones que encuentran su satisfacción en la actividad sustancial, el honor y la gloria, y en general el aspecto particular que ha sido de antemano decretado como algo malo. (...) Una reflexión tal se atiene a lo subjetivo de los grandes individuos, pues ese es el terreno en que ella misma se mueve, y en su propia vanidad pasa por alto lo que hay en ellos de sustancial.

21. Desde esta perspectiva, es muy interesante la hermenéutica que Lacan realiza en su célebre escrito “Kant con Sade” (*Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1966) en donde muestra el pasaje de una ética del bienestar a una ética del bien y la contraposición entre una y la otra. Además, que al igual que Hegel, Lacan se da cuenta de que esta identificación a la ley por la ley misma, perdiendo todo criterio hermenéutico, también trastoca bien por mal y mal por bien. Vale decir, cualquier contenido, incluso los más inmorales, son susceptibles de justificación moral. Otra similitud entre Kant y Sade, estaría generada, según Lacan, en la apatía del sujeto de la acción que pretende no ser afectado por inclinación alguna. En resumen, la posición de Lacan intenta mostrar que lo que inaugura la ética kantiana es el *estar mal en el bien*, justamente porque se ha desterrado toda posibilidad de bienestar identificado siempre con inclinaciones patológicas. Al respecto, también es muy ilustrativa un pasaje de *Crítica de la razón práctica*, en donde Kant pone el acento en el dolor como la dimensión más pura de la moralidad: “Podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo dominante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor”. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 80.

Por último, en la misma observación, Hegel muestra con una claridad supina la diferencia entre la época antigua y la moderna, poniendo el acento en el derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho.²² Nuevamente, se comprueba la alusión al cristianismo, y todas sus derivas, como el portador del principio de subjetividad, pero lo sugerente es que aquí Hegel hace hincapié en que se trata de un principio que se erige en universal “de una nueva forma de mundo”: el amor, lo romántico, la postulación de la vida eterna del individuo, todas figuras y modalidades de exaltación de la subjetividad.

En el § 125, Hegel pone de manifiesto cómo la subjetividad reflexiva e infinita, por estas mismas connotaciones no carece de una relación con el universal. De ahí que el derecho a la satisfacción sea comprendido como el derecho de cada uno a la satisfacción. Es decir, el reconocimiento de que mi derecho es también el derecho de los otros. Sin embargo, está implícita una crítica que luego Hegel se volverá explícita, a saber, que desde la sumatoria individual nunca se puede arribar a un auténtico universal,²³ como lo es la eticidad: “Pero dado que lo *universal existente en y por sí*,

22. En tal sentido, es importante resaltar la importancia que le asigna el Renacimiento, incluido el Humanismo Renacentista, a una antropología del trabajo y del deseo. Al respecto, Moro es un buen referente de lo que estamos sosteniendo. De hecho, varios pasajes de su célebre texto *Utopía* así lo demuestran, como son por caso, la lección de una pareja con la que se va a contraer matrimonio, la cuestión de la eutanasia elegida libremente por el individuo, la preferencia a comer en los comedores públicos, etcétera. Asimismo, recordemos que en *Filosofía del derecho* Hegel piensa el trabajo como una mediación de un sujeto que se piensa como sujeto de deseos y necesidades.

23. Queda claro que, para Hegel, arribar a un auténtico universal no es posible por el camino contractual, producto de las voluntades individuales. No obstante, y justamente por ello, Hegel destaca la importancia de Rousseau a diferencia de los demás contractualista, si bien no dejan también de señalar sus limitaciones. Vayamos a un parágrafo que habla por sí mismo: “Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no solo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según su contenido, es *pensamiento* y, en realidad, el *pensar* mismo: la *voluntad*. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad solo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario” (§ 258).

diferente de aquel contenido particular, no se ha determinado aún más que como *derecho*, aquellos fines del particular pueden ser distintos de *él*, y serle o no adecuados”.

En el § 126, nuestro pensador se orienta a criticar toda una cosmovisión que hace de la buena intención la justificación de la posibilidad de acciones injustas. Sin duda alguna, tanto la famosa sentencia “el bien justifica los medios” como la alusión al accionar de Robin Hood podrían inscribirse en tal perspectiva. Para contrarrestarla, Hegel muestra que no puede haber auténtica libertad sin un marco de objetividad en la que esta fuese posible. De lo contrario, todo quedaría librado al arbitrio de las meras subjetividades. En el fondo, lo que se juega aquí es la posible contraposición y tensión entre los individuos o, mejor dicho, algunos individuos y el Estado. Recordemos que, en el “Estado del entendimiento”, tal como Hegel llama al Estado producto de la lógica contractual, el Estado es simplemente un medio para satisfacer los intereses, los derechos y las necesidades individuales,²⁴ a diferencia del Estado que propugna como momento de auténtica intersubjetividad. Cabe citar el último fragmento de la observación que habla por sí mismo:

Lo que se denomina *bien general*, el bien del Estado, es decir, el derecho del espíritu efectivamente concreto, constituye una esfera totalmente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo. Ya anteriormente se ha señalado (§ 29) que es una frecuente equivocación de la abstracción hacer valer el derecho privado y el bienestar privado como lo *en y por sí* frente a la universalidad del Estado.

En el § 127, Hegel parte de la existencia personal entendida como vida, como la síntesis de todas las finalidades naturales. Pero pone énfasis en la vida humana (en la existencia humana) a partir de la cual se eleva el derecho y la libertad. Lo interesante de ello es notar cómo Hegel,

24. “En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y del *entendimiento*” (§ 183).

haciéndose eco de toda una tradición de pensamiento,²⁵ sostiene que, en un caso extremo, el conflicto entre vida y propiedad debe resolverse en función de la vida, pues esta tiene un derecho, podríamos decir incluso supremo, y no es una mera concesión:

... pues por un lado está la lesión infinita de la existencia y por lo tanto la total falta de derecho, mientras que por el otro solo está la lesión de una existencia singular limitada de la libertad, en la que al mismo tiempo se reconoce el derecho como tal y la capacidad jurídica de quien es lesionado únicamente en *esa determinada* propiedad.

En la observación, Hegel amplía los aspectos que supone el derecho de emergencia. Vale decir, no solo en lo que respecta a defender la vida por sobre la propiedad, sino también en garantizar las condiciones mínimas de existencia. En lo propios términos de Hegel: “se le dejan al deudor instrumentos de trabajo, ropas y en general la porción de su fortuna que, aun siendo propiedad del acreedor, se considera necesaria para su manutención, de acuerdo con su posición social”.

En el § 128, Hegel parte de situaciones vinculadas a la miseria y a la penuria, y cómo aquellas revelan tanto la finitud del derecho abstracto como primer momento, como la del bienestar. Recordemos que ambos momentos tienen su razón de ser en el movimiento dialéctico que propone el autor en su obra de 1821, pero tomados en sí mismos como absolutos no pueden dejar de ser unilaterales. Por ende, el bienestar mentado desde la lógica del entendimiento, no deja de ser una figura de la sociedad civil, específicamente del sistema de necesidades como motor de aquella. En párrafos posteriores, cuando describe la dialéctica de la sociedad civil, el filósofo enuncia una de sus frases más célebres en lo que respecta a la correspondencia del exceso de riqueza de la sociedad civil que, en su propia dinámica, genera también el surgimiento de la plebe. Vayamos directamente a reproducir parte de dicho párrafo: “Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no *es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (§ 245).

25. Tradición que se remonta a la patrística y que constituye un tópico medieval e incluso del humanismo renacentista, al sostener que no es posible cultivar la virtud cuando no se asegura la subsistencia mínima. Por ende, tanto Tomás de Aquino y el ya citado Tomás Moro son fieles reflejos de lo que estamos sosteniendo.

Asimismo, Hegel aproxima aquí mismo la noción de bien “en cuanto universalidad *realizada* y determinada en y por sí, y la *conciencia moral*, en cuanto subjetividad infinita que sabe en su propia interioridad y en ella determina el contenido”. Al respecto, comentando este pasaje, Cordura sostiene:

La integración de ambos momentos, presentes aquí todavía como derecho y subjetividad, los llevará a su verdad y unidad. Pero en la primera etapa de su desarrollo todavía son momentos relativos uno al otro. Se trata del *bien* (en cuanto universal concreto plenamente actualizado y determinado) y de la *conciencia moral* (como subjetividad infinita que se sabe íntimamente a sí misma y determina su propio contenido).²⁶

Por último, dicho párrafo revela cómo la primera noción de bien se juega en relación con el tránsito hacia la conciencia moral, pero que todavía no es el auténtico bien, porque la lógica de la conciencia moral no es otra que el imperio del deber ser,²⁷ lo que imposibilita que pueda ser comprendido, más aún, realizado, como universal concreto, solo es posible por la existencia de la eticidad.

El bien y la conciencia moral

En el § 129, Hegel nos brinda una definición del bien al entenderlo como “la idea que unifica y reconcilia el concepto de voluntad con la voluntad particular”. Paso seguido, sostiene que “como síntesis el bien es la libertad realizada y el fin absoluto del mundo en que las formas anteriores de la idea han sido superadas”.

Aquí ya puede observarse el motivo por el que el *télos* de la dialéctica de la voluntad es la idea de bien que supera, pero conserva, los momentos anteriores, es decir, derecho abstracto y moralidad. Cuando se refiere al plano de la idea, a Hegel le interesa exaltar la concreción, la realización de la reconciliación.

26. Cordura, C. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Bogotá: Temis, 1992, p. 108.

27. “Con ello Kant limita a la interioridad el ser de la subjetividad, que él mismo había concebido”. por primera vez en todas sus relaciones religiosas, morales y personales que la determinan. Aquí reside la unilateralidad que, según Hegel, pesa sobre la posición kantiana en toda su grandeza”. Ritter, J., *op. cit.*, p. 150.

Esta definición de bien, que se consigna en el apartado de la moralidad, pero que podría reproducirse tal cual en el apartado que comienza con la eticidad, se explicita aquí para mostrar que la figura de la conciencia moral es la primera instancia en donde se manifiesta el concepto de bien, aunque, vinculado siempre a la noción de deber ser, hasta que no constituya un momento necesario de la eticidad, para advenir como realidad concreta, libertad realizada, como explicita la idea de bien.

En el § 132, Hegel retoma la cuestión del derecho de la voluntad subjetiva poniendo el acento en cómo aquella se erige como fuente última de todo tipo de valoración en lo que respecta a “toda acción suya, en cuanto fin que penetra la objetividad exterior”. En la Observación emergen varias consideraciones relevantes que bien merecen ser destacadas:

- a) “La afirmación de que el hombre no puede conocer lo verdadero y solo se relaciona con fenómenos quita al espíritu –lo mismo que otras representaciones semejantes–, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos”.
- b) La paradoja que supone el derecho de no reconocer como racional aquello que considere el yo (incluso como “el más elevado derecho del sujeto”). Pero, por tratarse del derecho a la moralidad, en el sentido más kantiano del término, dicha racionalidad termina carente de contenido, o, lo que es peor, cualquier contenido es susceptible de llenar ese vacío, incluso el más inmoral o arbitrario.
- c) El derecho de apreciación de lo bueno se diferencia del derecho de apreciación respecto de la acción. Hegel muestra cómo el derecho a la objetividad adquiere una nueva figura, pues la acción debe ser adecuada a lo que es válido en este mundo. Es imperioso para actuar reconocer el derecho a la objetividad, inscribir nuestra acción en el *ethos* de nuestro propio tiempo. “Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el Estado quita al derecho de apreciación su lado formal”.
- d) Hegel vuelve a retomar la responsabilidad por las acciones del sujeto. Privar a alguien de la posibilidad del castigo sería condenarlo a no ser persona, a privarlo de toda racionalidad. En consecuencia, sostiene que: “la esfera en la que esas circunstancias pueden ser motivos para suavizar la pena no es la del derecho, sino la de la *gracia*”, en estricta referencia al perdón divino, pero que bajo ningún punto de vista puede formar parte del derecho.

En el § 133, el pensador evidencia cómo “el bien tiene en primer lugar solo la dimensión de la esencialidad universal abstracta, del deber”. Dado

que la acción moral debe rechazar todo contenido externo a la propia voluntad, nuestro filósofo concluye que se debe cumplir el deber por el deber mismo. De ahí el formalismo. Al respecto, en dicho pasaje puede cotejarse la fuerte resonancia de la visión kantiana. Hegel coincide con Kant en poner énfasis en nociones como la de deber y obligación, pero el problema es el vaciamiento que Kant realiza de todo deber particular, justamente esta será una de las críticas más radicales al autor de *Teoría y praxis*.

En el § 134, Hegel continúa su indagación en *Filosofía del derecho* acotando acerca de la imposibilidad de responder en la moralidad ¿qué es el deber? justamente porque “la acción requiere un contenido particular y un fin determinado”, y esto es lo que queda excluido de la noción de bien. Pues recordemos que para Kant lo único que puede considerarse bueno es la buena voluntad,²⁸ y es buena no por lo que quiera o realice. Por ende, Hegel ya preanuncia así que el bien como universal concreto y no abstracto como en Kant necesita también de la determinación de la particularidad.

En el § 135, de capital relevancia en tanto se visualizan nítidamente las contundentes críticas de Hegel a la moral kantiana, Hegel pone de relieve que al deber, al quedar atrapado en la interioridad de la conciencia moral, “solo le queda la universalidad abstracta”. En las observaciones, nuestro filósofo despliega consideraciones de peso.²⁹

La primera observación radica en señalar “que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber”. Al respecto, como ya anticipamos, Hegel hace hincapié en el mérito de Kant en haber descubierto tal raíz. Pero el problema es que la voluntad, al permanecer en el punto de vista moral, “sin pasar al concepto de eticidad convierte aquel mérito en vacío formalismo y la conciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo”.

La segunda observación que explicita Hegel es que solo aportando una materia dada del exterior se puede llegar a deberes particulares. Pero

28. “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación a alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto: es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma”. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983, p. 28.

29. Al respecto, si bien no es el objetivo de nuestro trabajo dar cuenta de lo certero de las críticas de Hegel a la moral kantiana, solo a modo de referencia, recomendamos el artículo de Jacinto Rivera de Rosales, que se orienta a demostrar que Hegel no dialoga con Kant, sino con una figura construida en su propio proceso dialéctico. “La moralidad. Hegel versus Kant (II)”. *Endoxa. Series Filosóficas*, N° 18, 2004, pp. 383-416.

nuevamente el problema es que el punto de partida de la moral kantiana es la exclusión de todo principio de contradicción. De ahí que el acento esté puesto en la coincidencia formal de la voluntad consigo misma, o en el principio de identidad. Entonces, una vez más, es imposible la determinación de deberes particulares. Muy vinculado a ello, en tercer lugar, para Hegel se pierde así todo criterio hermenéutico, pues no se puede “decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera”.

En cuarto lugar, la máxima moral kantiana terminaría por cristalizar su impotencia para arribar a una auténtica dimensión universal, pues tal como sostiene nuestro filósofo, “como máxima universal lleva consigo la representación más concreta de una situación”. Asimismo, al excluir todo principio de contradicción, nuevamente se consagra el terreno del formalismo. De ahí que Hegel concluya dicho fragmento de manera categórica:

... una contradicción solo puede surgir con algo que es, con un contenido que subyace previamente como principio firme. Solo con referencia a un principio semejante una acción es concordante o contradictoria. Pero el deber que debe ser querido solo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación.

En el § 136, Hegel hace hincapié en la figura de la conciencia moral como la expresión más representativa de la Modernidad. Pues a diferencia de otras formas de conciencia moral de otras épocas, siempre vinculadas a una exterioridad, de ahí las éticas materiales y heterónomas, la conciencia moral moderna se establece en un tribunal absoluto, se erige en su propia autonomía, solo vale lo que ella piensa y reconoce. Por su parte, en el § 137, profundiza aún más en el carácter de la conciencia moral. El problema, vuelve a enfatizar Hegel aquí, es que la conciencia moral “es solo el aspecto formal de la actividad de la voluntad”, justamente porque la voluntad rechaza todo contenido externo, y, en tal sentido, se queda sin contenido. Vale decir, al no tener contenido objetivo, la conciencia moral “es por sí la infinita certeza formal de sí misma, que por ello es al mismo tiempo certeza de este sujeto”.³⁰

30. “Por otra parte, Hegel dirigió su crítica esencialmente a dos aspectos de la concepción kantiana: por un lado, a la separación kantiana del hombre en un ser

Si nos detenemos en tal pasaje podemos advertir algunos elementos de suma riqueza.

Para Hegel, la conciencia moral termina siendo una justificación absoluta de la autoconciencia subjetiva (pura interioridad), y ella incurre en el error de pensar que sabe qué son el derecho y el deber; más aún, de saber qué es el bien. Ante tal pretensión de la conciencia moral, Hegel introduce una frase muy sugerente, por no decir también irónica: “por ser esta unidad del saber subjetivo y de lo que es en y por sí, la conciencia moral es algo sagrado, cuya ofensa constituye un sacrilegio”. Es decir, se endiosa el punto de vista subjetivo. Contra esta visión, Hegel sostiene que “lo que constituye el derecho y el deber es lo en y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, y no es por lo tanto esencialmente la propiedad particular del individuo”. Un poco más adelante, nuestro filósofo introduce la función del Estado: “el Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como saber subjetivo, del mismo modo como en la ciencia no tienen validez la opinión subjetiva y la afirmación y apelación a la opinión subjetiva”. *A posteriori*, señala la ambigüedad en la que incurre la conciencia moral, a saber, reducir el bien a la identidad del saber y querer subjetivo y, al mismo tiempo pretender “en su carácter de reflexión subjetiva de la autoconciencia sobre sí, una justificación que aquella identidad misma solo recibe gracias a su contenido racional válido en y por sí”. Tal acotación le sirve para alertar a los interlocutores de su época en no confundir el punto de vista moral, cuestión abordada anteriormente por nosotros, con la verdadera conciencia moral que solo puede tener existencia real cuando lleguemos al momento de la eticidad. Pues tengamos presente que el movimiento dialéctico supone el movimiento que supera, pero conserva, el momento anterior. Por consiguiente, de lo que se trata no es de anular la moralidad, sino que aquella, como autorreflexión del sujeto, no rechace, más aún, sepa y quiera, ese contenido objetivo.

Por su parte, en el § 138, Hegel continúa argumentando cómo la conciencia moral desprecia todo contenido objetivo y que el bien que sustenta es solo “representación y deber ser”. En su observación es muy interesante la vinculación que efectúa entre este refugio en la interioridad en la que se

inteligible y un ser empírico; por el otro, al formalismo de la ley moral kantiana que, según Hegel, en el campo del yo inteligible permanece idéntica solo consigo misma y deja detenido el contenido social de la conciencia moral”. Krumpel, H. “La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad”, en *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, N° 1, julio 2010, pp. 43-44.

situía la conciencia moral y ciertos momentos de crisis históricas. La referencia a Sócrates³¹ en un momento de crisis de la democracia o la filosofía estoica valen como ejemplos de suma valía.³² Así, Hegel sostiene: “cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que perdido en la realidad”.

En el § 140 y su respectiva observación, el autor reflexiona acerca del mal en su propia época a partir del vínculo que el sujeto establece con los otros y consigo mismo: “cuando se afirma que la acción es buena para los demás, se está en la hipocresía; si se lo afirma para sí, se tiene la forma más elevada de subjetividad que se afirma como absoluta”. En el fondo, lo que sostiene Hegel, pensando especialmente en el imperativo categórico kantiano,³³ es que el vínculo con los otros queda diluido en la

31. Al respecto, para una mayor profundización del tratamiento que hace Hegel de la figura de Sócrates, se recomienda el interesante artículo de Arsenio Ginzo Fernández, que afirma: “La especificidad de la intervención socrática consiste para Hegel en que a través de ella se opera un proceso fundamental de viraje del espíritu hacia sí mismo, constituyendo Sócrates un momento esencial en la toma de conciencia de sí por parte del espíritu”. “Hegel y Sócrates”, *Revista de Filosofía*, N° 37, 2001, pp. 7-42. En esta misma dirección (aunque más radicalizada), Mondolfo se orienta a demostrar la fundamentación de la conciencia moral en la Grecia clásica: “Verdad que Hegel declaraba que esa ‘subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determina a sí misma, sino una naturaleza transformada en espiritualidad’ (...) es decir la costumbre y la ley aceptadas interiormente como norma de la conducta individual; pero agregaba que ‘el recogimiento’ del hombre dentro de sí aparece con Sócrates... Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y de lo ético quedó puesta en la conciencia moral”. Mondolfo, R. “La ética antigua y la noción de conciencia moral”, *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, 5, 1980, p. 1157. Claro que no se trata de la subjetividad radical del cristianismo, como también sostiene Ginzo Fernández, y que san Agustín es un gran referente.

32. “El problema ulterior, que se plantea en la ética posaristotélica, con Epicuro así como con los estoicos, está en determinar el proceso pedagógico por el cual puede realizarse esa interiorización de la ley, en la que Aristóteles hacía consistir la formación de la personalidad moral y el tránsito de la heteronomía a la autonomía de la conciencia”. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 1177.

33. “En la fenomenología del espíritu (1807), la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant adquiere un carácter sintético y sistemático. (...) él afirma que lo general no puede ser impuesto a la realidad, sino que siempre está ligado a algo específico o determinado y solo existe en la unidad y la contradicción” Krumpel (*op. cit.*, p. 44). Para una mayor profundización de las críticas de Hegel a la moral

subjetividad absoluta para la cual desde la autonomía individual se presupone que la acción del individuo puede generar un universal, sin advertir que una máxima puede entrar también en contraposición con otra máxima que tendría tanta legitimidad como aquella. Por ende, la hipocresía se entiende en los términos de obrar en beneficio de un supuesto universal que esconde el interés particular. Por esa razón en la observación vuelve a retomar el problema que acarrea el punto de vista moral: “la cima más elevada de la subjetividad”, por la cual se trastoca el bien en mal y el mal en bien, en definitiva, ambas modalidades del mal, dado el rechazo que supone todo orden objetivo.

Al respecto, y una vez más, Hegel enviste allí contra toda una filosofía, que parte de Kant y reduce toda la realidad al terreno de lo fenoménico. En sus propios términos:

Es la forma en que ha prosperado el mal en nuestra época, y precisamente por intermedio de la filosofía, es decir, de una superficialidad de pensamiento que ha transformado en esa falsa figura un concepto profundo y se atribuye el nombre de filosofía, lo mismo que el mal se atribuye el nombre de bien.

Una filosofía que reduce todo conocimiento al terreno de lo fenoménico y que tiene su punto de arranque en el pensamiento de Kant. De hecho, hay una crítica implícita al sujeto trascendental kantiano y a la propia noción de experiencia entendida como la vinculación de tres elementos: categorías; formas puras y *a priori* de la sensibilidad (especie y tiempo), y material sensible. Así, Kant sostendrá que para que algo pueda ser conocido imperiosamente necesito un material sensible (caótico) a partir del cual puedo proyectarles las categorías, además de la recepción espacio temporal que también están en el sujeto. Así, los objetos tradicionales de la metafísica quedan excluidos de todo conocimiento que se aprecie de legítimo. Otra forma de decir, que solo puedo conocer lo que se inscribe en el terreno de la experiencia, claro que experiencia en sentido kantiano y no en el sentido tradicional del empirismo. Nuevamente se verifica cómo, para Hegel, Kant le roba a la filosofía su objeto más relevante, que es el conocimiento de lo absoluto, cuestión que la dialéctica apunta a recuperar.

kantiana desde la perspectiva de la *Fenomenología*, se recomienda Cubo Ugarte, Ó. “Hegel: ¿más allá del bien y del mal? *Estudios de Filosofía*, N° 37, enero-junio, 2008, pp. 11-29.

Concentrémonos, entonces, en las diversas modalidades de la subjetividad, en que la figura de la hipocresía juega un papel central.

Pero actuar mal y con mala conciencia no es aún hipocresía. En esta se agrega la determinación formal de la falta de verdad, por lo cual lo malo es afirmado ante los otros como bueno y se presenta exteriormente como algo bueno, escrupuloso, piadoso, etcétera, lo que de este modo no es más que un hábil fraude para los demás.

A partir de esta consideración, Hegel puntualiza algunas variantes o modalidades de la hipocresía.

Una primera de ellas estaría sustentada en la arbitrariedad en la que incurre la subjetividad, “que sabe que en cuanto actividad abstracta, toda determinación le está sometida y proviene de ella”. Razón por la cual puede cambiar el bien por el mal, buscando una justificación para el mal con un fin noble. Una segunda remite al probabilismo como justificación para decidir acerca de la mejor postura o acción posible: “su principio es que está permitida toda acción para la cual la conciencia puede encontrar una razón cualquiera”. En este aspecto en particular, Hegel hace mención al criterio de autoridad, la de los teólogos, y a sus respectivas y diferentes posiciones. El problema que encuentra es que hay tantas posiciones divergentes que Hegel no vacila en sostener que no es la objetividad de la elección de un criterio la que decide, sino la mera subjetividad. Nuevamente nos encontramos con el capricho y la arbitrariedad como determinantes centrales de la acción.

En tercer lugar, se trataría de un estadio superior de la hipocresía que consiste en afirmar que la buena voluntad, que es buena en sí misma, radica siempre en querer el bien. Al respecto, es muy interesante cómo Hegel compara dicha posición con el probabilismo.³⁴ Ahora, sin embargo, ya no se trata de privilegiar la posición de un teólogo, cuya autoridad es más prestigiosa, por encima de otras posiciones teológicas, sino que la nueva época eleva la subjetividad de todo sujeto, de todo individuo como criterio decisivo para el bien, pero en el fondo, y ahí la hipocresía, es que la radicalización de la voluntad subjetiva rechaza todo contenido externo

34. Sin embargo, lo sugerente que dicha comparación es para mostrar cómo sigue funcionando el criterio de autoridad en una época, la de la Ilustración, que cree haber destronado todos los prejuicios, pues justamente de lo que se trata ahora es de la autoridad de la autonomía individual, autoridad que justamente imposibilita, para Hegel, todo orden objetivo.

(objetivo). Razón por la cual Hegel no vacila en sostener: “así como el bien es abstracto también lo es el mal, y por tanto recibe su determinación desde la subjetividad; de este aspecto se desprende también el fin moral de odiar y exterminar el mal indeterminando”. Por ende, la célebre frase “el fin justifica los medios” entra de lleno en esta variante. Asimismo, y muy vinculado con lo anterior, se realiza la intención como el corazón de la moralidad. Así, “en este bien abstracto ha desaparecido la diferencia entre el bien y el mal, lo mismo que todo deber real. Por eso querer meramente el bien y tener una buena intención respecto de la acción constituye, por el contrario, el mal, en la medida en que el bien es querido solo en esa abstracción y su determinación reservada a arbitrio del sujeto”.

Por último, Hegel arriba a la figura más elevada de la hipocresía: la ironía, que Hegel se encarga muy bien de diferenciar de la ironía socrática. Al respecto, el filósofo enfatiza que en la conciencia irónica se hace sucumbir lo más elevado, todo orden vinculado a lo objetivo, y la pretendida objetividad producto del arbitrio individual, y la voluntad subjetiva, o para decirlo en nuestros términos, la esfera del yo exacerbado, goza de sí mismo al saberse como absoluto.

Conclusión

A manera de breve conclusión solo pondremos énfasis en algunos aspectos del recorrido de nuestro trabajo e indicaremos su potencial hermenéutico.

En primer lugar, es importante no perder de vista el carácter polisémico que tienen ciertas nociones en *Filosofía del derecho*, empezando justamente por la categoría de derecho, que no debe quedar reducida a su sentido abstracto propio del sentido común. Si bien no es nuestra intención ahondar en las distintas connotaciones que tiene el derecho en Hegel, sí al menos puntualizar que, para él, el derecho adquiere un estatuto profundamente antropológico, en tanto humanidad y derecho son términos que se reclaman (especialmente si no perdemos de vista que lo que nuestro filósofo expone en *Filosofía del derecho* es la dialéctica de la voluntad en su recorrido por la libertad y cómo este recorrido se cristaliza tanto en términos individuales como colectivos).

En segundo lugar, no son pocas las veces en las que Hegel hace mención al “derecho a la subjetividad”, entendiendo, como parte de aquella, el derecho a la moralidad. Pero no se trata de una moralidad ascética del sacrificio y la abnegación. Más bien, Hegel apuesta por una moralidad

que se haga cargo del bienestar, una moralidad que no esté reñida con las inclinaciones, con los motivos subjetivos que inciden en el derecho a elegir una determinada forma de vida, un determinado plan de autorrealización.

Desde esta perspectiva entendemos que, cuando salimos de la unilateralidad (otra de las apuestas teóricas de Hegel), podemos arribar a la conclusión de que no hay derecho sin moralidad, ni moralidad sin derecho. Incluso, para decirlo en términos hegeliano-freudianos, la moralidad es la internalización del derecho, claro que entendiendo por derecho, cultura, hábitos, códigos compartidos, etcétera. De ahí que el advenimiento del sujeto es con relación a una dimensión simbólica ya constituida. De ahí el pasaje de un sujeto mentado como sustancia o sustrato, en donde los derechos se han pensado como atributos inmutables de la sustancia individuo, a un sujeto que solo puede constituirse en y por el entramado de múltiples relaciones, y en donde los derechos se juegan en la dialéctica del reconocimiento, se conquistan e incluso se constituyen en la propia dinámica histórica. Sin moralidad no hay derecho, porque Hegel, lejos de pretender un congelamiento de la dialéctica, es consciente del peligro que supone anular o atentar contra la voluntad subjetiva que, traducido en términos políticos, sería como anular la misma sociedad civil y con ello destruir uno de los pilares del Estado.

Por último, en un contexto atravesado por una pandemia tan cruel como este coronavirus, en un contexto en donde los autodenominados “libertarios” ponen en cuestión el orden objetivo, de seguro que Hegel los incluiría en la figura de la subjetividad radicalizada. En este contexto, cobra especial sentido volver a replantearse la relación entre moralidad y eticidad, entre individuo y Estado. Pero justamente para salir de dicha dicotomía, para superar toda posible unilateralidad o maniqueísmo, y para advertir, con Hegel –tal como ya referimos en nuestro trabajo–, que el Estado es la institución por excelencia en donde los derechos se efectivizan; a la par que, sin principio moral, las instituciones podrían fetichizarse o caer en letra muerta.

SOBRE LA ETICIDAD

LA FAMILIA EN FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL*

DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA**

El objetivo del presente texto es demostrar cómo se estructura el concepto de *familia* en *Filosofía del derecho*. Defenderemos la pertinencia del análisis hegeliano de la familia, en los términos explicitados en *Filosofía del derecho*, y argumentaremos que dicha interpretación permite una mejor comprensión de las nuevas modalidades contemporáneas de organización del lazo familiar, que están en consonancia con las condiciones de sociabilidad que estructuran a la familia, en el texto hegeliano.¹

Este capítulo argumentará que, a través de la familia, Hegel constituye una clave hermenéutica capaz de operar en diálogo con fenómenos actuales, como las familias igualitarias, las monoparentales, las ensambladas, etcétera. A los fines de tal objetivo, el texto se desarrollará en tres perspectivas, que se interrelacionan.

El primer bloque de desarrollo (aún externo al planteo principal) presentará tanto el objeto como el objetivo de las *Líneas fundamentales de Filosofía del derecho* y la función de la familia en el proyecto de la eticidad hegeliana.

* Traducción del portugués de Luciana Rafaela Duarte.

** Universidad Católica de Pernambuco/Brasil.

1. El presente artículo sigue, en general, el fundamento básico de la Escola de Porto Alegre, para la cual la aprehensión sistemática es condición necesaria y una exigencia en los análisis sobre hegelianismo. La Escola de Porto Alegre fue inaugurada por la obra *Política e Liberdade* del profesor Denis Lerrer Rosenfield, a quién este texto pretende homenajear.

El segundo bloque, propiamente interno a la economía de la reflexión filosófica a ser desarrollada en el texto, demostrará cómo se estructura la esfera de la familia y sus configuraciones conceptuales determinantes, para entonces explicitar el núcleo contemporáneo de la familia en Hegel.

En el tercer bloque se demostrará cómo la familia, en Hegel, es propuesta más allá de los prejuicios históricos de su tiempo, siendo capaz de relacionarse de modo productivo e integrador con fenómenos tales como las familias igualitarias, las monoparentales, las ensambladas, etcétera. Finalmente, se demostrará cómo la reflexión hegeliana sobre la familia posee un inmenso potencial hermenéutico en el diagnóstico y análisis de cuestiones de la contemporaneidad, constituyéndose como punto perenne de su traducción conceptual de la realidad.

Filosofía del derecho de Hegel: su objeto, objetivo y la función de la familia en la eticidad

Esta sección presentará cual es el objeto y el objetivo de las *líneas fundamentales de Filosofía del derecho*. Nos basaremos en la función de la familia en el proyecto de la eticidad hegeliana, como prolegómeno necesario al desarrollo propiamente filosófico del concepto de familia.

Es un lugar común en la *Hegel-Forschung* que el sistema hegeliano se presente estructurado del modo más amplio y definido en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, donde Hegel divide su presentación sistemática de la filosofía en tres grandes grupos expresivos: la *lógica*, la *naturaleza* y el *espíritu*.

La propuesta hegeliana de traducción en conceptos de su tiempo alcanza la cumbre de su reflexión en la esfera del espíritu. El concepto de espíritu se desarrolla de modo subjetivo, objetivo y absoluto. En su dimensión objetiva, el espíritu se hace notar por ser la construcción de las *fuerzas éticas* presentes en las diversas esferas de su realización, siendo *Filosofía del derecho* de 1820 su expresión más desarrollada.

El espíritu objetivo en Hegel y en la economía de su sistema tiene por función presentar de modo sistemático cómo la complejidad de las diversas figuras y exposiciones históricas de la libertad pueden ser coordinadas por un principio vector, que al mismo tiempo preserva su autonomía histórica y garantiza su universalidad comprensiva.

En ausencia de otro término, Hegel usa el término *objetivo* para indicar que las determinaciones éticas no son más aprehendidas de forma subjetiva, sino como concretizaciones históricas, como un proceso

supraindividual, intersubjetivo y comunitario, y utiliza *espíritu* con el propósito de marcar que las formas éticas no son tomadas *in abstracto*, ni tampoco de modo rememorativo, sino, más bien, como un proceso dinámico y teleológico.

Así, *Filosofía del derecho* se ubica en la economía del sistema hegeliano en el momento del espíritu, más precisamente en la sección del *espíritu objetivo*, la cual desarrolla el modo en el que la subjetividad se relaciona con las instituciones como su segunda naturaleza, o en los términos de la feliz expresión de K. H. Ilting: como una experiencia de la conciencia de la libertad.² El espíritu objetivo es el mundo de la cultura, del proceso civilizatorio, del desarrollarse de la historia.

Filosofía del derecho desarrolla específicamente la *subjetividad en mediación con las instituciones*, en cuanto objetivaciones de su voluntad libre; y su efectivización y su darse a conocer se realiza por la ciencia filosófica y por el tratamiento conceptual de los temas y problemas. En *Filosofía del derecho*, la intuición y la representación, ámbitos propios de conocimiento del arte y de la religión fueron superados (*aufgehoben*). *Filosofía del derecho* es la exposición filosófica de la idea del derecho o, dicho en otros términos, de la *idea de libertad*.

Es preciso retener este punto: la filosofía del derecho hegeliana es la exposición filosófica de la idea de la libertad, y no la evaluación normativa, prescriptiva, histórica o sociológica del fenómeno jurídico, en el tiempo de Hegel. No considerar esta perspectiva condujo al error a autores tan diversos como Rudolf Haym,³ Karl Popper⁴ y Ernest Tugendhat,⁵ solo por mencionar a los más paradigmáticos.

Filosofía del derecho ocupa así, en el sistema hegeliano, el momento, por así decir, de desarrollo del pensamiento ético, social y político. Es

2. Ilting, K. H. "Rechtphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit", en Dieter Henrich und R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982, pp. 225-254.

3. Rudolf Haym, en *Hegel und seine Zeit*, afirma que la eticidad promueve un desequilibrio en la obra, subordinando y sobredeterminando las anteriores secciones según sus patrones. Tesis que después fue defendida por Habermas y por otros, aunque aplicada a la relación entre *Fenomenología del espíritu* y el sistema.

4. Karl Popper es conocido por sus críticas a Hegel como uno de los gestores de los totalitarismos, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*.

5. Ernst Tugendhat, en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, p. 351, acusa a *Filosofía del derecho* de Hegel de ser consciente y explícitamente una filosofía de la justificación del orden existente.

decir, los modos de mediación de las voluntades libres consigo, a través de las instituciones, en cuanto objetivación del *ser libre de la voluntad*.

Tal lugar central de la filosofía del derecho condujo a Hegel a tematizarla de forma única en el conjunto de su obra publicada en vida, a través de diversos cursos dictados en diversos años, hoy accesibles a través de diferentes versiones de cuadernos manuscritos de los alumnos, que permiten una mejor evaluación de *Filosofía del derecho* de 1820.⁶

Después de esta delimitación espacial y temática de la filosofía del derecho dentro del contexto general del sistema hegeliano, pasemos, pues, al objeto y objetivo del texto de 1820, donde se desarrolla la familia.

Hegel nos dice que “la ciencia filosófica del derecho tiene por objetivo la idea de derecho, el concepto del derecho y su realización”.⁷ Luego, se desprende que el tema de análisis y el desvelamiento filosófico de la obra es el derecho, comprendido no como un *deber ser* y/o un conjunto positivo de leyes que se aplican en un determinado tiempo y espacio,⁸ sino que, desde una perspectiva filosófica, el derecho es aprehendido y se desarrolla como *idea*, que se realiza y se exterioriza en el proceso mismo de su efectivización.

El uso de los términos en este pasaje de Hegel no deja márgenes de dudas de que el *objeto de la obra es el derecho como reino de realización de la voluntad libre*, de la *idea de libertad*, pues se trata del *concepto de derecho* y de su concretización, desde una aprehensión filosófica.

Cuando descomponemos la frase mencionada retirando la expresión derecho, tendremos: *la ciencia filosófica tiene por objeto la idea, el concepto y su realización*. De esta forma queda más claro que Hegel está tratando de la libertad, como ciencia filosófica de la idea; del concepto y de su concretización.

Pero, ¿en qué consiste la concretización del concepto, como idea?

Hegel no se preocupa en abordar un sistema de derechos específico o empírico en particular, pues le interesa ahondar en la idea de derecho,

6. Con el trabajo de Karl Heinz-Ilting de 1973 y 1974, se puede acompañar a través de las *Vorlesungsnachschriften* el desarrollo de los siete cursos de lecciones dadas por Hegel sobre la filosofía del derecho, desde 1817 a 1831.

7. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, § 1.

8. Edmundo Balsemão Pires, en *Povo, Eiticidade e Razão*. V. I, p. 330 y ss. hace una exégesis insuperable y es consulta obligatoria sobre el sentido filosófico exacto del derecho en *Filosofía del derecho* de Hegel.

en su concepto,⁹ o sea, en el reino de la libertad realizada, en la voluntad que se exterioriza y constituye el suelo propio de la humanidad, como un espacio de razones en cuanto mundo determinado por la voluntad libre.

Digamos, de forma preliminar, que el concepto es el proceso mismo de autoexplicitación filosófica del *ser* de la realidad, a través del juego de dar y pedir razones. En el ámbito de *Filosofía del derecho*, de la propia voluntad libre, en la mediación recíproca con otras voluntades libres y las instituciones constituidas por estas mismas voluntades libres.

La concretización del *concepto* de derecho a través de esta conexión entre el derecho y la voluntad es explicitada por Hegel en el § 29 de *Filosofía del derecho*, al afirmar que “de modo general, que un *ser-ahí* sea el *ser-ahí* de la *voluntad libre*, eso es derecho. Él es, por eso, de modo general, la libertad en cuanto idea”.¹⁰

Para Hegel, el derecho, antes de ser el resultado de una producción legislativa o de los interdictos normativos de una época, él es el *Dasein* –el ser-ahí– de la voluntad libre, su forma objetiva/subjetiva y subjetiva/objetiva, la temporalización de la idea de libertad, una temporalización topológica e histórica.

La voluntad libre es aquella que se tiene a sí misma como presupuesto (a la voluntad, no a *esta* o a *aquella* voluntad). Hegel textualmente aduce que:

El terreno del derecho es, en general, el *espiritual*, y su lugar y su punto de partida más precisos son la voluntad, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación y que el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo, como una segunda naturaleza.¹¹

En cuanto estructurada en un espacio de determinaciones mediatizadas de la voluntad, el mundo del derecho aprehende la voluntad no por mera causalidad, propia de las ciencias naturales, sino por la causalidad de las conexiones lógico-volitivas de la voluntad que se exterioriza, o sea, por razones.

9. Biard *et al.*, 1985, p. 13. “Le concept se définit avant tout, dans la logique, par son pouvoir d’innovation, c’est-à-dire de production médiatisée d’un sens qui ne renvoie à nulle autre origine qu’au procès même selon lequel il s’elabore”.

10. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, § 29.

11. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, § 4.

En este punto, se marca una clara ruptura de Hegel con los pensadores que o bien naturalizan el fenómeno jurídico como algo *dado*, o que lo comprenden de forma hipotética, como *mero postulado de la razón*. Hegel tiene la pretensión de establecer un marco de comprensión del fenómeno del derecho no reductible a la ley, ni meramente disperso en la contingencia histórica de la experiencia jurídica. El derecho pretende ser comprendido en una perspectiva especulativa, que no se reduce a un régimen de normas, ni a un sistema de descripciones hipotético. De ahí que la finalidad de *Filosofía del derecho* sea al mismo tiempo explicitar el ser-ahí de la voluntad libre, sus instituciones y el modo en que la objetividad de las instituciones se realiza en la historia. En este sentido, se puede afirmar, sin duda alguna, que *Filosofía del derecho* de Hegel contiene al mismo tiempo: un manual de derecho natural, un tratado de ciencia política, una ética y una teoría de la voluntad, sin reducirse a ninguna de estas aprehensiones del ser-ahí de la voluntad libre.

Establecidos, en sus rasgos generales, los sentidos de *objeto* y *objetivo* de *Filosofía del derecho*, desarrollaremos, de manera general, la función y la economía de la familia en el contexto interno de la eticidad.

La eticidad es la macroconfiguración del desarrollo filosófico del derecho, en la cual las dimensiones configurativas anteriores de la (I) voluntad inmediata de la personalidad y su determinación mediante las cosas exteriores, la *propiedad*, propia del *derecho abstracto*, y (II) de la voluntad reflejada dentro de sí misma a partir de su ser-ahí externo, la idea de *bien* y el *mundo exterior*, inherentes a la *moralidad*, son elevadas a su realización como idea en su existencia concreta y universal, la *eticidad*.

Las configuraciones del derecho abstracto y de la moralidad como aprehensiones aún unilaterales de la voluntad libre, determinada la primera a través de las cosas exteriores y la segunda en una relación no suficientemente reflejada entre el *bien* y el *mundo*, encuentran su verdad en la eticidad.

Si tomamos como ejemplo a la familia y la explicitamos en el cuadro del derecho abstracto y de la moralidad, podremos comprender la unilateralidad de los momentos anteriores en dar razón y en concretizar la idea de libertad. Considerando a la familia dentro de la configuración del derecho abstracto (como lo hicieron, por ejemplo, algunos autores del período de Hegel, como Kant y Fichte), subordinaremos el concepto de familia al de contrato, determinando a la familia (el todo) por la parte (la propiedad), dado que las determinaciones fundamentales del contrato son la objetivación de la voluntad en el mundo exterior, la propiedad y las relaciones de regulación de la circulación de la propiedad, a través del contrato.

Si tomamos, en cambio, a la familia dentro del cuadro de la moralidad no constituiremos un vínculo integrador entre sus miembros, entre los sujetos morales constituyentes de la familia, puesto que, en la moralidad, el propósito y la culpa, así como la intención y el bienestar, son los determinantes en la evaluación de la acción libre individual con vistas al bien y la conciencia moral, y no la concretización integrada de la acción *individual* en una institución autónoma. En el cuadro de la moralidad, la familia se atomizará, dado que el juicio moral es siempre la evaluación del Bien en el mundo, en la perspectiva del sujeto moral *individual*.

Sin embargo, en la eticidad, según *Filosofía del derecho* § 142, lo que está en juego es la *idea de la libertad* como bien viviente, donde el saber y el actuar, o el pensar y el querer, articulan de modo integrativo la autoconciencia y el ser ético, substituyendo un bien abstracto (la propiedad y la conciencia moral) por lo ético objetivo (o, en el lenguaje técnico hegeliano, por la *subjetividad como forma infinita*).

Si *Filosofía del derecho* desarrolla el concepto y la idea de la libertad, la comprensión exacta de esta proposición en la eticidad permitirá una interpretación en dos movimientos recíprocos de la relación entre el *concepto* y la *idea de libertad*. El primer movimiento es el de la conexión interna existente entre las nociones de concepto y libertad. Esta relación remite a la relación entre la *Lógica* y *Filosofía del derecho*. En la *Lógica* Hegel puntualiza que, mediante el *concepto*, se instaura el *reino de la libertad* y que *solamente el concepto es libre*, en tanto identidad siendo *en sí* y *para sí*, o identidad plena del ser-puesto y de su referencia a sí mismo.¹²

Hibben, en un clásico comentario sobre la *Lógica* de Hegel, aduce que:

Hegel llama concepto a la verdad del ser y de la esencia. Él es el substrato subyacente de todas las cosas, no necesitando de soporte para sí porque es autosustentable; no requiriendo explicación de sí porque es autoexplicativo, no dependiendo de determinaciones externas porque es autodeterminado.¹³

12. *Ciencia de la lógica*, Vol. 6, p. 250. En el original: "Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetztsein ist und dies Gesetztsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist".

13. Hibben, J. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, pp. 205-206. "Hegel calls the notion the truth of being and of essence. It is the underlying substratum of all things, needing no support itself because self-supporting; requiring no further

El concepto es, en este momento, el índice de la unidad entre lógica y filosofía del derecho; la cual es, en última instancia, la propia unidad entre lógica y metafísica inherente a todo el sistema hegeliano, o la unidad entre sentido y existencia.

El segundo momento, o movimiento, es cómo la idea de libertad y su concepto se explicita en la eticidad como *bien viviente*.

Si asumimos la tesis de Ludwig Siep de que la filosofía del derecho en Hegel se desenvuelve por un intenso proceso de autodiferenciación de los diversos niveles del *ser-abí* de la libertad, según el cual:

La autodiferenciación, la diferenciación interna en un sistema autónomo que posee una lógica propia, o sea, la objetivación normativa interna, es, para la filosofía hegeliana, el principio de concretización y el principio de su conceptualización científica. Pero el modo de diferenciación y la objetivación lógica serán diferentes de acuerdo a si nos encontramos [en el sistema hegeliano] en el campo de en la naturaleza, del mundo social, de la cultura o en el del puro pensamiento.¹⁴

Debemos concluir que el *bien viviente* de la eticidad no puede ser *solamente* la apreciación filosófica del *tiempo presente*; sino que somos forzados a concordar en que su apreciación filosófica del *tiempo presente se hace a la luz de la concretización o no de la idea de libertad en la historia*, de modo que apreciaciones del tiempo presente pueden ser los niveles más altos de la explicitación del concepto en su tiempo, sin que por eso se trate de una apreciación definitiva. Esta relación entre *tiempo* y *concepto* en la concretización de la idea de libertad será central, pues no considerarla conduce a una interpretación hegeliana del derecho meramente confirmatoria de las instituciones, hipostasiando la noción misma de *idea* y reduciendo –casi aniquilando–, el potencial de diagnóstico e interpretación de la filosofía de Hegel.

explanation of itself because self-explanatory; dependent upon no external determination because it is self-determined”.

14. Siep, L. *Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels*, p. 191, no original: “Selbstunterscheidung, interne Differenzierung in selbständige Systeme, die einer eigenen ‘Logik’ bzw. inneren Sachgesetzlichkeit gehorchen, ist für die Hegelsche Philosophie das Prinzip der Wirklichkeit und ihres wissenschaftlichen Begreifens. Allerdings ist die Art der Differenzierung und die Sachlogik verschieden, je nachdem ob wir uns im Bereich der Natur, der sozialen Welt, der Kultur oder des reinen Gedankens befinden”.

En este escenario de interpretación, *Filosofía del derecho*, en la eticidad, por ejemplo, va a recuperar los temas aristotélicos, o sea, a la tradición de la filosofía política de la antigüedad, mediante la opción por la división en familia [*Oikos*], sociedad civil [*Koinonia politikê* o *societas civilis*] y Estado [*Polis* o *civitas*], al mismo tiempo que, al interpretar el tiempo presente, los resignifica.

Bien viviente es, en el análisis de Hegel, en el nivel de la eticidad como esfera central de constitución filosófica de la concretización de la idea de libertad, el movimiento de la voluntad libre, produciéndose intersubjetivamente en las instituciones sociales y reconociéndose (o no) a través de las mismas.

La eticidad, como concepto que se sabe y se quiere, como *pensamiento* y *voluntad*, es su propia objetivación. Las instituciones objetivas de la libre voluntad son el movimiento de su exteriorización, a través de las formas y los momentos que la constituyen. En su movimiento de autoobjetivación, o de producción de sí, la eticidad se autodiferencia en tres *configuraciones o formas del bien viviente: la familia, la sociedad civil y el Estado*.

Según esta línea de argumentación, la función de la familia es el desarrollo más inmediato o natural de la eticidad; es la constitución de los lazos de sociabilidad en la mediación misma de la primera esfera de las relaciones intersubjetivas, plenas de *altruismo particularista*.¹⁵

La estructura y la configuración conceptual de la familia en *Filosofía del derecho*

En este momento del texto desarrollaremos cómo se estructura la esfera de la familia en *Filosofía del derecho*, sus configuraciones conceptuales determinantes y la peculiaridad de la distinción, en el texto, entre el núcleo propiamente filosófico de aprehensión conceptual, respecto de la deducción de este mismo núcleo en el contexto histórico de un tiempo cualquiera, para, entonces, explicitar el potencial de diagnóstico contemporáneo de la familia en Hegel.

15. Sigo aquí, en general, la tesis de Vittorio Hösle, expuesta en *Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie in Anspruch und Leistung von Rechtsphilosophie*, p. 183.

En su clásico *Sociedad civil burguesa y Estado. Estructura y problemas fundamentales de la filosofía del derecho hegeliana*,¹⁶ Manfred Riedel fue uno de los primeros filósofos en acentuar lo novedoso de la exposición hegeliana, al indicar la ruptura por parte de *Filosofía del derecho* de la concepción clásica sobre la familia, dominante en ese entonces, al tiempo que también fue uno de los primeros en destacar la novedad y la ambivalencia entre los modelos antiguo y moderno. La ambivalencia señalada por Riedel, en la reflexión sobre la familia, consiste en el hecho de que hay elementos tanto antiguos como modernos, pero su modelo no se restringe a ninguno de ambos.

Sobre el concepto de familia en *Filosofía del derecho*, Edmundo Balsemão Pires afirma que:

La noción de familia en las *Grundlinien* es, con todo, una concepción despolitizada y, en cierta medida, también disociada de aquella perspectiva jurídica que veía en ella el resultado de un contrato entre dos partes. La importancia que Hegel concede al lazo amoroso entre los cónyuges, como la base esencial del casamiento, no permite encontrar en la familia la primera célula económico político-social.¹⁷

A grandes rasgos, podríamos decir que la gran novedad en *Filosofía del derecho*, es la distinción entre un núcleo propiamente filosófico de la familia (§§ 158 a 160) y su deducción histórica, contenida en los párrafos siguientes al § 160 del texto. O, dicho de otra manera, los §§ 158 a 160 corresponden al *concepto* de familia, mientras que los demás corresponden a sus figuras, a sus concreciones históricas (por ejemplo, al matrimonio, el patrimonio familiar, la educación, etcétera).

El matrimonio, el patrimonio y la educación de los hijos son figuras de la familia y no el concepto de familia hegeliano. Este punto no puede ser menospreciado, si no se pretende hacer una inversión discursiva del texto. Tomar el *concepto de familia* por sus figuras históricas sería algo totalmente contrario al propósito hegeliano; sería reducir la filosofía a una física social, o, dicho de otro modo, sería la construcción de un sistema de filosofía del derecho sobre bases empíricas. Confundir el concepto con sus figuras es derivar el universal (el concepto) de lo contingente (las figuras).

16. Riedel, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Luchterhand, 1970.

17. Balsemão Pires, E. en *Povo, Eiticidade e razão*, Vol. I, p. 446.

Esta distinción entre concepto y figuras en la economía del desarrollo de *Filosofía del derecho* no fue tomada en serio por la *Hegel-Forschung* y conduce a conclusiones prefilosóficas, como las dirigidas contra el texto por autores tales como Popper, Raym, Habermas y Honneth, entre otros.

La importancia de la atención al *concepto* en la *Filosofía del derecho* es tan apremiante que Hegel la menciona en el primer párrafo del libro.

La filosofía trata de ideas y, por causa de eso, no de lo que se acostumbra a llamar *meros conceptos*. Ella muestra su unilateralidad y su no-verdad, así como es solamente el *concepto* (no lo que frecuentemente así se entiende, que apenas es una determinación del entendimiento abstracto) lo que tiene *efectividad* y el que da esa efectividad a sí mismo. Todo lo que no es esa efectividad, puesta por el concepto mismo, es *ser-abí* pasajero, contingencia exterior, opinión, fenómeno desprovisto de esencia, no-verdad, ilusión, etcétera. La *configuración* que asume en su concretización es, además del conocimiento del propio *concepto*, el otro momento esencial de la idea, diferente de la *forma* de ser apenas como *concepto*. (Destacado por nosotros en cursiva).

La génesis especulativa, propiamente filosófica, del concepto de familia se encuentra en los párrafos §§ 158 a 160 de la *Filosofía del derecho*. En ellos se presentan las determinaciones filosóficas de la idea de voluntad libre en el plano del pensamiento puro, en el ámbito de la *eticidad natural* de la familia. El concepto de familia es anterior a su deducción en el *espíritu del tiempo*, la cual es presentada por Hegel en los párrafos subsiguientes a los §§ 158 a 160 del texto.

En este capítulo sostenemos que los §§ 158 a 160 de *Filosofía del derecho* contienen el núcleo central, lo esencial, la reflexión propiamente filosófica de la familia, siendo los demás párrafos –de los §§ 161 a 181–, la mera realización, o la ampliación, o la deducción de estos mismos §§ 158 a 160, pero referidos al tiempo concreto en el que Hegel vivía. La hipótesis que se defiende aquí es que el núcleo filosófico, contenido entre los §§ 158 al 160 de *Filosofía del derecho*, corresponden propiamente a la *idea* y al *concepto de libertad*, como *bien viviente*, mientras que los demás párrafos son apenas la ampliación [*Erweiterung*], la deducción, explicitación y realización de este núcleo conceptual universal, en la contingencia histórica del tiempo de Hegel.

Por eso, la reflexión filosófica de estos tres párrafos será fundamental para la debida evaluación de la importancia de la familia en la *Filosofía del derecho*, en el tiempo presente.

La literalidad del § 158 dice:

La familia, en cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, tiene por su determinación su unidad *sintiéndose*, el *amor*, de modo que la *disposición del espíritu* es tener la autoconsciencia de su individualidad *en esa unidad*, como esencialidad, siendo en sí y para sí, a fin de ser en ella no una persona para sí, sino como *miembro*.

El núcleo central del § 158 se concentra en un movimiento circular de la autoconsciencia, que para la realización de la idea de libertad se determina, a nivel de esta esfera de la eticidad, por una disposición [*Gesinnung*] espiritual, que todavía es inmediata, radicada en el amor [*Liebe*].

El § 158 de *Filosofía del derecho* presenta las determinaciones o configuraciones conceptuales de la familia, como: (I) la sustancialidad inmediata del espíritu, (II) el amor como eje de unidad, (III) la autoconsciencia de la unidad a disposición del espíritu fundamental de este momento, y, por fin, (IV) se declara que los constituyentes no son enmarcados como *personas*, sino como *miembros*.

Pasemos a disertar reflexivamente acerca de cada uno de estos lazos conceptuales, presentados por Hegel como constituyentes de la familia.

La sustancialidad inmediata del espíritu

La sustancia, en el texto de *Filosofía del derecho*, es tomada como la esfera de determinaciones que posee la capacidad de ser aprehendida en su integralidad, subsistiendo por sí misma. La sustancia, en Hegel, no puede ser aprehendida en los cuadros de la tradición metafísica clásica, esto es, según el entendimiento de los individuos, como lo que subyace a los accidentes. La sustancia debe ser entendida de modo relacional y como sustancia-sujeto.¹⁸

Comprendido el sentido de sustancia en Hegel, pasemos al concepto de inmediato (*Unmittelbar*). Inmediato es lo que aún no se determina a través de las relaciones, o lo que les es previo. Una sustancia inmediata posee relaciones, pero estas relaciones no son tomadas como esenciales a la sustancia en su punto de partida, en su inicio, sino apenas en su final.

18. Para una comprensión del concepto de sustancia en Hegel se sugiere el texto de Orsini, F. (2018) "El problema de la sustancia en la Doutrina da Essência (1813) de Hegel". *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, Vol. 23, N° 2, pp. 81-104.

La inmediatez de esta disposición del espíritu, radicada en el seno de la familia, surge porque el elemento promotor de su unidad es una sensación, un sentimiento, una afección que opera, todavía, en algún nivel empírico. Esta disposición es una emergencia de lo inteligible en lo sensible, aún no plenamente sapiente. Esta emergencia no se explicita de modo universal concreto, sino inmediatamente universal.

El amor como eje de unidad

La unidad de la familia, por ser sustancia inmediata, no deriva propiamente de un vínculo lógico. Su unión, su conexión de unidad, radica en un dato supralógico o metafísico, en el *amor*.

El sentimiento presente en el *amor* es el vínculo espiritual que garantiza de forma no suficientemente reflejada, la seguridad de esta primera raíz ética. En el amor está presente la unidad todavía inmediata de naturaleza y espíritu, la unidad aún inmediata entre lo subjetivo y lo objetivo y la unidad inmediata entre lo subjetivo y lo intersubjetivo.

Así como la autopreservación es la disposición más inmediata de cualquier organismo vivo, igualmente la familia es la primera institución concreta de la idea de libertad como segunda naturaleza, y el amor es esta señal explícita.

Michel Theunissen, en su famoso artículo,¹⁹ en el que acusa a Hegel de reprimir la intersubjetividad y su desarrollo en *Filosofía del derecho*, declara que en el *amor*, fundamento de la familia, se encuentra una fuerte concepción de intersubjetividad que se perdería, en el ulterior desarrollo de la obra. Según Theunissen, en la familia hay una importante teoría de la intersubjetividad. Estamos de acuerdo. Sin embargo, discordamos con que la referida teoría de la intersubjetividad se haya perdido en el desarrollo de *Filosofía del derecho*. Del mismo modo que la autopreservación empuja al viviente a garantizar su existencia, la familia es el índice de la segunda naturaleza, que garantiza, aún en la perspectiva de los sentidos, de la sensación [*Empfindung*], la necesaria dimensión intersubjetiva de la existencia humana.

La autoconsciencia de la unidad a la disposición del espíritu

La familia, como sustancialidad inmediata, encuentra la consciencia de sí, de su unidad, tanto en la *sensación originaria del amor*, donde esta

19. Theunissen, M. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en D. H. y R. P. Horstmann. *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982.

se enraíza, como presenta, a nivel de la eticidad, en el § 158 de la *Filosofía del derecho*, el surgimiento de lo inteligible en la naturalidad del vínculo comunitario.

En la familia, las irreflexivas leyes biológicas de la autopreservación se convierten en leyes de constitución de sociabilidad, y la autopreservación se convierte en formación espiritual, educación, etcétera. Así la familia adquiere su autoconsciencia como núcleo comunitario teleológicamente estructurado, y no como un agregado de individuos alrededor de un objetivo común, por ejemplo, de su manutención económica.

Ser miembro (*Mitglied*) de la familia significa la reciprocidad de la institución del vínculo comunitario entre subjetividad y comunidad intersubjetiva. El ser padre implica el ser hijo y el ser hijo implica al padre. Hay una transitividad constitutiva de base en la familia. El demarcador conceptual *miembro*, en la familia, opera en la autoconsciencia de la prioridad del *nosotros por sobre el yo*, aún en el plano del sentimiento.

No hay personas, sino miembros

En la familia, la prioridad de la unidad del núcleo familiar sobre sus constituyentes, opera a nivel gramatical en la prioridad ontológica del *nosotros por sobre el yo*, y permite la superación biológica de los sexos, pues los partícipes de la familia no son las *personas individuales*, sino la colectividad del núcleo familiar. En la concepción hegeliana de familia no existen hombres y mujeres, sino *miembros*. Los roles comunitarios no están delimitados por la constitución biológica.

La irrupción del mundo moderno demostraba esta tesis, en el tiempo de Hegel. La constitución de los roles sociales, históricamente vivenciada en el tiempo de Hegel, ya había iniciado la explícita desvinculación entre el *rol social* y el *sexo biológico*. El mejor ejemplo se ve en las mujeres en las fábricas, con los niños trabajando, estudiando, etcétera. Claro está que esta distensión entre sexo y rol social apenas se estaba iniciando. Sin embargo, Hegel siempre fue un interlocutor y un observador atento de su tiempo y de las formas conceptuales en gestación.

En la esfera de la familia, como *miembros (Mitglied)*, los seres humanos poseen la sensación de la verdad en la certeza de la unidad del vínculo, constituido a través del amor. Certeza y verdad se colocan de modo inmediato, pues se presentan a los sujetos constituyentes de la familia a través de las disposiciones espirituales más pobres en contenido reflexivo, como la sensación, el sentimiento y la afección. Esta certeza inmediata que constituye la sensación, a través del amor, instituye el núcleo familiar y

estructura el primer círculo de determinaciones constitutivas de la segunda naturaleza, a través de la superación del egoísmo de la persona individual en el miembro de la familia.

En la familia, la certeza para alcanzar la verdad precisa realizarse en la unidad de un vínculo recíprocamente interior-exterior, precisa tornarse fenómeno en las cosas objetivas y como todo *ser viviente*, contiene en sí mismo el germen de su disolución.

El movimiento de la certeza, encontrado en la sustancialidad inmediata de la familia de cara a su verdad, se realiza históricamente, en el tiempo de Hegel, en tres determinaciones históricas: el matrimonio, la propiedad y la educación. Estas figuras históricas no son el concepto de familia en Hegel. Ellas condensan apenas los momentos de libertad de la voluntad, en su determinación infinita, al elevar al individuo a miembro [*Mitglied*], al subsumir la voluntad sobre las cosas [la propiedad] y al hacer el movimiento de su máxima realización de sí, al ir a su fundamento y abismarse en la educación, como movimiento de realización y de disolución de la familia.

Es importante acentuar el esquema lógico que se despliega en la familia, en dos distintos sesgos. En el primer sesgo, más macroestructural, la familia tiene la siguiente función lógico-metafísica, en la filosofía hegeliana:

1. Sistema	2. Posición en el Sistema	3. Espíritu Objetivo	4. Eticidad
Lógica	Espíritu subjetivo	Derecho abstracto	Familia
Naturaleza	Espíritu objetivo	Moralidad	Sociedad civil
Espíritu	Espíritu absoluto	Eticidad	Estado

La familia es la primera gran configuración de la eticidad. Se la podría correlacionar con el ser y la cualidad, en la *lógica*; con el *alma*, en el espíritu subjetivo; con el *derecho abstracto*, en el espíritu objetivo. Pero las correlaciones serían innumerables y, en algunos casos, se develarían improductivas. Asimismo, el presente cuadro no pretende agotar el paralelismo interno de las determinaciones reflexivas del sistema hegeliano. Lo central aquí, con la utilización de la muestra del paralelismo, es la comprensión de que la visualización de un principio y su emergencia concreta en la historia, no puede darse de modo fijo. O sea, cuando el *bien viviente* se revela en la unidad presente en la familia, elevando el vínculo natural por sobre la expresión biológica, es preciso separar lo filosófico y universal, el *núcleo especulativo*, de lo histórico y particular, de las *determinaciones y expresiones temporales de este mismo principio*.

Para la demostración de la tesis de que hay un núcleo propiamente filosófico y una deducción de este núcleo en su tiempo presente, en la familia en Hegel, utilizaremos algunos pasajes de párrafos relativos al

matrimonio. Pero antes del análisis del matrimonio, veamos cómo entiende Hegel la realización de la familia, tal como está en el § 160.

La familia se realiza en estos tres aspectos:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *casamiento*;
- b) en el ser-ahí exterior, la *propiedad y el bien* de la familia, y en el cuidado de estos;
- c) en la *educación* de los hijos y en la disolución de la familia.

En el § 160, Hegel utiliza la expresión “la familia se realiza, se completa”, en tres dimensiones. Cuando Hegel quiere demostrar que la deducción filosófica en concreto es isomórfica, utiliza la expresión *se efectiviza*. En este pasaje, para determinar los lados o aspectos (*Seiten*) de la familia, Hegel utilizó el verbo *vollenden* y no *wirklich*, sea como adverbio o como adjetivo. El uso de *vollenden* como verbo, implica que las dimensiones de la familia están aprehendidas en el espiral histórico de llegar-a-ser del concepto de familia. El uso del verbo indica el carácter de proceso de los términos, los cuales pueden o no efectivizarse como momentos propiamente filosóficos del concepto de familia.

Pasemos a la demostración o a la prueba del concepto de familia frente a su figura concreta en el tiempo de Hegel, a través del casamiento.

Hegel presenta los rasgos iniciales del casamiento en *Filosofía del derecho* a partir del § 161. En la secuencia de los §§ 161 a 169, este es presentado como: (I) una *relación ética inmediata*, (II) constituida por dos puntos de partida [*Ausgangspunkt*], uno de dimensión subjetiva y otro, objetiva y, (III) por la dimensión propiamente ética del casamiento.

El § 161 explicita que la relación ética inmediata del casamiento reposa en la vitalidad natural (la especie y su proceso) y la unidad de los sexos naturales. O sea, es asumido solamente de modo biológico, por eso la relación ética es *inmediata*. Es preciso prestar mucha atención a este pasaje, pues reducir el casamiento a la especie –primer momento del casamiento–, tendría como consecuencia la reducción del casamiento a la reproducción. Identificar concepto y figura en la *FD*, tendría por resultado, identificar familia y casamiento. Pero las personas que, por motivos naturales o que por su deliberación no desearan tener hijos, ¿no podrían constituir familia, exactamente por no poder válidamente casarse?

La inmediatez aquí es asumida como no suficientemente reflejada. La relación ética inmediata es el modo más próximo en que la esfera ética se presenta frente a la esfera biológica. Esta dimensión es importantísima, pero revela aún la dependencia de la dimensión espiritual respecto de la

esfera natural; la unidad espiritual todavía no superó sus dimensiones no relacionales.

El § 162 presenta los puntos de partida del matrimonio [*Ausgangspunkt*], desde el aspecto subjetivo, que Hegel identifica con la inclinación particular [*die besondere Neigung*] entre dos personas que desean unirse y un punto de partida objetivo, que consiste en el libre consentimiento de las personas [*die freie Einwilligung der Personen*], en renunciar a su *personalidad natural* en pos de esta unidad.

Aquí está uno de los puntos centrales de la cuestión acerca del potencial de actualidad hermenéutica de la familia en Hegel. Después de la evaluación del casamiento como relación ética inmediata en la cual los actores son comprendidos en su dimensión exclusivamente biológica y natural, el término medio de las determinaciones reflexivas del casamiento es puesto por Hegel en términos no exclusivamente naturales, y así emerge el consentimiento y la renuncia a la personalidad natural.

Claro que podrá ser objetado que las determinaciones del término medio del casamiento, presentadas por Hegel como el consentimiento y la renuncia a la personalidad natural, en el parágrafo § 162 de *Filosofía del derecho*, debieran ser leídas a la luz de la vinculación de aquellas encontradas en el § 161. Sin embargo, también puede objetarse a esta lectura que subordinar el § 162 al § 161 sería contrario al método hegeliano, por varias razones.

La primera de las razones para objetar la lectura quietista de que el § 162 debiera ser leído a la luz de la limitación del § 161, es que se estaría sobredeterminando lo espiritual a lo natural, cuando en Hegel la cuestión parece ser exactamente la contraria: lo espiritual es la verdad de lo natural.

La segunda objeción es que la inmediatez tendría prioridad por sobre la mediación, lo que no tendría en cuenta la lógica hegeliana. Y, por fin, que esta perspectiva estática de la hermenéutica del texto hegeliano excluiría muchos modos de unidad con vistas al casamiento, incluso de sexos diferentes, que no podrían realizar el fin expuesto en el § 161 (por ejemplo, el casamiento de ancianos, de personas que no desean o no pueden tener hijos, de los actos altruistas de casamiento, no erotizados, etcétera). Y para no dejar dudas de que la deducción del contenido propiamente filosófico de la familia en Hegel es altamente contemporánea, que no se reduce ni adecúa a la contingencia histórica de su tiempo, en el § 163 Hegel determina que:

Lo *ético* del casamiento consiste en la consciencia de esa unidad, como fin sustancial, en el amor, en la confianza y en la comunidad de toda

la existencia individual, en esa disposición de espíritu y efectivización, el impulso natural es rebajado a la modalidad de un momento natural, que es precisamente determinado a extinguirse en su satisfacción, y el vínculo espiritual se eleva en *su derecho* como lo substancial, como lo que se ubica por encima de la contingencia de las pasiones y voluntades temporales particulares, indisoluble *en sí*.

Nos parece muy clara la distinción en *Filosofía del derecho* de Hegel entre el concepto de familia, desde el § 158 al § 160, y sus figuraciones concretas, encontradas en los demás párrafos a través del análisis de sus formas históricas presentes en el casamiento, en el patrimonio y en la educación de los hijos. También quedó claro que la familia, en la exégesis hegeliana, no se limita a las delimitaciones concretas de su tiempo histórico, pues su concepto se expone en las figuras y no se limita por ellas. El movimiento es de expansión del concepto en el tiempo, revelándose en figuras y no a la inversa, las figuras hipostasiando y fijando el concepto.

La actualidad del concepto de familia en *Filosofía del derecho*

Las cuestiones suscitadas por la reflexión sobre la familia, en la filosofía hegeliana, no se limitan a su *Filosofía del derecho*. Gabriel Amengual Coll, en un importante estudio sobre la familia en la filosofía de Hegel,²⁰ mostró cómo el tema insiste en la reflexión hegeliana desde su juventud, pasando por la *Lógica* en la discusión del género, la *Fenomenología del espíritu* y las célebres reflexiones acerca de Antígona, en sus escritos políticos, en la *Enciclopedia* y, obvio, en *Filosofía del derecho*.

Las demandas de reivindicación del reconocimiento de modelos familiares no convencionales vienen ocupando un intenso y legítimo espacio en el debate público. Las demandas de reconocimiento de derechos como familias igualitarias, monoparentales, ensambladas, etcétera, se limitan generalmente en la reflexión filosófica a un lugar deontológico, poco productivo, porque operan en su mayor parte en una dicotomía del tipo *correcto o errado*.

La familia en Hegel es una esfera de la vida comunitaria fundada en el amor, en la asistencia recíproca y en valores. En esta perspectiva, sus

figuras concretas –tales como las que Hegel identificó en su tiempo: el casamiento, el patrimonio y la educación– son objetivaciones de la realidad, a la luz del concepto. Como concretizaciones históricas de un determinado tiempo, o temporalizaciones del concepto, tales figuras no limitan la constitución de nuevas figuras, de nuevos ropajes, de nuevos modelos.

El concepto es autoproductivo. Las figuras de la familia en el tiempo de Hegel, en tanto formas históricas que están sujetas a la inviabilidad o a la viabilidad, invalida que podamos tomarlas como eternas o que podamos inscribirlas como el monopolio inmutable de la interpretación. Esta nos parecería una actitud contraria a la de Hegel.

El potencial de actualidad de la familia en Hegel es tan amplio, que el núcleo conceptual encontrado entre los §§ 158 a 160 de *Filosofía del derecho*, rechaza los recientes intentos de actualización de la filosofía del derecho hegeliana, por diversos motivos que pasaré a mencionar.

La familia es una de las tres esferas éticas de la constitución de la sociabilidad en *Filosofía del derecho*. Es un momento que tuvo su auge (*Aufhebung*), en el sentido de negar, conservar y superar el derecho abstracto y la moralidad. Los momentos anteriores son exaltados exactamente por su insuficiencia en concretizar la libertad.

La esfera de la familia es un microsistema ético de tipo abierto,²¹ pues sus características lógico-metafísicas mismas son distintas de sus determinaciones históricas concretas. Son capaces de diagnosticar el tiempo presente, sin la caída en lo descriptivo o lo normativo, tan propios de los modelos políticos.

La idea o el concepto de familia presentado en *Filosofía del derecho* se explicita en tres metaniveles sobrepuestos o en dimensiones, aquí presentadas como: ser una comunidad espiritual, fundada en el sentimiento del amor, autoconsciente de su unidad por encima de sus constituyentes. Klaus Vieweg en su obra *El pensamiento de la libertad* defiende que las dimensiones de la comunidad familiar son: el amor, el derecho a la propiedad y a la asistencia y la comunidad en la creación.²²

Otro importante dato de relevancia de la reflexión acerca de la *familia* en Hegel es que de las tres esferas de la *eticidad*, apenas la *familia* y el

20. Coll, G. A. "La familia en la *Filosofía del Derecho* de Hegel", en J. Balladares, Y. Elguera, F. Huesca y Z. Olvera (orgs), *Hegel. Ontología, estética y política*. México: Fides Ediciones, 2017, pp. 211-212.

21. Remito aquí a mis reflexiones sobre la naturaleza de un sistema abierto, en Costa "A atualidade da filosofia política: a tensão entre direito e sociedade em Hegel e Luhmann", p. 149.

22. Vieweg, K. *O Pensamento da liberdade. Linhas fundamentais da Filosofia do direito de Hegel*, p. 251.

Estado son un fin en sí mismos. Esta importancia de la *familia* en ser una raíz ética, que opera de forma autocentrada, equilibrando reflexivamente la unidad por la preservación de la intersubjetividad de sus constituyentes, solamente es recuperada en el ámbito del Estado.

A modo de conclusión

Filosofía del derecho articula de modo decisivo lógica y metafísica, buscando equilibrar el diagnóstico de lo real con la explicitación racional del tiempo presente. El diagnóstico de la realidad y la racionalidad de lo real no son incompatibles: la filosofía política de Hegel lo demuestra.

El proyecto de un sistema de la libertad, tal como se inscribe en *Filosofía del derecho*, tiene en la familia un punto nodal. Su centralidad reside, internamente, en la posición de ser una de las esferas de la eticidad y, externamente, en ser la familia, en la actualidad, un importante espacio de reivindicación del ejercicio de los derechos humanos.

Problemas sobre el género, la igualdad en las relaciones internas y externas a la familia (como la distribución de los roles, etcétera), el respeto a las individualidades, especialmente de los menos autosuficientes, como mujeres y niños, los nuevos modelos y arreglos familiares como las familias igualitarias, no androcéntricas, las recompuestas, monoparentales, anaparentales, etcétera, se inician y encuentran su principal espacio de disputa en el seno de la familia.

El concepto de familia en Hegel, dada su naturaleza especulativa, abarca en su tesis de modo comprensivo y no reduccionista a modelos familiares como los igualitarios, anaparentales y ensamblados, al mismo tiempo que reconoce valor y legitimidad a los modelos modernos basados en la diversidad de género, con la finalidad reproductiva.

El uso de los conceptos en Hegel es filosófico. Esto puede parecer obvio. Por tanto, no es una justificación de las creencias de una época o de una corriente de pensamiento. Su reflexión se pone en el proceso mismo de autoexplicitación de lo universal a través de sus formas concretas, de modo que esas formas concretas, al expresar o no lo universal, fructificaron o perecieron. Nos parece que el concepto de familia en Hegel es, seguramente, una de estas reflexiones filosóficas que fructificaron y aún permiten la iluminación de los problemas de la actualidad, auxiliándonos en nuestros direccionamientos, decisiones y posicionamientos. No podemos olvidar que, en su pensar, la filosofía es el progreso de la idea de libertad y con la familia, esto no podría ser diferente.

Referencias

- Barbieri, Greice Ane. *O conceito de Família na Filosofia do Direito de Hegel*. Tesis de doctorado UFRGS, Porto Alegre, 2013.
- Bavaresco, Agemir *et al.* "As leituras da *Filosofia do Direito* de G. W. F. Hegel: entre hermenêutica e recepção", en *Veritas*, Vol. 55, N° 3. Porto Alegre, 2010, pp. 83-105.
- Biard, Joël *et al.* *Introduction a la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1985.
- Bockenheimer, Eva. "Hegels Familien und Geschlechtertheorie", en *Hegel-Studien*, Vol. 59, Hamburgo: Meiner, 2013.
- Brauer, Susanne. *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*. Freiburg: Alber, 2007.
- Coll, Gabriel Amengual. "La familia en la *Filosofía del derecho* de Hegel", en Javier Balladares, Yared Elguera, Fernando Huesca y Zaida Olvera (orgs.), *Hegel. Ontología, estética y política*. México: Fides Ediciones, 2017.
- Costa, Danilo Vaz-Curado R. M. "A atualidade da filosofia política: a tensão entre direito e sociedade em Hegel e Luhmann", en *Dissertatio*, Vol. 30, Pelotas, pp. 149-165.
- Fink-Eitel, Henrich. *Dialektik und Sozialethik – Kommentierende Untersuchungen zu Hegels "Logik"*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1978.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Filosofía do Direito*. São Paulo: Loyola/Unicap/Unisinos, 2010.
- . *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Tomo III. São Paulo: Loyola, 1995.
- Hibben, John Grier. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.
- Hösle, Vittorio. "Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie", in Christoph Jermann, *Anspruch und Leistung von Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987.
- Iber, Christian Iber. *Metaphysik absoluter Relationalität - Eine Studie zu den beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenlogik*. Berlin/New York: Walter Gryter, 1990.
- Iltting, Karl-Heinz. "The structure of Hegel's Philosophy of Right", en *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Londres, 1971, pp. 90-110.
- . "Rechtphilosophie als phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit", en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982, pp. 225-254.

- Jermann, Christoph. *Anspurch und Leistung von Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987.
- Kervégan, Jean-François. *L'effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007.
- Kim, Joonsoo. *Der Begriff der Freiheit bei Hegel*. Frankfurt am Main/Bern/Berlin: Peter Lang, 1996.
- Konzen, Paulo Roberto. *O Conceito de Amor Ético na de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- Lakebrink, Bernhard. *Die europäische Idee der Freiheit – Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden: E. J Brill, 1968.
- Marmasse, Gilles. *Force et fragilité des normes – Principes de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: PUF/CNED, 2011.
- Miranda, Marloren Lopes. “Sobre os papéis do homem e da mulher no conceito de família da Filosofia do Direito de Hegel”, en *Griot*, Vol. 13, Nº 1, 2016, pp. 287-305.
- Meneses, Paulo. “A Família: uma abordagem filosófica”, en *Síntese*, Vol. 22, Nº 70, Belo Horizonte, 1995.
- Moraes, Alfredo. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- Muller, Marcos Lutz. “Liberdade e reconhecimento: a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade e a dialética da ação recíproca”, en Valerio Rohden (Org.), *Ética e Política*. Porto Alegre: UFRGS/Inst. Goethe, 1993, pp. 140-169.
- Orsini, F. “O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel”, *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, Vol. 23, Nº 2, 2018, pp. 81-104.
- Pertille, J. P. “Une ambiguïté à propos de la famille: das Vermögen, richesse et faculté”, en Jean-François Kervégan; Gilles Marmasse (Org.), *Hegel Penseur du Droit*. Paris: CNRS Editions, 2004, pp. 179-191.
- Pires, Edmundo Balsemão. *Povo, Eticidade e Razão*. Vol. I. Lisboa: Imprensa nacional Casa da Moeda, 2006.
- Rosenfield, Denis. *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la “Philosophie du droit” de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.
- Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Riedel, Manfred. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Berlin: Hermann Luchterhand, 1970.
- Siep, L. “Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels”, en Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg, *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. Munich: cFink, 2003, pp. 191-204.

- Theunissen, Michael. *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- . “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, en Dieter Henrich y R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982.
- Vieweg, Klaus. *O Pensamento da liberdade. Linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Edusp, 2019.

LA FORMACIÓN DE LOS “ESTADOS SOCIALES” Y EL “ESTADO ÉTICO” COMO PROPUESTA DE RESOLUCIÓN DE LA DESIGUALDAD SOCIAL*

MARLY CARVALHO SOARES Y FRANCISCO DE ASSIS SOBRINHO**

Introducción

La filosofía, como crítica radical, inicia un proceso que tiene por objetivo ver, juzgar y actuar. Hegel, detentador de esa comprensión filosófica, construye un proyecto político, cuyo resultado es la concretización de la libertad universal a través de las instituciones políticas, destacando a la familia, la sociedad civil y la sociedad política. De modo que el método de abordaje de los textos hegelianos es buscar el inicio, configurar el tiempo y la filosofía y extraer el significado de los textos de ese tiempo. ¿En cuáles textos debemos encontrar el tema “diferencias sociales”, que a lo largo de la historia nos ayudarán a explicar su tiempo y a comprender el nuestro? Toda filosofía hegeliana nos propone esa tarea filosófica de construcción de una igualdad social y el resultado es un nuevo humanismo, que contemple el ser humano integral y a todos los hombres y las mujeres.

Tres temas son abarcados en los 360 párrafos del texto *Principios de la filosofía del derecho de Hegel* (1820), versión desarrollada de la teoría del espíritu objetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830), que tiene como objeto “la idea del derecho, a saber, el concepto de derecho y su realización” (§ 1). El primer tema para nuestra reflexión

* Traducción del portugués de Luciana Rafaela Duarte.

** Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil.

será analizar la relación entre libertad y esclavitud en la formación de la sociedad civil a lo largo de la historia. El segundo proviene del primero: sería la relación entre igualdad y desigualdad en el nuevo contexto de la sociedad civil hegeliana. Y el tercer tema será el enfrentamiento del Estado ético y las contradicciones patológicas de la sociedad civil.

Bajo el punto de vista histórico, la relación entre libertad y esclavitud se mantuvo legitimada por juristas y filósofos en la civilización occidental, desde griegos y romanos y perdura hasta hoy. ¿Cuál es el contenido de tal concepto de libertad? El contenido de ese concepto es que somos diferentes por naturaleza y que unos nacen libres y otros esclavos, juzgando inseparable la teoría de la realidad. Unos nacen para obedecer y otros para mandar. Había una conexión entre las ideas y el contexto económico, social y político en que se configuraban y resultó en la división social dos clases: los libres y los esclavos.

Aristóteles, en la formación sucesiva de la sociedad, desde la conyugal, pasando por la heril, hasta la de los ciudadanos, deja clara la identificación de la sociedad y el Estado. La cuestión es que esta comunidad pertenece solamente a los ciudadanos, excluidos de ella los esclavos, los niños y las mujeres, que son considerados no libres, en el sentido de la “libertad civilis”, por participar ellos y ellas de la sociedad doméstica: sustentáculo de los actos del “señor”, proveyendo todas sus necesidades. ¿Cómo superar esa contradicción? A través de la dialéctica, tal como Hegel la entiende, no como una lógica de apariencia formal, sino como una lógica de la realidad. Los dos términos constituyen una unidad, una totalidad. La verdad es el todo. El problema de la dialéctica, no será, por lo tanto, la identidad, y sí la contradicción como estructura de lo real. La contradicción está en las cosas y en las instituciones. Una de las apariciones de la dialéctica en la sociedad civil es la contradicción: igualdad-desigualdad.

Hegel intenta superar esa contradicción con su nueva concepción de sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), que no se refiere al antiguo concepto de sociedad civil de la tradición clásica, opuesto a la sociedad doméstica, que perdura de Aristóteles a Kant, sino más bien a la esfera de intereses del trabajo que se da a partir de la formación de la economía liberal de mercado, tal como se constituyera en la emergencia de la sociedad industrial del siglo XVIII.¹

1. Ese contenido fue trabajado por la autora en la obra *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel* y recientemente, en el artículo en coautoría con Sobrinho, F. A. “O problema da desigualdade na sociedade civil e a proposta de superação

El tema “diferencias sociales” fue pensado por Hegel en su proyecto filosófico y político y perdura hasta hoy día. Pareciera no tener lugar ni tiempo: esa construcción viene consolidándose negativamente a lo largo de la historia de la humanidad. Para nuestra investigación, optamos por el texto de *Filosofía del derecho* (1820), cuyo recorrido es romper con esas diferencias sociales, buscando una igualdad fortalecida por la justicia social, cuya figura sería el Estado, en la visión de Hegel. Para tal reflexión utilizaremos la misma metodología del autor, que consiste en el proceso dialéctico que involucra los tres momentos: el de la identidad, el de la contradicción y el de la positividad. El momento propiamente dialéctico del proceso es el de la negación, implícito en el anterior, en la finitud de lo dado. Con Hegel y la *Ciencia de la Lógica* la contradicción pasa a ser la determinación más profunda y esencial de la realidad y del pensamiento humano.

Hegel siempre se preocupó por las cuestiones políticas. La última obra que publicó en vida, *Principios de la filosofía del derecho* (1820), sistematiza sus ideas respecto de la sociedad civil y del Estado y provocó una guerra de oposiciones e interpretaciones en la escuela hegeliana, que perduran hasta hoy, denominadas de derecha hegeliana, centro e izquierda hegeliana. Como relata Roland Corbisier,² la derecha buscaba reducir el hegelianismo a espiritualismo, a la afirmación del Dios personal y de la inmortalidad del alma. La izquierda, en cambio, lo interpretaba en el sentido de panteísmo y ateísmo. El centro, por su vez, buscaba mantener las posiciones propias del idealismo, repeliendo tanto el espiritualismo de derecha como el materialismo de extrema izquierda. Marx y Engels, a pesar de interpretaciones diversas, reconocen su deuda en relación con la filosofía de Hegel, sin la cual, como dice Engels, “el socialismo científico jamás tendría existido”.

La filosofía política de Hegel pretende ser la expresión racional y especulativa de un sistema político que tiene como fundamento la autocompresión histórica de una época, cuya característica principal es la libertad individual en su relación con el *ethos*. Esta filosofía es fruto de su tiempo, dado que es la manifestación de su movimiento histórico, en la

no estado hegeliano” en la *Revista Dialectus* Año 5, Nº 13 UFC, de 2018. Sobre eso véase el comentario de Soares, M. C. *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel*, pp. 41-84.

2. Corbisier, R. *Textos escolhidos de Hegel*. Río de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1991.

medida en que se constituye como la explicación racional de ese período de la historia, denominado “mundo moderno”.

Este capítulo tiene como objetivo explicar la relación entre riqueza, pobreza y desigualdad social, en el contexto de la sociedad civil en Hegel. Para eso adoptamos como procedimiento metodológico, el método filosófico del autor —el método dialéctico-especulativo— que nos posibilita la comprensión del movimiento de las categorías lógicas, que va de lo indeterminado y abstracto a lo determinado y concreto. Es ese el método desarrollado por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*.

Con ese objetivo mostraremos cómo se produce la riqueza en la sociedad civil y sus implicaciones socioeconómicas en el proceso de generación de pobreza, como fruto de la concentración de la riqueza, y de la desigualdad social, en la referida sociedad. Se trata de una reflexión sobre las limitaciones de la sociedad civil en proporcionar el acceso de todos los individuos a los beneficios producidos por la riqueza, en su sistema social. Diferente de la familia, en la que la riqueza se constituye en un patrimonio colectivo y que es usado en beneficio de todos, en la sociedad civil la riqueza, a pesar de ser fruto del trabajo de todos, es usufrutuada apenas por una parte de los individuos que pueblan esa organización social. Eso pasa porque la participación de todos los individuos en la riqueza general está condicionada por dos elementos o modos que justifican el aspecto desigual de tal participación. El primero de ellos es la herencia, que es fruto de un capital acumulado a lo largo de la trayectoria histórica y social de una determinada familia. El segundo elemento son los talentos y las capacidades personales. Por este segundo modo, los individuos se tornan víctimas o favorecidos, por el hecho de que, en esa esfera, la desigualdad es establecida tanto por la propia naturaleza, como por la competición, la expropiación y la explotación del trabajo resultante de la ganancia y del arbitrio de algunos. Esta situación, además de generar un cuadro de desigualdades, evidencia que la contradicción de la referida sociedad civil-burguesa reside en su incapacidad de producir riqueza suficiente para solucionar el problema de la pobreza y de la miseria, que son consecuencias de la concentración de riquezas, y que se manifiesta en la desigualdad social.

Por fin, Hegel, en su proyecto político anuncia y acentúa que el problema de la desigualdad social solamente podrá ser enfrentado en la esfera del Estado que, por medio de la ética de las instituciones y de la moralidad del individuo establece una forma de convivencia en la cual el individuo es motivado a abandonar su condición de sujeto aislado y atómico, pasando a sentirse parte de un todo, que es el Estado, no sintiéndose incómodo en servirlo, visto que en él encuentra la satisfacción de sus

necesidades reales y el reconocimiento de su dignidad. Entendemos que es en ese ambiente de interacción de lo individual con lo colectivo que se hace posible la ejecución de políticas públicas que apunten al bienestar de todos, en las formas de la justicia y la equidad social.

La dinámica de producción de la riqueza en la sociedad civil y sus contradicciones

Dentro del movimiento dialéctico-especulativo de *Filosofía del derecho*, la sociedad civil surge como consecuencia del proceso de disolución de la familia, cuando mueren los padres y los hijos alcanzan la adultez, se independizan y pasan a ser parte de un contexto social más amplio, en el que buscan firmar su particularidad. Es en ese momento que el individuo pasa a actuar como agente de sus propias elecciones y decisiones, visto que ocurre una especie de confrontación entre los valores provenientes de la educación familiar con los valores adquiridos por el sistema educacional de la sociedad civil. Se trata, por lo tanto, de un proceso dinámico en el que se constituyen nuevas familias con mentalidades y valores que van se modificando de acuerdo con el tiempo histórico. En otras palabras, el camino de la familia a la sociedad civil se da por medio de la ruptura de la universalidad propia de la esfera familiar, en dirección a la afirmación de la particularidad individual en la sociedad.

En esa acepción, los dos principios de la sociedad civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) son la particularidad de los individuos que necesitan satisfacer sus carencias y la universalidad de las relaciones entre ellos, que posibilitan la satisfacción de tales carencias. De la tensión y de la complementariedad existente entre los dos principios, lo particular y lo universal, surge la sociedad civil como “sistema de la eticidad perdida en sus extremos” (§§ 182 e 185). Hegel comprende que en el encuentro de los extremos: “particularidad y universalidad”, “subjetividad y objetividad”, las necesidades son satisfechas a través de la riqueza universal y permanente que es producida por la sociedad civil-burguesa. Interactuando con los otros por medio de lo económico, la persona como particularidad se encuentra inmersa en un sistema de carencias que, cuando se moviliza para satisfacerlas, tiene necesariamente que relacionarse con la universalidad que es constituida por el conjunto de las otras personas, como seres particulares. O sea, al proveerse lo que demandan sus carencias, el individuo contribuye a la satisfacción de las necesidades de otros. Esto es el mercado, el comercio (§ 188).

Tenemos en ese proceso una fuerte interacción de las particularidades, que aparenta ser una universalidad ética, pero que en verdad son apenas seres aislados buscando la satisfacción de sus intereses individuales y egoístas. De ese modo, no podemos hablar de relaciones éticas, libres y racionales, visto que están fundamentadas en intereses particulares, marcados por contingencias. Es cierto que hay una acción reflexiva en ese contexto, pero esta se encuentra todavía en el nivel del entendimiento y, por eso, Hegel se refiere a la sociedad civil como el Estado del entendimiento (que, a su vez, es indispensable para llegar, en el movimiento especulativo, al Estado ético y racional).

Al hacer un análisis sistemático sobre el dominio de las necesidades (§ 189-190) Hegel agrega consideraciones relevantes acerca de la función de la economía política en el proceso de satisfacción de estas, definiéndolas en estos términos: “La economía política es la ciencia que en este modo de pensar tiene su punto de partida y que, por lo tanto, debe presentar el movimiento y el comportamiento de las masas en sus situaciones y relaciones cualitativas y cuantitativas” (§ 189).

Además de lo económico, que es el factor determinante de las relaciones interpersonales en el ámbito de la sociedad civil, otra categoría fundamental es la de trabajo (§ 196), visto que es lo que posibilita la mediación entre lo particular y lo universal. La mediación que, para la carencia particularizada, prepara y obtiene un medio también particularizado, es el trabajo. Así, la satisfacción de las necesidades de cada uno y de todos, se da por medio de la riqueza objetiva que es producida por el trabajo colectivo mediante las habilidades individuales. En ese contexto, Hegel se refiere a la división del trabajo como el elemento que favorece la simplificación del individuo dentro del proceso de producción, en la medida en que aumenta “su aptitud para el trabajo abstracto, como también la cantidad de su producción” (§ 198). Hegel considera que esta “abstracción de las aptitudes y de los medios” genera al mismo tiempo una dependencia entre los individuos respecto de la lucha por la “satisfacción de otras carencias”, estableciendo de esa forma una necesidad universal. Se destaca también que, para Hegel, la abstracción de la producción provoca la mecanización del trabajo y, consecuentemente, la posible exclusión del hombre del proceso productivo y su remplazo por las máquinas.

En la dependencia y en la reciprocidad del trabajo y satisfacción de las carencias, la apariencia subjetiva se transforma en una contribución para la satisfacción de las carencias de todos los otros. Hay una tal mediación de lo particular por lo universal, un tal movimiento dialéctico, que cada

uno al recibir y producir para su disfrute, recibe y produce también para el disfrute de todos los otros (§ 199).

Como fuente de la riqueza objetiva o universal, el trabajo ocupa una posición destacada en la estructura de organización y en el funcionamiento de la sociedad civil, visto que es por medio de él que cada una de las partes o segmentos de esa sociedad actúa en la búsqueda por satisfacer sus necesidades, lo que acaba generando una interacción entre los diversos grupos e individuos que componen la sociedad civil. Se trata de una división social del trabajo, que se concretiza en la actividad de producción de riquezas en los diversos niveles sociales.

Sin embargo [lo que] hace la *diferencia de los niveles* [es] la división concreta de la riqueza universal (que es también una tarea universal) entre las masas particulares determinadas según los momentos del concepto, las cuales poseen una base peculiar de subsistencia; de necesidades y de medios para su satisfacción, además, de fines e intereses, como también de la cultura y hábito del espíritu. En estos niveles se reparten los individuos de acuerdo al talento natural, la habilidad, arbitrio, acaso, etc. Perteneciendo a tal esfera fija, determinada, tienen su existencia concretizada, que, como existencia, es esencialmente particular, y en ella tienen su *eticidad* como *rectitud*, su ser-reconocido y su *honor* (ECF (3) § 527, itálicas del original).

La ética de los “Estados sociales”: esencia y acción

La finalidad de formar los estados sociales es de no ocultar las determinaciones constitutivas de la particularidad, sino de mirarlas bajo una nueva forma de unidad que articula en sí su desigualdad constitutiva. De esa manera, la desigualdad social permanece, pero se diversifica en estratos sociales que reúnen en sí la igualdad de los individuos, considerando que les cabe elegir el estrato social al que quieren pertenecer. Esa desigualdad social se concretiza en el proceso de diferenciación de los estratos sociales.³

El primer estamento recibe la denominación de sustancial, natural o inmediato, y tiene en la fertilidad del suelo, una riqueza natural y permanente. El mismo es representado por los agricultores, que usan la naturaleza

3. Soares, M. C., *op. cit.*, p. 152.

para producir todo lo que necesitan para vivir. Este estrato es el que más se asemeja a la familia, por ser propio de él el cultivo de los lazos familiares basados en el amor, en la fe y en la confianza, pero permanece todavía en el modo natural inmediato del pensar. Acepta la naturaleza con sus alteraciones favorables y agradece a Dios por estos dones, en una actitud más moral que económica. El miembro de ese estrato no está enfocado en el lucro, no tiene interés en ahorrar y concentrar riquezas. De acuerdo con el § 306 de *Filosofía del derecho*, la riqueza del estrato sustancial o natural, se afirma como autónoma con relación a la riqueza universal del Estado y a la riqueza particular de las empresas, visto que en este nivel la riqueza se configura como un bien hereditario e inalienable (§ 203).

El segundo estamento es el industrial. En él se da la "transformación del producto natural" y tiene como formas de sustento el trabajo, la reflexión, la inteligencia y la mediación de las carencias mediante el trabajo de otras personas (§ 204). Este estamento está compuesto por artesanos, fabricantes y obreros que, a su vez, están en relación directa con industriales y comerciantes. Es el más importante de la sociedad civil: toda la historia moderna gira alrededor de él, cuyas características son el énfasis en el trabajo, en la producción de riquezas, en la reflexión y en la formalidad. Según el § 310 de *Filosofía del derecho*, el estamento industrial se define por la garantía de posesión de los bienes materiales y de ciertas disposiciones y cualidades espirituales, correspondientes al objetivo de la riqueza que, como resultado de negocios individuales y de la formalidad de la ley, se independiza de las instituciones y de los intereses de la sociedad civil y del Estado.

El tercer estamento tiene como característica principal el pensamiento y, como tal, tiene la función de garantizar los intereses universales. Está constituido por funcionarios públicos (§ 205), que deben ser dispensados del trabajo como medio de satisfacción de las carencias individuales, para que puedan dedicarse a la política y a los asuntos universales, o sea, a los intereses públicos. Para eso, deben ser pagados por el Estado, de forma que sus necesidades particulares sean satisfechas en él.

Las patologías sociales de la desigualdad institucionalizada

Para Hegel, el hecho de que en la sociedad civil los individuos se encuentren divididos y enfocados en la satisfacción de sus propios intereses, hace que cada uno, en su particularidad, se comporte como una universalidad en sí mismo. Tal realidad es reveladora de las limitaciones

de esta sociedad, en el sentido de que en esa esfera no hay todavía una identificación con la realidad del concepto, que consiste en la relación de lo individual con lo social o en la sustancialidad ética. En otras palabras, no es posible, en el ámbito del sistema de carencias de la sociedad civil-burguesa, la existencia de relaciones éticas en su sentido pleno, visto que hay una predominancia del libre albedrío por sobre la libertad y del entendimiento por sobre la razón.

Como particularidad del querer y del saber, el principio de este sistema de carencias no contiene lo universal en sí y para sí: lo universal de la libertad que, de un modo abstracto, es el derecho de propiedad. Sin embargo, no reside apenas en sí, sino también en su realidad reconocida, porque la jurisdicción garantiza su seguridad (§ 208).

Respecto a la riqueza, Hegel considera que, como sistema de carencias, la sociedad civil es marcada por contrastes sociales, visto que en su dinámica de funcionamiento el acceso a la riqueza se restringe a una parte de los individuos pertenecientes a los grupos que se encuentran en condiciones privilegiadas, tales como la herencia familiar, la cultura y el desarrollo de sus aptitudes, en relación con los demás. Es en ese contexto que se confirman las desigualdades sociales en el interior de esta sociedad, pasando a ser dividida entre la riqueza y el lujo, de un lado, y la pobreza y la miseria, del otro. Como ya fue dicho, es el nivel de las carencias en el cual los individuos nunca están satisfechos y, por eso, se movilizan en una búsqueda sin fin por riquezas, siendo algunas veces tentados a adoptar prácticas ilícitas como enajenación de impuestos, robo y corrupción para alcanzar sus objetivos.

La relación recíproca de las carencias y del trabajo que las satisface se refleja sobre sí misma, primero, y en general, en la personalidad infinita, en el derecho abstracto. Es el propio dominio de lo relativo, la cultura, que da existencia al derecho. El derecho es, entonces, algo conocido y reconocido, y querido universalmente, adquiere su validez y realidad objetiva por la mediación de ese saber y de ese querer (§ 209).

Se hace necesario el uso del derecho como medio de regular por la ley los excesos (explotación y acumulación de riquezas) cometidos en el ámbito de la sociedad civil, y así establecer la justicia entre los sujetos sociales. Vale recalcar que la administración de justicia solamente actúa en aquello que es contrario a la ley y que, por lo tanto, hiere el derecho de

propiedad, no cabiendo a los tribunales de justicia el corregir las desigualdades sociales existentes en la sociedad civil-burguesa, sino, solamente, lo que se constituye en crimen. Hegel señala la necesidad de educar los individuos para una vida basada en la racionalidad ética y en el bien común como forma de restablecer “una comunidad verdadera, confiriendo universalidad a individuos que, de otra manera, estarían aislados. El derecho se aplica a los individuos siendo estos universales”.⁴ Enfatizando esa idea del pensar como premisa de una comunidad ética y universal, Hegel escribe de la siguiente manera:

Cumple a la cultura, al pensamiento como consciencia del individuo en la forma de lo universal, que yo sea concebido como una persona universal, término en que todos están comprendidos como idénticos. De este modo, el hombre vale porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. Tal concientización del valor del pensamiento universal tiene una importancia infinita, y solo es un error cuando cristaliza en la forma del cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del Estado (§ 209).

Eso significa que, de acuerdo con Hegel, toda persona merece ser tratada con respecto y dignidad simplemente por ser persona, lo que nos remite a un posicionamiento crítico y de indignación frente a un sistema social que, movido por intereses meramente económicos y egoístas, produce riqueza de un lado y miseria del otro, negando, por medio de la expropiación, de la explotación del trabajo y de la acumulación de riquezas, el acceso de gran parte de la población a los beneficios de la riqueza producida por el trabajo del conjunto de los individuos del mencionado sistema. Tal situación revela las contradicciones involucradas en el proceso de producción de riqueza en la sociedad civil, en la medida en que esa riqueza es concentrada en manos de una minoría y contribuye directamente al surgimiento de una plebe, en las figuras de la pobreza y de la miseria. Eso porque la riqueza, que en teoría es universal (de todos), en realidad es particular, o sea, patrimonio particular de algunas pocas familias, cuya consecuencia inmediata es la generación de un ciclo vicioso de acceso a la riqueza, en el sentido de que cuanto más fortuna tenga, más aumentan los mecanismos de su multiplicación. Contrariamente, los que no la tienen, cada vez más van cayendo en la pobreza.

Las “patologías sociales” de la concentración de riqueza: desigualdad institucionalizada, pobreza y miseria

En la sociedad civil, la individualidad de cada persona no se da siempre de forma adecuada a una vivencia armónica en la colectividad, como medio de favorecer una mínima condición que se traduzca en calidad de vida para todos. Eso es así porque, en el sistema de necesidades que es esa sociedad, el hombre aparece como “un ser carente que produce y consume”. Hay en ese nivel una variedad de necesidades que están relacionadas con el arbitrio y la imaginación de las particularidades de otras personas, produciendo, de esta forma, determinaciones universales donde todo pasa a ser coordinado por una necesidad.⁵

En este escenario de creación y satisfacción de carencias la sociedad civil-burguesa surge, esencialmente, como una realidad de contrastes en que es grande la distancia entre la riqueza y la miseria, visto que la satisfacción de las necesidades pertenece al arbitrio y a la particularidad de los individuos, resultando en el agravamiento de las desigualdades sociales. Cuanta más riqueza se concentra en manos de pocos, más se agrava la situación de miseria de una parte de la población. Por este motivo es fácil la comprensión de que la sociedad moderna y capitalista surge como un campo de batalla entre individualidades libres, donde cada individuo solo puede contar consigo mismo y su fuerza de trabajo, porque depende de él como su única actividad, de forma que es por el trabajo que el hombre tiene acceso a la cultura en sus aspectos prácticos y teóricos, siendo una exigencia de la sociedad industrial que el individuo tenga una formación que corresponda “a las nuevas exigencias sociales”.

Cada uno tiene la posibilidad de contribuir con su cultura y habilidad, asegurando su subsistencia y, paralelamente, aumentando y conservando la riqueza universal. Con esa actitud, el individuo madura más, porque tiene la sensación de depender de sí y de tener el honor de satisfacer sus carencias a partir de su propio trabajo. De manera que un pueblo que pasó por la Revolución Industrial es más autónomo que otro cualquiera.⁶

Hegel comprende el trabajo como algo positivo que favorece al hombre por medio de su esfuerzo y sudor, tanto la satisfacción de sus

4. Soares, M. C., *op. cit.*, p. 143.

5. Soares, M. C., *op. cit.*, p. 143.

6. Soares, M. C., *op. cit.*, pp. 150-151.

necesidades como también la posibilidad de contribuir para la producción de riqueza general y objetiva en el contexto de la sociedad civil. Ella da a cada uno el derecho de participar en ella a través del capital proveniente de la herencia familiar, por medio de su formación, habilidades corporales y espirituales, a fin de que esté garantizada su existencia, "al mismo tiempo que mantiene y aumenta, como producto de su trabajo mediatizado, la riqueza general" (§ 199). Sin embargo, esa participación no se da de forma simple y automática, una vez que está limitada por elementos extremadamente desiguales y que, en último caso, favorece a aquellos que disponen de riqueza, porque estos son los que tienen acceso a una buena educación, que les posibilita el desarrollo de sus talentos y habilidades físicas y mentales. En este espectro de oportunidades desiguales se explica la cuestión de la concentración de riqueza, al punto de esa situación tornarse un ciclo vicioso, donde la riqueza favorece una buena formación y buenas oportunidades, llevando al individuo a tener más riqueza.

Para Hegel, la relación riqueza y trabajo es el factor determinante para comprender la cuestión de la desigualdad social dentro de la dinámica de funcionamiento de la sociedad industrial, visto que la separación entre el trabajo y su producción provoca la desigualdad de acceso a la riqueza universal, resultando en una realidad marcada por contrastes sociales que se manifiestan en la restricción de acceso a los beneficios de la sociedad civil-burguesa, generando una situación de pobreza y exclusión social. Es la negación de derechos fundamentales a los individuos, privándolos de aquello que es esencial para tener una vida digna, hecho que configura una injusticia social y que demuestra el carácter contradictorio de la sociedad civil.

Este proceso contradictorio produce, de un lado, una acumulación ampliada de las riquezas y, de otro, la formación de una clase (*Klasse*) social que está fragmentada por este proceso de trabajo. O, mejor dicho, la concentración de las riquezas produce una masa de individuos desempleados, un grupo de hombres que vive en la más grande penuria. La sociedad decide su propio futuro, se enriquece mientras un grupo de ciudadanos se empobrece. La sociedad se hace más cultivada y un grupo de individuos no tiene acceso a la cultura. En otras palabras, la sociedad civil-burguesa pone *simultáneamente como determinaciones propias* la riqueza y a la miseria.⁷

7. Rosenfield, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. S. Paulo: Brasiliense, 1983, p. 199.

Esto porque, a pesar de todo progreso en la organización y en la división de los individuos en los diversos estamentos, la riqueza que es producida en ese sistema económico no es suficiente para evitar la situación de pobreza de una gran parte de la población, una vez que hay en él una significativa concentración de esta riqueza, en manos de pocos. Tal situación se manifiesta en la forma de exclusión social, a medida que es negado el acceso a la riqueza, en esta sociedad, a una parte de las personas. Para Hegel, la situación se agrava aún más cuando ocurre una caída en las condiciones mínimas y necesarias para que se tenga una vida social saludable. Este problema de extremada pobreza lleva a la pérdida del sentimiento de libertad, de los derechos, de la honra y de la garantía de existencia por medio del trabajo. Tal condición fortalece la acumulación de riquezas, de un lado, y del otro amplía la distancia entre ricos y pobres, dado que el contrario de la concentración de riquezas en la sociedad civil-burguesa es la pobreza, como representación de los contrastes sociales.

La gran cuestión que involucra a la riqueza en la sociedad es la de la contradicción referente a la facilidad de satisfacción de las carencias, para unos, y la privación de otros individuos que, por no participar de esta riqueza, quedan al margen de la vida social e inmersos en una situación de pobreza o de miseria (que es cuando se pasa demasiado los límites de pobreza; o sea, miserable es el individuo o grupos de individuos que sobreviven debajo de la línea de pobreza). Así, mientras, por un lado, los ricos "fácilmente satisfacen sus necesidades" y hasta despilfarran por medio del lujo y lo superfluo, por otro lado, "los pobres que no pueden hacer", son de cierta forma condenados por el sistema social a un "estado de extremada pobreza".

En tal situación, no dejan de estar sujetos a las exigencias de la sociedad civil, sin embargo, despojados de sus recursos naturales y desligados de los lazos de familia concebida como un clan, (§§ 217 y 181) pierden, por otro lado, todas las ventajas de la sociedad: la posibilidad de adquirir habilidades y cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios y hasta el consuelo de la religión. (§ 241).

En tales circunstancias, al pobre le es negada la posibilidad de transferir a sus hijos los avances de la sociedad civil. Su estado de pobreza hace que hasta el acceso al derecho le sea negado, visto que, sin dinero, no es posible solucionar sus problemas a través de la administración de justicia. Por esta condición le es negado también el consuelo de la religión: no puede frecuentar la Iglesia porque sus vestimentas son inadecuadas, por

ser harapientas e indignas. Con la pobreza son retirados los sentimientos del derecho y de la honra de vivir del propio trabajo. Y con tanta extrema miseria que se formó dentro de la sociedad civil-burguesa, los dueños del capital encuentran con facilidad cada vez más personas que aceptan trabajar a cambio de bajos salarios, lo que contribuye al aumento del lucro y, consecuentemente, a la concentración de riqueza, de un lado, y al aumento de la miseria, del otro.⁸

Todo ese universo de desigualdades, injusticias, distorsiones y corrupciones ya había sido analizado y denunciado por Rousseau, como elementos que se encuentran en la base de la sociedad civil. Hegel no solo toma eso en cuenta, como también las teorías económicas de Ricardo, Smith y Say. Hegel, como profundo conocedor de los clásicos de la economía política, tenía conciencia de que la sociedad civil, como esfera de las carencias, estaba atravesada por grandes contradicciones sociales, puesto que en ella muchos de sus miembros viven abajo del nivel de subsistencia adecuado, encontrándose “debajo de la línea de pobreza, con necesidades básicas no satisfechas”. Así, “el sujeto deja de ser sujeto, pues ser sujeto es hacerse sujeto, lo que solo puede realizarse mediante el trabajo, o sea, mediante la creación. El sujeto es privado de la posibilidad de crear, él es privado de la posibilidad de crearse y, en consecuencia, ocurre la pérdida de dignidad propia.”⁹

La estructura social está dilacerada. La sociedad civil-burguesa *engendra* una plebe (*Pöbel*), una masa de individuos que viven debajo de lo mínimo indispensable para su reproducción material y moral. Esta situación es aún más paradójal por el hecho de que ella supone, de otro lado, la concentración de riquezas, detentadas por un grupo de individuos. La sociedad civil-burguesa, en su emergencia universal, en la irrupción de la Revolución Francesa, transformó a todos los hombres en miembros de una totalidad libre. Simultáneamente, por el despliegue de sus determinaciones, sacó de una parte de la población la posibilidad de que estos individuos sean verdaderos ciudadanos, pues el ciudadano no es solamente una entidad política, supone también una actividad productiva que lo hace miembro mediado del todo, una vez que el trabajo se ubica

8. Soares, M. C., *op. cit.*, p. 171.

9. Dri, R. “La filosofía del Estado ético La concepción hegeliana del Estado”. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Borón, A. (comp.), Buenos Aires: Clacso, 2000, pp. 213-245.

en el fundamento de la moralidad (aquí, el sentimiento del derecho, la legalidad y la honra profesional).¹⁰

Hay que considerar también que el hecho de que una parte de los ciudadanos no trabajen, no está necesariamente relacionado a su indisposición o pereza para desarrollar una actividad económica cualquiera, sino, sobre todo, a la imposibilidad de encontrar un trabajo. Contrariamente a lo que fue afirmado por algunos teóricos de la economía política, el aumento o la disminución de empleos no dependen solamente de la sociedad o del Estado. Como argumenta Denis Rosenfield, “el pleno empleo de Steuart o el autoequilibrio de Smith son descartados, porque los empleos dependen del trabajo social que los producen”¹¹ Del punto de vista de la economía eso es demostrado por el hecho de que el crecimiento de la producción no corresponde automáticamente al aumento del consumo, lo que acaba generando un exceso de productos, que, a su vez, provoca la caída de precios y de lucros de los capitalistas, causando nuevas dimisiones y por consecuencia, el aumento del desempleo.

El gran desafío que se impone acá es cómo solucionar el problema de la pobreza y la miseria en la sociedad civil, tomando en cuenta que Hegel es enfáticamente contrario a cualquier tipo de asistencialismo, por entender que niega los principios básicos de la sociedad civil, que son, fundamentalmente, el sentimiento individual de independencia y de la honra (§ 245). Por otro lado, ofrecer trabajo para todos, provoca un exceso de producción, visto que el número de los que producen es mayor que el número de los que consumen, teniendo en vista que los consumidores son también productores. Frente a tal situación, Hegel afirma que:

El medio más directo que se ha ensayado contra la pobreza, como contra la honra y el pudor, bases subjetivas de la sociedad, y además contra la pereza y la disipación que originan a la plebe, fue, sobre todo, en Escocia, abandonar los pobres a su propio destino y destinarlos a la mendicidad pública (§ 245).

Hegel relata que la alternativa para solucionar el problema del exceso de producción en la sociedad civil puede estar en los acuerdos comerciales

10. Rosenfield, D., *op. cit.*, p. 201.

11. Rosenfield, D., *op. cit.*, p. 201.

con otros mercados consumidores, donde se pueda vender productos que están sobrando en el mercado interno. Otra supuesta salida relatada por nuestro filósofo es la colonización, como medio de solucionar los problemas económicos en los Estados, al mismo tiempo que favorece la integración cultural y el aprendizaje entre los pueblos. Sobre la colonización, Hegel considera que puede darse en dos modalidades distintas: la primera ocurre de forma espontánea debido al aumento de la población que imposibilita la satisfacción de las carencias de una multitud de personas, generando así un proceso migratorio esporádico para otros países o continentes, donde existan posibilidades de que sus problemas sean solucionados. La segunda modalidad de colonización es completamente diferente de la primera, porque es sistemática. Es estimulada y coordinada por el Estado de forma consciente y regulada, de acuerdo con el modo más apropiado para su ejecución.

A partir de lo que fue expuesto sobre la sociedad civil, podemos decir que esta es una organización colectiva que todavía padece de una serie de limitaciones, específicamente en el aspecto de la dependencia entre los individuos respecto a la satisfacción de sus carencias. Y así, frente al inevitable desgaste de esas relaciones sociales, se hace necesaria la transición a un grado superior de eticidad. Se trata, por lo tanto, de un nuevo sistema de organización colectiva que se determine como necesidad última y condición de posibilidad para realización de la libertad. En su dinámica de funcionamiento, este nuevo sistema social contribuirá significativamente para la eliminación de relaciones sociales egoístas e interesadas y revelará que el modelo de organización social demandado por la sociedad civil-burguesa es marcado por la competencia entre los individuos, produciendo un ambiente hostil que amenaza la convivencia y la armonía recíproca de los sujetos sociales.

El Estado, en el enfrentamiento de las desigualdades sociales

Es frente a las contradicciones que marcan a la sociedad civil-burguesa que Hegel llama la atención para la necesidad de una nueva comunidad, fundamentada en la ética, teniendo como fin la libertad objetiva, contraria a una libertad subjetiva basada en los intereses egoístas y en la situación de privilegio de unos pocos. Con este punto de vista, se justifica la exigencia del Estado, conociendo que tal comunidad solo es posible en el ámbito de este, como eticidad efectivada.

El Estado, como realidad en acto de la voluntad sustancial, realidad que adquiere en la consciencia particular de sí universalizada, es lo racional en sí y para sí: esta unidad sustancial es un fin propio absoluto, inmóvil, en él la libertad obtiene su valor supremo, y así este último fin posee un derecho soberano delante los individuos que, al ser miembros del Estado, tienen su más elevado deber (§ 258).

Sin embargo, Hegel observa que hay el riesgo de confundir al Estado con la sociedad civil, si se reserva a él la seguridad y la protección de la propiedad privada, juntamente con la libertad personal, y si los intereses individuales pasan a ser la razón de ser del Estado, al mismo tiempo que hacen facultativa la participación de los individuos como miembros de este Estado. Tal situación tiene como consecuencia la degradación de la relación del Estado con el individuo, cuando deja de proteger y asegurar los intereses de la colectividad y pasa a proteger y resguardar los intereses particulares, o sea, lo universal se transforma en particular y lo particular en universal. Contrariamente a eso, Hegel argumenta que:

Si el Estado es el espíritu objetivo, entonces solo como miembro es que el individuo tiene objetividad, verdad y moralidad. La asociación como tal es el verdadero fin, y el destino de los individuos está en que participen de una vida colectiva; u otras satisfacciones, actividades y modalidades de comportamiento que tienen su punto de partida y su resultado en este acto sustancial y universal (§ 258).

Para Hegel, el Estado como seguidor de la racionalidad interna de la libertad es al mismo tiempo el cumplidor, en su forma plena, de lo que fue prefigurado por la sociedad civil. En esa secuencia, es propio del Estado el promover la integración de los intereses particulares con los de la colectividad. En otras palabras, es en el Estado que se da el entrelazamiento de la libertad subjetiva con la libertad objetiva. De ese modo, Hegel comprende el Estado como la realización de la idea de libertad en su forma plena. Eso significa que si del punto de vista de la historia el Estado es anterior a la familia y a la sociedad civil, en lo que concierne a su dimensión lógica y al cumplimiento de la libertad, él es posterior a ambas, y se constituye como "resultado del propio proceso histórico de determinación del concepto".¹² En esa perspectiva, Hegel considera que el Estado surge como

12. Weber, T. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 133.

una instancia necesaria, que por estar ubicada exactamente por encima de las particularidades de los intereses corporativos, busca la preservación de la universalidad, o sea, de lo que es interés de todos.

Y así, al definir “el Estado como realidad concreta”, Hegel tiene como premisa natural que la idea ética ya estaba presente en la familia y en la sociedad civil, pero, necesitaba del Estado para concretizarse, visto que este es lo “racional en sí y para sí”. A través del Estado la razón se hace presente. Como el propio Hegel afirma en el § 258 de *Filosofía del derecho*, “él es la realidad concretizada de la voluntad sustancial”. De ahí se concluye que solo como parte del Estado el ciudadano alcanza la realización plena y concretada de su libertad, dado que el Estado es la instancia posibilitadora de libertad política, la libertad concretada socialmente. Se observa que la necesidad lógica que abarca el concepto de derecho encuentra su plenitud en el Estado, como concepto pensado, o sea, en la idea lógica. Sin embargo, “como instancia suprema de lo ético, el Estado precisa de normativas del actuar, que no podría entrar en conflicto con los intereses particulares”.¹³ Aparentemente eso no es difícil de lograr, una vez que la contingencia formada por los intereses individuales, sentimientos y opiniones, fue casi totalmente superada y conservada en la universalidad, quedando solo lo necesario, o sea, lo que fue asimilado por los individuos en su totalidad.

La esencia del Estado [sic] es lo universal en sí y para sí, lo racional de la voluntad; sin embargo, en cuanto sabiéndose y actuando es pura y simplemente subjetividad, y como realización es *un* solo individuo. Su *obra* en general consiste, en el extremo de la singularidad, mientras sea la masa de los individuos, en una doble [tarea]: [a] *por una parte*, en conservarlos como personas, y así hacer del *derecho* una actividad necesaria y, en seguida, en promover su *bien*, del cual cada uno toma primero cuidado por sí mismo, y del otro lado, absolutamente universal, proteger la familia y la sociedad civil. [b] Pero, por *otra parte*, reconducir a los dos [al *derecho* y al *bien* propios de los individuos] –bien como toda la disposición y actividad del singular mientras se esfuerza por ser un centro para sí mismo– a la vida de la sustancia universal, y en ese sentido, como libre potencia, causar pérdidas a esas esferas subordinadas a ella, y conservarlas en inmanencia sustancial (ECF (3), § 537).

En su obra, el Estado tiene la tarea de promover el bien común a través de la unidad de lo particular con lo universal. Eso produce que el Estado aparezca también para los individuos bajo las facetas de “necesidad exterior”, por un lado, y de “fin inmanente”, por el otro. Como “necesidad exterior”, el Estado se relaciona directamente con la familia y la sociedad civil, y al actuar como una potencia en esta relación, indica que ellas están subordinadas a él; como “fin inmanente”, su fuerza reside en la “identidad sustancial”, entre el fin superior y universal del Estado y los intereses particulares de los individuos, que, del punto de vista de la política, se revelan por medio de un sistema de derechos y deberes. Se destaca que es en el campo de las instituciones que se da la concretización de lo universal en la figura de una comunidad ética, pautada en el equilibrio entre derechos y deberes, como requisito para el ejercicio de la ciudadanía.

Es en las instituciones que el individuo encuentra el verdadero sentido de lo universal y, por consecuencia, es direccionado para vivir en lo universal. Con esta perspectiva Hegel considera las instituciones como la base segura del Estado, porque en ellas la seguridad se fundamenta en la verdad y la razón adquiere su eficacia, indicando, así, que la base de lo que denominamos de patriotismo es objetiva y no subjetiva, como generalmente se acostumbra a pensar. Para Hegel, en las instituciones como expresión de “lo que hay de virtualmente universal, en sus intereses particulares”, los individuos poseen la esencia de la consciencia de sí, y en esas instituciones son direccionados a ejercer actividades y ocupaciones que estén enfocadas en un fin universal.

Tales instituciones forman la Constitución, es decir, la razón desarrollada y realizada en lo particular, y son, por consiguiente, la base segura del Estado, bien como de la confianza y de los sentimientos cívicos de los individuos, son pilares de la libertad pública, porque, por ellas, es racional y real la libertad particular y en ellas se encuentran reunidas la libertad y la necesidad (§ 265).

Para Hegel, la Constitución se configura en un constituirse del Estado. En otras palabras, significa la realización del espíritu objetivo que es el Estado, pudiendo ser comprendida como la “racionalidad plena, desdoblada y realizada”. De eso resulta que la Constitución no puede ser creada por nadie, solamente reformulada de acuerdo con la realidad social, política y cultural de un pueblo, porque como la Constitución se va concretizando dialécticamente, posibilita que cada pueblo tenga la Constitución que le sea adecuada y le corresponda. Puede ocurrir que la Constitución, como

13. Weber, T., *op. cit.*, p. 133.

documento escrito, no corresponda a los intereses y a la vida del pueblo, al paso que la Constitución del pueblo siempre le será adecuada una vez que se condiga con el nivel de su propio desarrollo.¹⁴ Así, la Constitución no puede ser comprendida solo como una carta o un documento escrito, sino, también, como el nivel de desarrollo de un pueblo en sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales. La Constitución es, por lo tanto, la vida de un pueblo y se manifiesta por medio de las leyes, los deseos e ideales que garantizan la unidad de este pueblo.

En esta perspectiva, es bastante fácil la comprensión de que la teoría del Estado en Hegel apunta siempre a la superación de una situación de fragmentación, marcada por los intereses particulares y egoístas, en dirección a una unidad determinada por la idea de libertad como bien viviente, que tiene en la consciencia de sí el saber y su querer y que, mediante la acción de esta consciencia, se hace realidad (§ 142). En otros términos, la concepción hegeliana de Estado es precisamente la expresión de una comunidad ética, en la cual se da la consolidación de la particularidad con la universalidad, resultando en una totalidad orgánica fundamentada en la razón y en la libertad. En ese contexto, la satisfacción y el reconocimiento se configuran como manifestación del derecho y de la libertad en el ámbito del Estado como organización política.

Consideraciones finales

Con tal contexto, son inevitables los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo el Estado interfiere directa o indirectamente en la vida de las personas? ¿Qué hace el Estado en favor de las personas y que deben ellas concederle a cambio? ¿Cuáles prestaciones de servicios deben los individuos al Estado? Respecto a la primera cuestión, se puede afirmar que la interferencia del Estado en la vida de las personas se da a través de las leyes civiles, como expresión de los derechos constitucionales en su forma general. En relación con lo que los individuos deben ofrecer al Estado, Hegel argumenta que tal servicio debe ser prontamente dado en la forma de dinero, que es el valor universal existente tanto de las cosas, como de los servicios. "Pueden así ser definidas legalmente las prestaciones, de tal modo que los trabajos y servicios particulares que el individuo provea se aseguren por intermedio de su libre albedrío" (§ 299).

14. Dri, R., *op. cit.*, pp. 213-245.

Podrá, a primera vista, sorprender que el Estado no exija cualquier prestación directa de las numerosas aptitudes, propiedades, actividades, talentos y la infinita variedad de riquezas que en él está contenido, cuando, al mismo tiempo, el sentimiento cívico está ligado a todas esas cualidades, sino que solo emita sus pretensiones sobre *la riqueza que se manifiesta en la forma de dinero*. (Las prestaciones referentes a la defensa del Estado contra el enemigo pertenecen a los deberes de que trataremos en la sección siguiente de este tratado). Sin embargo, el *dinero* no es, efectivamente, una riqueza particular al lado de otras; es el *aspecto universal* de la riqueza en la medida en que ella a sí misma se da la exterioridad de una existencia que permite concebirla como una cosa. Solo en esta *exterioridad extrema* es posible la determinación cuantitativa y, con ella, la *justicia* y la equidad de los impuestos (§ 299).

Se puede afirmar que la relación lógica de lo particular con lo universal se hace real e histórica en el ámbito del Estado, en la medida en que la participación y los servicios prestados por sus miembros contribuyen directamente a la manutención y al bienestar del Estado como expresión de la comunidad ética, al mismo tiempo que estos encuentran en el Estado el reconocimiento de sus derechos y la satisfacción de sus necesidades. Hegel llama la atención al hecho de que, a lo largo de los tiempos, haya sido esta una constante de los diversos pueblos desde la antigüedad, como bien demuestra Platón en la *República*, cuando hace la distribución de los individuos en diferentes clases, donde cada una contaba con jefes que les exigían la prestación de servicios particulares. Y, del mismo modo que en la monarquía feudal los vasallos tenían una serie de deberes particulares para con el señor feudal, también en el Oriente y en Egipto, las prestaciones de servicios para las inmensas edificaciones tenían, innegablemente, una connotación particular. La diferencia es que según Hegel, "en tales circunstancias, falta aquel factor de libertad subjetiva que exige que en la voluntad particular se base la acción sustancial del individuo, que, por su contenido es, en tales prestaciones, y a pesar de todo, algo particular" (§ 299). Hegel dice que "solo es posible este derecho si las prestaciones son pedidas en forma de valor general", que es exactamente el dinero, como aspecto universal de riqueza.

Dentro de esa perspectiva de la autonomía que se manifiesta en la libertad subjetiva y en las prestaciones del individuo para con el Estado, a partir de un valor general y universal, se dio la transformación de las relaciones de los individuos con el Estado en la modernidad. Mientras que en los Estados griego y romano estas relaciones no estaban pautadas en

el respeto de la particularidad de las voluntades individuales dentro de la universalidad del Estado, sino en el sacrificio o la renuncia de estas facultades en pos de la colectividad, en la época moderna el Estado aparece, de acuerdo con Hegel, como la expresión de la racionalidad libre y del derecho en la forma de ciudadanía para todos, de modo que no hay más supresión de la particularidad por parte de lo universal, sino la superación de la particularidad por lo universal. En otras palabras, lo que hay es una superación sin que sea eliminada la realidad particular de cada uno, siendo, por lo tanto, preservada y elevada a un nivel superior, en la esfera de las relaciones tanto personales como institucionales. Y en ese contexto, podemos hablar del reconocimiento como elemento que atraviesa a toda la dinámica organizacional del Estado hegeliano, como totalidad ética.

Constatamos que la desigualdad social es consecuencia de un sistema socioeconómico que se caracteriza por la concentración de riquezas resultante de codicia, egoísmo y de la expropiación practicada por una parte de los individuos de este sistema económico. Situación que está directamente relacionada con el modo en que la sociedad civil burguesa se relaciona con la riqueza, lo que involucra tanto a los mecanismos de producción como a los de distribución de la riqueza en la sociedad. En el análisis que hicimos sobre la producción de la riqueza objetiva y universal en la sociedad civil, evidenciamos, en primer lugar, que esta se constituye como algo bueno, positivo y necesario para el desarrollo y el bienestar, tanto individual como colectivo del hombre, visto que es parte de su segunda naturaleza. En segundo lugar, mostramos que la riqueza, en su forma general, es proveniente del trabajo de todos los individuos de esa sociedad. En la proporción en que cada uno usa el trabajo como medio para satisfacer sus carencias y obtener su bienestar, automáticamente participa del proceso de producción de la riqueza colectiva del sistema social en el cual está inserto. En teoría, eso significa que esa riqueza pertenece a todos en aquella sociedad, no en el sentido de que sea literalmente dividida entre aquellos que participan, de alguna forma, de su producción, sino más bien en la acepción de que todos puedan usufructuar de los beneficios que tal riqueza proporciona.

En la vida práctica, sin embargo, esto no ocurre con la codicia en acumular fortunas que se impone por la explotación del trabajo; cuando quien no trabaja se beneficia del trabajo ajeno pagándole un salario que le imposibilita tener acceso a los bienes que produjo por su trabajo y, por consiguiente, le impide de una vida digna. Otro factor que limita el derecho de muchos en usufructuar la riqueza producida en la sociedad civil, es la falta de oportunidades para todos que, a su vez, es disimulado por la falsa idea de meritocracia, por la cual se propaga la ideología de que, en una

sociedad marcada por la competición y la rivalidad, donde se produce y reproduce la injusticia, todos pueden ascender socialmente, mientras se esfuercen por desenvolver sus talentos y habilidades y de esta forma ocupar los mejores cargos y posiciones sociales en tal sistema social.

Frente a lo expuesto, entendemos que la solución al problema de la desigualdad social y de los contrastes que pueblan la sociedad civil, no puede estar en ella misma, tomando en cuenta que tales problemas son consecuencias de su dinámica de funcionamiento y, por lo tanto, de su sistema económico. En este sentido, argumentamos que la salida para la situación aquí descrita, se encuentra en el ámbito de la política, que en Hegel es el Estado ético y racional. Y así, tratamos el enfrentamiento del Estado frente a la problemática de la desigualdad social, o sea, el modo cómo el Estado actúa en la reparación de los daños provocados, de cierta forma, por los excesos engendrados en la esfera de la sociedad civil; sobre todo, respecto a la acumulación de riquezas, por un lado, y el aumento de pobreza, por el otro.

De ese abordaje inferimos que la idea de Estado, en Hegel, tiene correspondencia inmediata con la vida ética que se funda en la razón y en la libertad, en la medida que tiene como premisa la existencia de un pueblo organizado que constituye la base del Estado como totalidad orgánica. De esto resulta que el Estado es, en su dimensión política, la expresión suprema de la idea de comunidad; en él el individuo es sujeto de derechos y deberes y, por consiguiente, ciudadano que comprende en la universalidad de las instituciones del Estado, la importancia de sus derechos y deberes dentro del proceso de realización de la libertad. Es en esa perspectiva que se puede pensar, en Hegel, la superación de la desigualdad social, en la coyuntura del Estado.

Referencias

- Bobbio, Norberto. *Studi Hegeliani*. Torino: Giulio Einaudi, 1981.
- Corbisier, Roland. *Textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- Dri, Rubén. "La filosofía del Estado ético La concepción hegeliana del Estado", en Borón, A. (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso, 2000, pp. 213-245.
- Hegel, G. W. F. *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.
- . *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts. A sociedade civil burguesa*. Lisboa, Estampa, 1979.

- . *Système de La Vie Éthique*. Paris: Payot, 1976.
- Soares, Marly Carvalho. *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- Taylor, Charles. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. *A Formação do Pensamento de Hegel*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- Weber, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- Weil, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

LA SOCIEDAD CIVIL HEGELIANA

EMILSE TONINELLO*

Para [Hegel] ya no se trata simplemente de criticar el antiguo mundo: quiere volver vivible el mundo moderno.

Pierre Rosanvallon

Introducción

Sociedad civil es un concepto frecuentemente evocado en las reflexiones teórico-políticas. Si bien el término puede ser encontrado a lo largo de la tradición del pensamiento político, su significado no permanece invariable. En la actualidad, cuando entra en escena la noción de sociedad civil, casi inmediatamente, se comprende que se trata de una entidad separada del Estado. Aunque no de modo exclusivo, Hegel fue de gran importancia para el enraizamiento de esta concepción. Sin embargo, cabe señalar, tal como lo hizo Norberto Bobbio, que previamente Schlöser había utilizado el término sociedad civil para referirse a una comunidad intermedia entre el ámbito doméstico y el Estado.¹ No obstante, son las consideraciones hegelianas las que han impregnado el pensamiento político posterior, manteniendo su vigencia hasta nuestros días. Para Hegel, entonces, la esfera de la sociedad

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires / Conicet.

1. Citado en Dotti, J. *Dialéctica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983, p. 125.

civil es aquel ámbito diferenciado de la familia y del Estado, donde las personas ingresan en relaciones independientes y persiguen sus propios fines, los cuales solo pueden realizarse en la medida en que también se atiendan los fines de los demás (§ 182).² Aun cuando admita que los individuos se guían por sus intereses egoístas, Hegel señala que hay en la interdependencia entre particulares, presente en la actividad que procura satisfacer mutuamente sus necesidades, un principio de universalidad.³

De ese modo, la concepción hegeliana de sociedad civil logra captar el fenómeno moderno del desplazamiento de la economía⁴ de la esfera doméstica hacia la sociedad, cuyas problemáticas consecuencias son una preocupación manifiesta en las reflexiones de Hegel. Por caso, la conformación de una masa de personas caídas en la miseria, producto de la concentración de la riqueza, exhibe las limitaciones de la sociedad civil para resolver por sus propios medios los problemas que ella misma ocasiona. Sin embargo, tal como indica Jürgen Habermas, a Hegel “se le plantea el problema de cómo entender la sociedad civil, no simplemente como una esfera de desmoronamiento de la eticidad sustancial, sino simultáneamente, en y pese a su negatividad, como un momento necesario de la eticidad”.⁵

En efecto, la sociedad civil para Hegel constituye tanto el desgarramiento de los vínculos sociales por las lógicas de la competencia, como también el espacio donde los intereses individuales pueden encontrar una realización más plena, por la multiplicidad de mercancías que se encuentran disponibles.⁶ Ahora bien, en la sociedad civil no solo se desarrollan las

relaciones económicas, también tienen lugar allí las relaciones jurídicas. Es que, cuando los intereses particulares entran en conflicto se requerirán mediaciones que conduzcan a un desarrollo lo más armónico posible, y para eso se pondrán a disposición elementos jurídicos que lo faciliten. A saber: los contratos, el sistema de leyes codificado, los tribunales encargados de la aplicación de esas leyes y de castigar en los casos de trasgresión. Aunque Hegel advierte que los actos delictivos, las ilegalidades y las injusticias van a continuar existiendo en la sociedad, no abdica en encontrar respuestas a los problemas surgidos de la propia dinámica social moderna.

Algunas interpretaciones posteriores a Hegel han dejado de lado el tratamiento sobre la administración de justicia y la policía y las corporaciones,⁷ y centrándose más en el aspecto burgués, han abandonado de algún modo la complejidad original que se encuentra en *Filosofía del derecho*. Ante esto, se puede afirmar que la comprensión hegeliana de la sociedad civil no se agota en la vida económica de los miembros de una comunidad sino que también conlleva una vasta organización jurídica, lo cual impide concluir que este momento sea puramente el de una disolución ética; antes bien, se trata de un proceso dialéctico que conduce a la eticidad.⁸

Por todo lo dicho anteriormente, se sostiene aquí que la concepción hegeliana de la sociedad civil captura en toda su extensión un problema propio de la modernidad, que permanece en nuestros días.⁹ Es por su relevancia y su vigencia que resulta ineludible echar luz renovada sobre los postulados hegelianos.

La sociedad civil

En la tercera parte de *Filosofía del derecho*, destinada al tratamiento de la eticidad, se encuentra la sociedad civil, que aparece como la diferencia

7. Sobre estas interpretaciones véase Marini, G. “Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana”. Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 244-245. También Becchi, Paolo. “Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil”. *Revista Doxa*, Vol. 14, 1993, pp. 379-419.

8. Becchi, P. “Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil”. *Revista Doxa*, Vol. 14, 1993, p. 393.

9. Riedel, M. “El concepto de la ‘sociedad civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”. Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

2. En este capítulo se hace uso de la edición a cargo de Joaquín Abellán: *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid: Tecnos, 2017.

3. Riedel, Manfred. “El concepto de la ‘sociedad civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”. Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 213.

4. Sobre el vínculo de Hegel con la economía política véase Avineri, Shlomo. “The political economy of modern society”. *Hegel’s Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. También Benvenuto, Rodrigo Miguel. “Los límites éticos del mercado. Hegel, Smith y la crítica de la economía política”. *Detrás del espectador imparcial. Ensayos en torno de Adam Smith*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), 2019.

5. Habermas, J. “Hegel: el concepto de modernidad”. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2013, p. 50.

6. Honneth, Axel. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2016, p. 130.

entre la familia y el Estado. Si bien, la sección sobre el Estado es antecedida por la sociedad civil, no sería preciso leerlo en términos cronológicos, ya que su formación es posterior a la del Estado y, a la vez, la presupone (§ 182 A). Es posterior porque en tanto fenómeno histórico¹⁰ —es propio del mundo moderno, afirma Hegel—, solo puede emerger cuando la particularidad cobra relevancia en el espacio político. Y a la vez, la presupone, porque como esfera diferenciada, la sociedad civil precisa contar con un Estado que la garantice.

Hegel asegura que en la esfera de la sociedad civil rigen dos principios: por un lado, la persona concreta, como un fin particular para sí; por otro lado, lo universal, que emerge en la medida en que se entra en relación con otros para la satisfacción de las propias necesidades. Se trata, entonces, de una universalización del egoísmo.¹¹ En tal sentido, afirma que:

... en la sociedad civil, cada uno es un fin para sí mismo, y todo lo demás no es nada para él; pero no puede alcanzar sus fines sin la relación con los demás; por ello, los demás son un medio para su fin particular. Pero, en la relación con los otros, el fin particular adopta la forma de lo universal y se alcanza cumpliendo, al mismo tiempo, el bien de los otros (§ 182 A).

En efecto, las personas siguen sus propios fines y buscan satisfacer sus necesidades, utilizando, incluso, a los otros como un medio. En la vinculación dada por la necesidad que busca satisfacerse se encuentra operando un principio de reciprocidad: el bienestar propio es alcanzado por y con el bienestar de los demás. En la medida en que el propio bienestar y subsistencia dependen de las relaciones que se entablen con otros, es que se constituye un sistema de dependencias multilaterales que configuran un Estado externo (§ 183). Aquí, Hegel ofrece un ejemplo de notable actualidad: el pago de impuestos. Frecuentemente, estas cargas tributarias son consideradas como un impedimento para el desarrollo de los intereses particulares de los contribuyentes y por ello, generan resistencias; sin embargo, Hegel asegura que “sin lo universal no puede ser satisfecho lo

particular de su fin, y un país en el que no se pagaran impuestos tampoco podría distinguirse a sí mismo por estar fortaleciendo lo particular”. Por tanto, particular y universal se encuentran separados y unidos a la vez, esto es, que “existen el uno por y para el otro, y se transforman el uno en el otro” (§ 184 A).

En abierta discusión con el mundo griego, Hegel indica que el mundo moderno está signado por la aparición del principio de la libertad subjetiva. Este principio, formado fundamentalmente en el cristianismo,¹² es el que permite el desarrollo de la persona particular independiente. A los ojos de Hegel, la desatención y el intento de eliminación de las particularidades hizo caer en la decadencia al mundo griego (§ 185 O). Ahora bien, Hegel advierte que los deseos y las necesidades de las personas que tienen lugar en esta esfera pueden, por un lado, ampliarse ilimitadamente, pero por otro lado se encuentran limitadas por las condiciones externas necesarias para su satisfacción. Esto conduce, necesariamente, a la gestación de conflictos en la sociedad y, en consecuencia, “la sociedad civil ofrece el espectáculo del exceso y de la miseria, y el de la corrupción física y moral común a ambos” (§ 185). Ante esto, Hegel asegura que solo el Estado podrá armonizar estos conflictivos deseos particulares (§ 185 A). Cabe destacar que el autor señala que la unión aquí presentada entre lo particular y lo universal se encuentra guiada por la necesidad y, por tanto, no es unión ética. Esto significa que en este momento no se experimenta la libertad en su expresión más cabal, antes bien, es un momento necesario para su desarrollo, que requiere tanto su conservación como su superación: momento ineludible, aunque insuficiente (§ 186).

El papel de la cultura (*Bildung*) es especialmente importante en este momento. Hegel se distancia de las concepciones que consideran la cultura como corruptora de las personas o como un mero medio para alcanzar fines. Postula, en cambio, que la cultura es el trabajo que las personas ejercen sobre sus deseos inmediatos y el libre arbitrio, por medio del cual dejan de ser necesidades naturales y devienen espirituales. Por esta razón, Hegel comprende que la cultura es un trabajo de liberación: una liberación que se produce cuando se asciende hacia la forma de lo universal (§ 187 O). Por tanto, con el trabajo de la cultura las particularidades se afinan, es decir, se reduce su carácter extravagante y su pretensión de exhibir las particularidades como originalidades, para

10. Sobre el origen histórico de la sociedad civil, véase Riedel, M., *op. cit.*

11. Vaz-Curado Riberiro de Menezes Costa, D. “O diagnóstico da igualdade e a constituição ambígua do laço social na sociedade civil-burguesa em Hegel”. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 3, Nº 5, 2013, pp. 98-120.

12. Sobre la presencia del cristianismo en la obra de Hegel, Cf. Hoffman, T. *Hegel. Una propedeútica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2014.

comportarse acorde a lo universal. En otras palabras, por medio de la cultura se produce un alisamiento de las particularidades. Más adelante, Hegel explica que en esta conexión de las necesidades particulares con la universalidad y en ese devenir espiritual y no natural de las necesidades, se advierte su carácter social (§ 194). Es que, a diferencia de los animales, los seres humanos no se atienen meramente a la inmediata satisfacción de sus necesidades materiales, sino que a partir del trabajo de la cultura logran librarse de aquellas necesidades y guiados por su opinión, que es una opinión compartida con los demás, multiplican los medios que satisfacen las necesidades producidas por ellos mismos (§ 194). Es decir, mediante la cultura las personas generan necesidades no naturales y diversos medios para satisfacerlas, acorde a la opinión generalizada sobre los modos de satisfacción. Porque va contra los deseos más inmediatos y contra el libre arbitrio es que la cultura constituye el trabajo más duro para las personas (§ 187 A).

Finalmente, Hegel indica la existencia de tres momentos de la sociedad civil que trabajará detenidamente en los §§ 189-256. Ellos son:

- a) El sistema de las necesidades
- b) La administración de justicia
- c) La policía y las corporaciones

A los fines de ganar claridad sobre los postulados hegelianos desarrollados en los siguientes puntos, se propone leer estos momentos de la sociedad civil a partir de tres acciones que vuelven inteligible su funcionamiento interno. En primer lugar, se ha identificado que en el sistema de las necesidades el individuo satisface las necesidades propias y la de los demás mediante el trabajo. Trabajar, entonces, para que este momento se ponga en marcha. En segundo lugar, se advierte la necesidad de proteger la propiedad, los bienes y las personas que intervienen en la sociedad civil. Reparar los daños que se puedan producir en el intercambio propio de este momento, estará a cargo de la administración de justicia. En tercer lugar, y dados los riesgos que implican las actividades de la sociedad civil, resulta necesario activar mecanismos guiados por la solidaridad que preserven a los individuos. Con este fin, la policía y las corporaciones entran en escena para mutualizar dichos riesgos. Coordinar, en definitiva, los esfuerzos sociales. En suma, trabajar, reparar y coordinar. Tres acciones que, no sin dificultades y limitaciones, se movilizan en la sociedad civil hegeliana.

a. El sistema de las necesidades: trabajar

Hegel comienza afirmando que lo particular es una necesidad subjetiva que logra su objetividad mediante su satisfacción. Esto sucede por dos medios: las cosas materiales y el trabajo.¹³ Por medio del trabajo, la persona puede satisfacer sus necesidades, pero no todas. Requerirá también el trabajo y las actividades desempeñadas por otros, al mismo tiempo que el propio trabajo proveerá la satisfacción de algunas necesidades que otros experimenten. Por ello, Hegel comprende que en el trabajo lo particular y lo universal se ponen en contacto, y se vislumbra allí esa “chispa de racionalidad” en esta esfera, que es la del entendimiento (*Verstand*) (§ 189).

Pero las personas, a diferencia de los animales, tienden a multiplicar sus necesidades y los medios para satisfacerlas. En esa multiplicación se produce una diferenciación, tanto de las necesidades como de los medios. Se produce, entonces, un proceso de abstracción en el cual las necesidades se vinculan más con la opinión subjetiva que con la necesidad como tal. Sin embargo, Hegel observa que esa misma multiplicación funciona como un freno a los deseos en la medida en que al necesitar muchas cosas, ya no se desea con tanta intensidad una sola, y por tanto, la necesidad no se vive tan fuertemente (§ 190 A). Ahora bien, en las relaciones entabladas en los intercambios de trabajos y actividades, tiene lugar el reconocimiento de que las necesidades son compartidas, y por eso, sociales. Hegel rechaza la idea de un estado natural donde los individuos experimentan necesidades inmediatas, no solo porque las necesidades han llegado a tal grado de diferenciación y abstracción en el cual ya no es posible que no se encuentren mediadas por la cultura, sino también porque estar atado a las necesidades naturales no podría concebirse como libertad, antes bien, solo liberándose de la naturalidad es que el individuo experimenta la libertad. Y ello ocurre, centralmente, mediante el trabajo.

Trabajar, para Hegel es, el modo mediante el cual se articula la satisfacción de las necesidades y en tal sentido libera a los individuos de las contingencias de la naturalidad. Por tanto, trabajar no es un mero medio sino un fin en sí mismo que constituye un proceso de liberación (§ 194

13. La centralidad del trabajo se encuentra también en el apartado “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre”, en el Capítulo IV: “La verdad de la certeza de sí mismo”. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores, 2010. Previamente, John Locke le otorgó una gran importancia al trabajo en su Capítulo V del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada, 2004. Cf. Bobbio, N. *Estudios sobre Hegel*. Brasil: Brasiliense Editora, 1989.

A). No obstante, esta libertad es formal por el carácter particular de sus fines (§ 195). Pero al mismo tiempo que los medios de satisfacción de las necesidades se diferencian y multiplican, el trabajo va ganando en especificidad, lo cual conduce a la división del trabajo, característica central de la sociedad moderna. Hegel sostiene en el § 198 que, por un lado el trabajo se vuelve cada vez más abstracto, es decir, se fragmenta al punto de volverse cada vez más sencillo y mecánico, abriendo la posibilidad de que se sustituya a la persona por la máquina; pero por otro lado, este nivel de fragmentación del trabajo lleva a que las personas dependan cada vez más las unas de las otras, y por tanto se establezcan relaciones de dependencia recíprocas. Con esta dependencia recíproca se genera el patrimonio, donde cada quien aporta según su formación y sus habilidades para contribuir a la satisfacción de las necesidades comunes (§ 199). Ahora bien, como esto depende de la contribución de los particulares, que se diferencian en sus capacidades físicas y espirituales, la desigualdad que emerge en la sociedad civil se vuelve inerradicable, y si bien Hegel sostiene la necesidad de la diferenciación en esta esfera, no deja de señalar las dificultades que esto acarrea (§ 200).

En la sociedad civil se produce un agrupamiento de individuos que se diferencian entre sí según su trabajo, sus medios y sus modos de satisfacer las necesidades: los estamentos (*Stand*). Cada uno de ellos encontrará traducción política en los poderes del Estado.¹⁴ No obstante, aquí se atenderá específicamente su operatoria al interior de la sociedad civil. En efecto, Hegel identifica un primer estamento vinculado al trabajo de la tierra, constituida como propiedad privada. Este es el estamento sustancial, que se basa en las relaciones familiares y en la confianza. Por ello, Hegel lo asocia con una eticidad inmediata (§ 203). Un segundo estamento, el reflexivo, se encuentra vinculado a la actividad industrial, donde se elaboran los productos naturales. Los miembros de este estamento dependen de su trabajo, su reflexión y su entendimiento para la subsistencia. A diferencia del estamento sustancial, que mantiene una relación de dependencia con la naturaleza y espera que ella le otorgue los medios para subsistir –forjando de este modo un carácter más sumiso–, el industrial depende estrictamente de sí mismo y prevalece una reivindicación del estatus jurídico. Estas características conducen a Hegel a afirmar que el estamento industrial tiende más a la libertad (§ 204 A). Asimismo, Hegel aclara que hay tres actividades centrales en este estamento: la artesanía, aquel trabajo

destinado a satisfacer demandas concretas de los particulares; la manufactura, una producción en masa para la satisfacción de necesidades a una escala más general; y por último, el comercio, donde por medio del dinero se intercambian las mercancías (§ 204). Por último, el tercer estamento está compuesto por quienes se ocupan de los intereses generales de la sociedad. Son quienes encuentran la satisfacción de su interés particular en el trabajo por los intereses generales, por esto Hegel lo califica como el estamento universal (§ 205).

Al interior de los estamentos los individuos pueden contar con otros semejantes para el desarrollo de su trabajo, y por tanto satisfacer sus necesidades y contribuir a la satisfacción de las necesidades de los demás. La necesidad de la existencia de los estamentos radica en que allí es posible articular los intereses egoístas que tienen lugar en la sociedad civil, constituyendo de ese modo la segunda base del Estado –siendo la primera la familia– (§ 201 A). Para Hegel, la pertenencia a dichos estamentos es decidida por el libre arbitrio de los individuos. A diferencia de Oriente o del Mundo Antiguo, donde la elección del grupo del cual formar parte no era una posibilidad, en la sociedad moderna se incorpora la subjetividad particular, definida por Hegel como “principio vivificante de la sociedad civil” (§ 206 O), y asegura que:

... el reconocimiento y el derecho de la actividad de que todo lo que es racionalmente necesario en la sociedad civil y en el Estado suceda, al mismo tiempo, con la intervención del libre arbitrio es la determinación más próxima a lo que generalmente se entiende por libertad (§ 206 O).

Por tanto, en la modernidad no hay libertad si no hay lugar para la intervención de la subjetividad particular. Y solo en la medida en que un individuo está dispuesto a participar en alguno de los estamentos bajo su propia decisión, es que cobra real existencia y se cuida a sí mismo a través de la relación con lo universal. Es en el honor estamental donde aparece la disposición ética en este sistema (§ 207).

Esquemáticamente se podría decir que trabajar, en suma, es el medio por el cual se satisfacen las necesidades. Como no pueden ser satisfechas plenamente con el trabajo propio, resulta necesario acudir al trabajo de otros. En tal sentido, se establecen relaciones recíprocas de dependencia que gestan un lazo social¹⁵ que, aunque su carácter sea ambiguo, contribuye

14. Véase “Hegel y el Estado” de Luciano Nosetto, presente en esta publicación.

15. Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, D., *op. cit.*

al sostenimiento del funcionamiento de la sociedad. Por esto mismo, trabajar es la acción que conecta lo particular y lo universal, cuando por sus actividades y siguiendo sus fines particulares, las personas fomentan también el bienestar de los demás. Trabajar es lo que conduce a la liberación del espíritu por el refinamiento que la cultura produce en las necesidades particulares. Trabajar es, finalmente, lo que permite el desarrollo de la sociedad en tiempos modernos.¹⁶

Sin embargo, todo lo que en este sistema de satisfacción de necesidades se produce se encuentra contenido como derecho de propiedad, cuya protección estará a cargo de la administración de justicia (§ 208).

b. La administración de justicia: reparar

Hegel afirma que para que el derecho¹⁷ cobre existencia debe ser conocido y querido. Su realidad objetiva surge por ser algo conocido y de validez universal (§§ 209-210). Solo hay ley cuando el derecho en sí es puesto en existencia, convirtiéndose de este modo en derecho positivo (§ 211). Hegel indica que lo esencial aquí es comprender que el contenido de las leyes debe ser conocido en su carácter universal, y que esto es propio de la actividad del pensamiento: la capacidad de llevar a la conciencia algo como universal (§ 211 O). La sistematización de las leyes bajo un código resulta necesaria para ganar precisión y claridad al momento de su aplicación. Es que, a la luz de la experiencia inglesa, Hegel advierte las limitaciones de no contar con un sistema jurídico codificado, donde los jueces se desempeñan a la vez como legisladores, generando episodios de gran confusión (§ 211 O).

Ahora bien, ¿sobre qué se aplican las leyes que le dan existencia al derecho? Centralmente, se aplican a la materia de la sociedad civil. Esto es, las relaciones y las propiedades, los contratos, y en algunas ocasiones, a las relaciones éticas. Pero, aclara Hegel, que solo a aquellas relaciones que se vinculen de algún modo al derecho abstracto, como por ejemplo, el matrimonio o el derecho de familia. Lo que se excluye del ámbito de este

tipo de legislación es lo relativo a las cuestiones morales, en la medida en que afectan la subjetividad más profunda de las personas. Por tanto, allí no hay lugar para la intervención jurídica (§ 213).

Asimismo, la ley se aplica al caso individual y esto exige determinar un contenido. La ley provee un marco general, pero al momento de ser aplicada requiere una determinación, y esto produce, inevitablemente, variaciones que se dan siempre al interior de ese marco general. En otras palabras, el derecho se positiviza en leyes de carácter general, que luego serán aplicadas a casos individuales donde, a partir de la decisión se podrá determinar la pena; como consecuencia, siempre contendrá un rasgo discrecional (§ 214). Hegel explica que no es tan importante si la pena a un delito consiste en un castigo corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno. O si, en cambio, el castigo es una multa de cinco táleros o de cuatro. Lo importante es determinar un castigo, y una vez que es determinado, un golpe de más o de menos, un tálero de más o de menos, sí será considerado una injusticia. Esto es así, porque el interés de Hegel en este momento radica en la realización del derecho positivo, y comprende que para ello se requiere una decisión (§ 214 A).¹⁸ Dice Hegel:

... es un aspecto esencial de las leyes y de la administración de justicia que tengan este elemento contingente, el cual descansa en el hecho de que la ley es una disposición general que tiene que aplicarse al caso individual (...) La cantidad de una pena, por ejemplo, no se puede ajustar conceptualmente, y la decisión es en este aspecto siempre algo discrecional (§ 214 A).

En efecto, el derecho adquiere existencia cuando es convertido en ley. La ley se aplica a casos particulares que exigen la decisión de un juez que determine la pena justa para el delito cometido. El derecho positivo es necesario para la realización de la libertad. La ley es necesaria para la protección de los bienes y de las personas. Las penas son necesarias para reparar las lesiones que se produzcan en la sociedad civil.

16. Rosanvallon, P. "Hegel, de la mano invisible a la astucia de la razón". *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

17. La ambigüedad del término derecho en la obra hegeliana fue examinada en profundidad por Norberto Bobbio. Cf. Bobbio, Norberto. "Hegel e o direito". *Estudos sobre Hegel*. Brasil: Brasiliense Editora, 1989, pp. 58-93. Cf. Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid: Tecnos, 2017, § 29.

18. Un ejemplo similar será provisto por Carl Schmitt a los fines de ilustrar la importancia de la decisión para la determinación del derecho. Schmitt, Carl. "Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial". Herrero, Monserrat (editores) *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Tecnos, 2012. Cf. Nosetto, L. "Decisionismo y decisión. Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo". *Postdata*, Vol. 20, N° 2, 2016, pp. 295-319.

Ahora bien, la condición de obligatoriedad de la ley exige que ellas sean conocidas en general (§ 212). El conocimiento de las leyes que rigen es un derecho de la autoconciencia, y aquellos gobernantes que faciliten su acceso, además de pasar a la historia como benefactores de su pueblo, estarán realizando un acto de justicia (§ 215 O). Porque obligan, deben ser conocidas y sencillas en sus formulaciones, ya que, como afectan a todos por igual no pueden quedar reducidas a la comprensión de un grupo de expertos en el tema. Tal como agrega el discípulo de Hegel, Eduard Gans, al § 215:

... pero de la misma manera que no se necesita ser zapatero para saber si te aprietan los zapatos, tampoco se necesita pertenecer a un gremio para entender de cosas que son de interés general. El derecho concierne a la libertad, lo más digno y sagrado del hombre, y este tiene que conocerlo si es obligatorio para él (§ 215 A).

Seguidamente, Hegel añade que un código debe poseer dos características. Por un lado, debe ser cerrado, es decir, debe darse por terminado en algún momento. Y al mismo tiempo, es necesario que sea lo suficientemente flexible como para poder incorporar nuevas disposiciones legales, que aumentan ilimitadamente por la naturaleza misma de la materia (§ 216). Hegel sentencia que es preferible que un código sea imperfecto antes de buscar en él la perfección y que así nunca llegue a la realidad (§ 216 O).

En torno al derecho penal, Hegel avizora que en el delito se perpetra una lesión a un asunto general, y por ello es una acción concebida como un peligro para la sociedad. No obstante, esto no conduce a la aplicación de penas duras, por el contrario, el carácter de las penas está vinculado con el grado de debilidad o consolidación que porte la sociedad civil. Si la sociedad se encuentra vacilante, las penas tienden a ser más graves para que se constituyan como ejemplos que morigeren el actuar delictivo. En cambio, en sociedades consolidadas se comprende el delito como un acto subjetivo desprovisto de reflexión, que responde a los impulsos naturales, y por tanto, sus penas serán más suaves. La dependencia de la pena respecto del desarrollo de la sociedad explica por qué los códigos penales responden a su época y no pueden valer invariablemente (§ 218 O).

Los tribunales estarán a cargo de la compleja tarea de aplicar las leyes a los casos particulares. Quienes estén al frente de estas instituciones deberán conocer y aplicar el derecho al caso particular, manteniendo una distancia subjetiva respecto al caso (§ 219). Por ello, Hegel indica que la venganza es un derecho en sí, pero no es un derecho justo en su existencia. Esto es así porque la retribución que se obtiene con la venganza es

producto de una voluntad subjetiva, y como tal no experimenta la lesión sufrida como un suceso delimitado cualitativa y cuantitativamente, sino al contrario, la percibe como una lesión general y en tal sentido, corre el riesgo de exagerar con la venganza incurriendo en una nueva injusticia que dé lugar a una prosecución *ad infinitum* de venganzas (§§ 101-102). Será necesario entonces que sean los tribunales los que castiguen el delito "cesando así la reparación subjetiva y discrecional de la venganza y transformándose en una auténtica reconciliación del derecho consigo mismo, es decir, transformándose en una pena" (§ 220). Por tanto, la tarea de reparación de las lesiones a particulares, ya no están en manos de los afectados, sino a cargo de los tribunales. Reparar una lesión que, aunque afecta a particulares se presenta como un peligro para toda la sociedad, debe permanecer bajo la potestad de los poderes públicos.

Ahora bien, para ser exigido el derecho tiene que ser demostrable: a lo largo del procedimiento judicial las partes involucradas deben hacer valer sus argumentos y poner a disposición las pruebas para que el juez pueda conocer el caso, y dictar su fallo. Que se garantice el cumplimiento de los pasos durante el procedimiento es, para Hegel, un derecho (§ 222). Otro derecho de los sujetos es la publicación de la aplicación de las leyes, esto es el derecho a la publicidad de la administración de justicia. Esto es así, porque para Hegel si bien la aplicación de las leyes solo afecta a las partes involucradas en el caso particular, su contenido en tanto universal, el derecho en cuestión y la sentencia sobre él, afecta al interés de toda la comunidad. Solo con la publicidad de las sentencias se logrará establecer un vínculo de confianza entre los miembros de la sociedad y los jueces. Es que, el trabajo judicial realizado en los tribunales afecta a los intereses de todos y por ello debe presentarse ante el público en general. Al mismo tiempo, conocer los fallos posibilita a los ciudadanos convencerse de que los tribunales han emitido un fallo justo (§ 224). El buen desempeño de los jueces y la justicia de sus fallos deberán someterse a validación intersubjetiva.

La relevancia de la intervención subjetiva en el procedimiento judicial, también es exaltada por Hegel al momento de sostener con firmeza que resulta favorable la existencia de juicio por jurados. Es que, lo importante no es que la tarea jurídica sea perfectamente ejercida por un grupo de expertos. Al contrario, es fundamental el derecho de la autoconciencia de expresar sus pretensiones y encontrar allí su satisfacción. Dice Hegel:

... si por las características de las leyes, por las del procedimiento judicial o por las del conocimiento del derecho, o incluso por el uso de una

terminología que fuera como una lengua extranjera para quienes tienen su derecho en juego, fuera propiedad excluyente de un estamento el conocimiento del derecho y la posibilidad de perseguirlo, entonces los miembros de la sociedad civil, que dependen para su subsistencia de su actividad, de sus propios conocimientos y de su voluntad, estarían siendo considerados como ajenos no solo respecto a lo más propio y personal, sino también respecto de lo racional y esencial de todo ello, el derecho (...) (§ 228 O).

Tal como se señaló anteriormente, para Hegel ya no es posible concebir el funcionamiento social moderno sin la incorporación del principio de subjetividad. Por ello, las personas tienen derecho a conocer las leyes que les rigen; tienen derecho al cumplimiento del procedimiento judicial; tienen derecho a conocer las sentencias, incluso cuando no se encuentran involucrados en el caso; tienen derecho también a participar de los tribunales. Todo ello es esencial para el buen funcionamiento de las leyes, lo cual es "una condición fundamental para el brillo del Estado" (§ 229 A).

En definitiva, se trata de proteger los bienes y las personas que participan de la esfera de la sociedad civil. Pero dicha protección no garantiza que las lesiones no se produzcan en la interacción social. Las lesiones derivadas de los delitos contra la propiedad y las personas existen. Los miembros de la sociedad se dañan entre sí, y con ello, dañan lo universal. Finalmente, se trata de reparar esos daños, y para ello está la administración de justicia, garantizando, de esa manera, la preservación tanto de la particularidad como de lo universal.

Si la reparación de las lesiones contra la persona y la propiedad son la tarea de la administración de justicia, la garantía de que el bienestar particular será realizado y, en efecto, se trate como un derecho en tanto existencia de la voluntad libre (§ 29), estará en manos de la policía y las corporaciones (§ 230).

c. Policía y corporaciones: coordinar

En esta sección, Hegel indica que no solo las acciones delictivas producen daños. También las acciones privadas lícitas o legales, por su carácter contingente, pueden provocar daños e injusticias en otras personas (§ 232). Por ello, resulta necesario que una autoridad pública garantice la seguridad de los particulares: la policía. En tal sentido, en los negocios y las instituciones generales donde se llevan a cabo los intercambios propios de la actividad de la sociedad civil, es decir, donde se ponen a disposición

los medios para satisfacer las necesidades, es requerida la vigilancia del poder público. Esto es así, porque allí entran en conflicto los intereses de los productores y de los consumidores en torno al acceso a bienes que resultan esenciales para la vida de las personas. En la medida en que esos productos son presentados ante un público y no meramente al individuo, es que el poder público puede regular el mercado a los fines de garantizar que los miembros de la sociedad no sean defraudados en esos intercambios (§§ 235-236). Por tanto, la policía deberá vigilar y regular las interacciones del mercado para mantener el equilibrio entre ambas partes. Es necesario aclarar en este punto que Hegel no aboga por un control total del poder público sobre la actividad de la sociedad. Entre el punto de vista que postula la necesidad de un control absoluto y, su opuesto, que pretende imposibilitar a la policía de toda intervención; Hegel opta por otorgarle a esta autoridad pública el rol de mediación entre el individuo y las posibilidades de realizar sus fines. En el momento en que, por ejemplo, los intereses industriales pongan en riesgo el bien general, será preciso la intervención del poder público (§ 236 A).

Ahora bien, vigilar y regular. Pero no solo eso. También es función de la policía garantizar el ordenamiento del espacio público, esto es, que las calles estén iluminadas, que los caminos y puentes sean construidos, que los precios estén bajo control y que el sistema de salud funcione. Se ocupa, en este sentido, de organizar la vida pública (§ 236 A). Es que, una vez que el individuo sale de la esfera familiar y es reconocido como una persona independiente, se convierte en hijo de la sociedad civil. Por este motivo, él tiene derechos sobre ella y viceversa, la sociedad civil tiene derechos sobre el individuo (§ 238). En efecto, Hegel indica la pertinencia de la intervención del poder público en ámbitos que si bien tienen un carácter particular, su desarrollo afecta al interés general. El ejemplo que ofrece es la educación durante la infancia. Advierte que los padres suelen considerar que la educación de sus hijos es pura y exclusivamente su área de acción; sin embargo, Hegel afirma que en la medida en que la educación de los niños tiene una influencia decisiva para su posterior incorporación en la sociedad civil, no puede recaer en las preferencias y decisiones individuales de los padres. En otras palabras, lo que concierne al interés general puede ser intervenido por los poderes públicos (§ 239). Ahora bien, el contenido de este interés general varía históricamente. Por ejemplo, la consigna levantada por los feminismos de los años de 1960 que cobró fuerza en el último tiempo, "lo personal es político", podría ser pensada a la luz de estas reflexiones hegelianas, en la medida en que una vez que se introdujo el principio de igualdad de todas las personas a

realizar sus proyectos de vida libremente, se produjo un desbordamiento de las barreras que cerraban el espacio doméstico como un ámbito privado de toda intervención pública, y las mujeres conquistaron un conjunto de derechos –cuya ampliación continua abierta– que bajo la intervención del poder público, garantiza su protección e igualdad, permitiendo de esa manera una autorrealización más plena.¹⁹

Asimismo, los miembros de la sociedad civil que allí persiguen sus fines particulares y buscan satisfacer sus necesidades, no siempre cuentan con las mismas capacidades físicas y espirituales para conseguirlo. Tal como fue mencionado, la desigualdad es parte constitutiva de la dinámica social moderna. La pobreza es una consecuencia de esa desigualdad, producto de las diversas circunstancias a las que se ven expuestas las personas y, finalmente desemboca en la pérdida de las ventajas que la sociedad civil pueda brindarles: acceso a la educación, la salud, la justicia, etcétera. Hegel lo observa con atención y sostiene que ante las personas en situación de pobreza el lugar de la familia será ocupado por la autoridad pública. Si bien, Hegel identifica que hay aspectos subjetivos de la pobreza y que en ese sentido, la moralidad²⁰ tiene mucho para brindar, afirma que es tarea de la sociedad organizarse ante los aspectos generales de las carencias y encontrar sus remedios. El repudio de Hegel hacia la caridad es profundo, porque para él, el carácter contingente de las limosnas es siempre limitado frente a la asistencia que la autoridad pública pueda ofrecer (§§ 241-242). Dice que “la situación pública es tanto más perfecta cuanto menos le quede al individuo para hacer por sí mismo, según su particular opinión, en comparación con lo organizado con su carácter público” (§ 242 O). Por tanto, asistir es otra de las tareas de la policía en la esfera de la sociedad civil.

La importancia de la asistencia pública se vincula a la necesidad de evitar un peligro que preocupa mucho a Hegel: el surgimiento de la plebe (*Pöbel*). Es que, con el gran crecimiento de la población y de la actividad industrial se genera una acumulación de riquezas, a la vez que aumenta la miseria, producto de la especialización y limitación del trabajo particular (§ 243). Cuando una gran cantidad de personas caen por debajo de los niveles de subsistencia comienzan a experimentar la pérdida del

sentimiento del derecho, de la honestidad y del honor de subsistir por sus propios medios. Así, mientras por un lado se concentran las riquezas en manos de unas pocas personas, por otro lado, nace la plebe (§ 245). Hegel explora dos posibles soluciones: se podría asegurar la subsistencia de estas personas sin la necesidad de que trabajen, asistiéndolos por medio de instituciones públicas destinadas a esta tarea. Esta opción no resuelve el problema, ya que quiebra el principio de independencia que rige en la sociedad civil, y como consecuencia, las personas en esta situación no podrían experimentar el honor de subsistir gracias al fruto de su trabajo. Y bien, si el trabajo es condición de dignidad, la alternativa al problema es la creación de mayor cantidad de puestos de trabajo. Pero Hegel advierte que esto podría conducir a un exceso de producción y una ausencia de consumidores, lo cual no resuelve el mal (§ 245). Descartadas estas dos soluciones, Hegel señala que el recurso del comercio exterior y la colonización podrían subsanar los problemas acarreados por el exceso de producción (§§ 246-248). Pero no resulta del todo claro si estos recursos solucionarían los problemas vinculados a la existencia de la plebe.

En suma, la acción de la policía está destinada a proteger los fines e intereses particulares que tienen existencia en lo universal, por medio de la organización de la vigilancia, la regulación y la asistencia, que hacen a la vida cotidiana de los miembros de la sociedad civil. En efecto, Hegel añade que la particularidad hace de lo universal el objetivo y el fin de su voluntad y su actividad: entran en juego las corporaciones (*Korporation*) que constituyen, en este punto, un anclaje de lo ético al interior de la sociedad civil. Los últimos párrafos de esta sección estarán dedicados al tratamiento del papel de las corporaciones (§ 249).

Hegel indica que las corporaciones resultan apropiadas para el estamento industrial, en la medida en que son quienes se guían por lo particular (§ 250). Al interior de este estamento se pueden identificar diversas ramas de trabajo, según su naturaleza. Allí, los fines egoístas llegan a la igualdad por la existencia de la asociación (*Genossenschaft*), donde logran, al mismo tiempo, actuar y percibirse dirigidos por sus fines particulares y como un fin universal (§ 250). En tal sentido, asociar los fines egoístas para que encuentren su realización en lo universal, será una tarea de las corporaciones. Atendiendo a sus propios intereses –pero siempre bajo el control del poder público, aclara Hegel–, aceptarán a los miembros según sus cualificaciones y su honradez, los protegerán de las contingencias particulares y los capacitarán en función de las actividades de la corporación. Se presentarán, dice Hegel, como una segunda familia para sus miembros (§ 252). Tal como sucede en la familia, en las corporaciones se produce el

19. Cf. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”. Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata, 2003.

20. Véase el Capítulo “El derecho a la moralidad en *Filosofía del derecho* de Hegel” de Miguel Rossi, presente en esta misma publicación.

reconocimiento²¹ de sus miembros, en tanto que pertenecen al conjunto. El miembro de la corporación encuentra en esta pertenencia su honor. Hegel sostiene que:

... si un individuo no es miembro de una asociación autorizada (y una asociación solo lo es si está autorizada), ese individuo carece de honor corporativo, y su aislamiento reduce su trabajo a algo meramente egoísta, y su subsistencia o satisfacción se convierte en algo inseguro (§ 253 O).

Por tanto, las corporaciones asocian, reconocen y también mutualizan los riesgos que implica la propia actividad. Es que, en la corporación las capacidades que porta cada individuo encuentran una limitación determinada por la racionalización que las libera de los peligros y dirige la actividad hacia un fin común (§ 254). Se produce una unión entre la particularidad de las necesidades y su satisfacción y el momento de lo universal, que se encuentra en las corporaciones y las constituyen, de ese modo, como la segunda raíz ética del Estado, siendo la primera, la familia. Aquella unión es la que realiza el bienestar particular como un derecho (§ 255). Hegel indica que:

... en nuestros Estados modernos, los ciudadanos tienen una participación limitada en los asuntos generales del Estado; pero hay que procurar necesariamente que las personas éticas tengan una actividad de carácter general, por encima de sus fines privados. Esta actividad de carácter general que el Estado moderno no siempre ofrece, la encuentra en la corporación (§ 255 A).

En efecto, la importancia de las corporaciones en la sociedad civil se vincula con la posibilidad de los individuos de realizar sus fines particulares al interior de lo universal. El reconocimiento, la seguridad de encontrar protección ante los peligros y el sentimiento de honor que producen las corporaciones son fundamentales para el desarrollo de los miembros de la sociedad, que solo encontrarán su verdad en el fin general en sí y para sí. Por ello, la sociedad civil desemboca en el Estado (§ 256).

En suma, la policía y las corporaciones constituyen dos instituciones que tienen por fin coordinar las estrategias de acción social. Vigilar,

21. Sobre la teoría del reconocimiento, Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.

regular y asistir, para organizar la protección de lo particular, a cargo de la policía. Asociar, reconocer y mutualizar, para coordinar la realización de los fines particulares con el fin universal. Solo en el Estado encontrarán la articulación necesaria para hacer realidad la idea ética.

Palabras finales

A partir de la reconstrucción propuesta aquí se colige que para Hegel la sociedad civil no es solo el lugar donde se encuentran los intereses egoístas sino también es el ámbito donde se articulan el trabajo, la reparación de las lesiones y la coordinación de las acciones sociales de los miembros de una comunidad, a los fines de garantizar el bienestar propio y el de los demás. Así, el pensamiento hegeliano nos enseña que, ante el exacerbamiento contemporáneo del individualismo, la competencia y la meritocracia, existen en la sociedad modos de vinculación asociadas a la interdependencia de las personas, la cooperación social y la mutualización de los riesgos a los que todos se encuentran inevitablemente expuestos. Es por esto que la concepción hegeliana de la sociedad civil mantiene una peculiar vigencia para la elaboración de reflexiones críticas de la sociedad contemporánea.

A pesar de la gran extensión de las recepciones del pensamiento de Hegel, interesa señalar aquí, brevemente, algunas contribuciones. En tal sentido, Charles Taylor en *Hegel y la sociedad moderna*, enfatiza que Hegel coloca la vida comunitaria al interior de la doctrina de la eticidad.²² Según el autor, la supremacía de la eticidad se sostiene a partir de tres premisas: la primera es que las personas solo pueden realizarse en la vida pública de una comunidad; la segunda es que esa comunidad no puede ser solo parcial, sino que debe remitir también a la vida pública del Estado; y la tercera, es que el carácter decisivo de dicha vida pública estatal radica en que no se trata solo de invenciones humanas sino que, “el Estado expresa la idea, estructura ontológica de las cosas”.²³ Asimismo, el pensamiento hegeliano constituye un paso importante en el desarrollo del moderno concepto de libertad, siendo un gran crítico de la noción de la libertad como autodependencia, caracterizada por su vacuidad y destructividad. En suma, dice Taylor que:

22. Taylor, C. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura de Económica, 2014, p. 165.

23. Taylor, C. *op. cit.*, pp. 180-181.

... los escritos de Hegel constituyen uno de los intentos más profundos y trascendentes por elaborar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y de la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encontrando expresión en las formas de la existencia social y descubriéndose a sí misma en la relación con la naturaleza y la historia.²⁴

En la misma línea, Axel Honneth reflexiona acerca de la libertad en las democracias contemporáneas y siguiendo el modelo hegeliano de *Filosofía del derecho*, se aboca a la construcción de una eticidad democrática.²⁵ Particularmente, analiza la economía de mercado y postula la posibilidad de comprender, por la vía de una reconstrucción normativa, qué instituciones aseguran la libertad en la esfera del consumo, la producción y los servicios. Sin embargo, la realización de la libertad no se agota en esta esfera, dado que, seguidamente se presenta un tercer momento vinculado a la construcción de la voluntad democrática. Es que, Honneth afirma que la sociedad burguesa-capitalista es un orden institucionalizado de reconocimiento con tres esferas diferencias,²⁶ dentro de las cuales se produce la intensificación y la expansión de los reconocimientos exigidos, a la vez que, cuentan con la posibilidad de exceder sus propios límites e involucrarse en la garantía y/o corrección de las faltas de reconocimiento que tengan lugar en las otras esferas. Por tanto, la autorrealización individual no está sometida a una de las esferas en particular sino a las relaciones de reconocimiento que se dan en cada una y entre ellas.²⁷ En palabras de Honneth: "para el sujeto individual, la posibilidad de realizar la autonomía individual depende de que sea capaz de desarrollar una autorrealización intacta a través de la experiencia del reconocimiento social".²⁸

Por su parte, Luciana Cadahia sostiene que los postulados hegelianos aún portan una gran vigencia para la elaboración de una crítica al liberalismo, entendido como una "tecnología específica de gobierno que configura un modo particular de darse relaciones humanas en el contexto de las democracias contemporáneas".²⁹ Así, la autora indica que el análisis

del ingreso de la subjetividad individual a la política moderna, advertido tempranamente por Hegel, posibilita la comprensión de la teoría liberal que subyace a nuestras democracias actuales. Frente al liberalismo conservador impulsado por Hayek que sostiene una comprensión de la política basada únicamente en la concepción del individuo aislado, la autora postula que con Hegel es posible sostener que los principios del derecho individual y la moral resultan insuficientes. Su insuficiencia radicaría en que, para Hegel, la libertad consiste en que los individuos no solo sean titulares de derechos sino que también se encuentren dispuestos a reconocer como tales a las demás personas. Por tanto, Cadahia propone explorar el pensamiento hegeliano a efectos de reactivar el problema de la dimensión pública de la libertad, conectando de ese modo los derechos individuales con su realización en una comunidad política.³⁰

Es así que queda de manifiesto la potencialidad del pensamiento hegeliano a través de las reactualizaciones emprendidas por autores y autoras, cuyas elaboraciones en torno a problemas contemporáneos como la libertad, la desigualdad social, el Estado, los derechos, los límites y los excesos del poder, o dicho más generalmente, de todo lo relativo a la vida en común, no dejan de revitalizar el pensamiento político de Hegel.

24. Taylor, C. *op. cit.*, p. 318.

25. Honneth, Axel. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz, 2014.

26. Fraser, N. y Honneth, A. *op. cit.*, p. 109.

27. Fraser, N. y Honneth, A. *op. cit.*, p. 136.

28. Fraser, N. y Honneth, A. *op. cit.*, p. 141.

29. Cadahia, L. "Pensar nuestra historia: individuo y liberalismo en los escritos de Hegel". *Actas del Congreso*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, noviembre de 2010, p. 80.

30. Cadahia, L. *op. cit.*, p. 85.

HEGEL Y EL ESTADO

LUCIANO NOSETTO*

Actualidad de la enseñanza de Hegel

El tiempo que nos toca parece ser hostil a una enseñanza política como la provista por Hegel. Ante una filosofía como la de nuestro tiempo, que insiste en la ausencia de certezas absolutas y de fundamentos incuestionables, el pensamiento de Hegel aparece como un caprichoso absolutismo, fruto de una metafísica ya obsoleta. Ante una teoría política como la de nuestro tiempo, que insiste en el valor de la individualidad y en la igualdad de los derechos, el pensamiento de Hegel aparece como un caprichoso autoritarismo, fruto de un conservadurismo también obsoleto. Si el tiempo que nos toca es el tiempo de la filosofía posmetafísica y de la teoría política democrática, puede entenderse entonces cuál es el problema con Hegel: al elaborar su enseñanza política a partir de las exigencias de su metafísica idealista y al derivar de ello un orden no democrático, el pensamiento de Hegel parece responder a un tiempo que ya no es el nuestro.

Hay que decir que la jactancia posmetafísica y posautoritaria de nuestro tiempo corre paralela al despliegue de novedosas expresiones de fundamentalismo y opresión. Lejos de haber alcanzado el reino de la libertad realizada, nuestro presente se muestra desgarrado entre un pensamiento seguro de sus credenciales posmetafísicas y democráticas y un tiempo escandido por el fundamentalismo, la desigualdad y el

* Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires / Conicet.

sometimiento. Entre el modo en que razonamos y la realidad en que vivimos parece abrirse un hiato difícil de salvar. Claro que siempre podemos culpar a la realidad por no avenirse a nuestras cavilaciones más razonables. Pero, antes de arrojarnos a la consternación y la protesta por el irracionalismo del mundo, cabría preguntarnos si no es posible habilitar otras vías de pensamiento que nos permitan aprehender nuestro tiempo de manera más cabal. Esta pregunta podría permitirnos rehabilitar vías de pensamiento que tal vez fueron clausuradas con demasiada prontitud o ligereza: tal vez sea ese el caso de la enseñanza política de Hegel.

¿Pero es posible, todavía hoy, aprender algo de Hegel? Esto es, ¿se puede retomar la senda hegeliana sin por ello toparnos a cada momento con su metafísica idealista y su política predemocrática? Hay quienes piensan que esto no es posible: que el paisaje pintado por Hegel debería confinarse al museo de los proyectos políticos irrealizables.¹ Pero también hay quienes postulan que la enseñanza política hegeliana puede estudiarse con independencia de sus postulados metafísicos.² De ser así, las ideas políticas de Hegel podrían resultar instructivas para el tiempo presente, sin por ello tener que lidiar con su pesada metafísica. Quienes así piensan aluden a los ejemplos de Thomas Hobbes o John Locke, cuyas enseñanzas políticas son profusamente consultadas hoy día, más allá de que sus postulados metafísicos hayan sido hace tiempo desacreditados.³ Podemos hacer el intento entonces de rehabilitar la vía hegeliana, desbrozando el camino de toda esa confusa filosofía primera. Llegado un punto del recorrido, tendremos que lidiar con la roca compacta e ineludible de su antidemocratismo. Pero todavía no estamos ahí.

1. Dotti, J. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983, p. 230; Laclau, E. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de identidades políticas" en Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 70.

2. Honneth, A. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016, pp. 55-56; Smith, S. *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago: University Press, 1989, pp. 10-11; Taylor, C. *Hegel y la sociedad moderna*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 137 y ss.

3. Smith, S. *Hegel, op. cit.*, p. 134.

Actualidad de Hegel

Al eludir toda discusión de filosofía primera, de algún modo estamos admitiendo que la teoría política no es un derivado o subproducto de la metafísica, sino un ejercicio del pensamiento que surge de los problemas más acuciantes del presente. Entonces, si la teoría política es un ejercicio del pensamiento que parte de las preocupaciones más vivas del presente e intenta abordarlas de manera sistemática y cabal, el punto de partida no debería procurarse en ninguna metafísica, sino en los problemas y preocupaciones más ingentes del propio tiempo.

Y bien, el problema político que preocupaba a Hegel en su tiempo era el de hallar un orden para Alemania que garantizara la libertad de sus miembros. Así lo expresó en sus reflexiones sobre la situación de su patria a inicios del siglo XIX, caracterizada por la combinación de un Estado débil y una ciudadanía oprimida. En aquel tiempo, Hegel concebía el Estado como "una multitud de seres humanos [unidos] para la defensa común del conjunto de su propiedad".⁴ El Estado así definido debía contar con un poder político que garantizara la defensa exterior y la seguridad interior y que brindara al mismo tiempo un marco para el despliegue espontáneo de la libertad de sus miembros. Nada de esto sucedía en la débil Alemania del cambio de siglo, disgregada en su interior por los poderes feudales y derrotada desde el exterior por la avanzada napoleónica. Ante esto, Hegel lamentaba la situación de su patria, impedida de consolidarse por la renuencia de los estamentos a resignar sus privilegios en aras de un poder político unitario y robusto. Si bien su aspiración era la de construir una autoridad política central que contara con las potestades y los recursos necesarios para garantizar la defensa y la seguridad comunes, él no dejaba de aclarar que la necesidad de erigir tal autoridad política no podía ser excusa para que el Estado se inmiscuyera en todos los detalles de la vida civil. De este modo, Hegel procuraba hallar una alternativa a la disgregación estamental que aquejaba al Estado alemán sin por ello caer en una regulación exhaustiva de la vida civil por parte de la administración pública, tal como lo planteaban para Hegel los proponentes del cameratismo y de la *Polizeiwissenschaft*. Con esto en mente, Hegel añoraba una constitución alemana en condiciones de garantizar un orden político sólido y una libertad civil pujante.

4. Hegel, G. W. F. *La constitución de Alemania*. Trad: Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010, p. 47.

Ahora bien, al postular este desafío, aludía Hegel a un problema que va más allá de la Alemania de su época.⁵ Es que conjugar orden y libertad, esto es, dar con un orden político sólido que no resulte opresivo para sus miembros, constituye *el* tema de la teoría política. Ante este tema o problema, pueden delinearse dos vías típicas de solución: la solución clásica parte de una caracterización del orden comunitario y, a partir de ella, deriva enseñanzas sobre el rol que cabe reclamar a cada tipo o clase de individuo. La solución moderna, en cambio, parte de una caracterización del individuo y sus derechos y desde allí deriva enseñanzas sobre el modo en que debe configurarse el orden comunitario. Los clásicos van del todo a la parte; los modernos, de la parte al todo.

Al componer el título de su libro político más eminente, Hegel parece haber tenido en consideración la alternativa clásica tanto como la moderna: con el título *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Hegel remitía a un tiempo a la solución clásica (que comienza por el todo, esto es, por la *Staatswissenschaft* o ciencia del Estado) y a la solución moderna (que comienza por la parte, esto es, por el *Naturrecht* o derecho natural del individuo). Con el término *Grundrisse* Hegel aludía al carácter de esbozo o manual de esta obra, que precisamente estaba dedicada a sus estudiantes del curso de la Universidad de Berlín. De este modo, la propuesta de Hegel parece haberse orientado a responder al problema perenne de un orden político que garantice la libertad de sus miembros, a partir de la información provista por la tradición clásica tanto como por las enseñanzas modernas. Pero bien, en la primera edición de este manual, el título referido quedó relegado a la portadilla del libro, mientras que, en la cubierta, se imprimió *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.⁶ Al optar por un título que remite a las bases o fundamentos de la filosofía del derecho —y no a las bases o fundamentos de la ciencia del Estado— Hegel se inclinó por la alternativa moderna: por aquella que toma como punto de partida los derechos del individuo.

5. Smith, S. Hegel, *op. cit.*, p. 15.

6. Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart: Reclam, 2009. Buenos Aires: Sudamericana, 2004. La obra está organizada en párrafos, seguidos en general por una observación de Hegel y, en muchos casos, por el agregado de sus alumnos. De aquí en más, en las referencias a esta obra se indica el número de párrafo (§) y, dado el caso, si se remite a la observación (O) o al agregado (A).

La cuestión de la libertad

Precisamente, la pregunta que pone en marcha el libro de Hegel es la pregunta por la libertad individual. Esto equivale a decir que la legitimidad de todo orden político se juega en su capacidad de garantizar la libertad de quienes lo integran. Más allá de su disposición favorable al mundo clásico, Hegel no podía dejar de tomar nota de que el tiempo en que vivía estaba marcado por el auge de la individualidad o la subjetividad (§§ 124, 260, 279 O). Hijo como era de su tiempo, Hegel no podía permitirse reflexionar sobre el orden político sin tomar nota de la centralidad del individuo y de la importancia de su libertad. Pero bien, ¿en qué consiste esa libertad? En este manual, Hegel aborda tres vías de respuesta, que conforman las tres partes de su filosofía del derecho.⁷

El libre arbitrio

La primera vía de respuesta a la pregunta por la libertad lleva a identificarla con el arbitrio (§ 15). Esto es decir que mi libertad consiste en hacer lo que me plazca (§ 37).⁸ Como es evidente, la libertad de hacer lo que yo quiera requiere que pueda disponer de mi vida y de mi cuerpo (§ 47). Pero para disponer de mi vida y de mi cuerpo, necesito vincularme con un exterior que me provea de alimento, de abrigo, de refugio y de aquellas cosas que me permiten proyectar mi deseo. Entonces, para hacer lo que quiero, necesito salir de mí, para expandirme hacia un exterior en el que desplegar mi voluntad (§ 41). En este sentido, soy una persona libre solo allí donde puedo disponer no solo de mi vida y de mi cuerpo, sino también de un entorno de cosas del que pueda apropiarme. El derecho de apropiación constituye la primera manifestación de la libertad así entendida (§ 44).⁹

Ahora bien, mi libertad de apropiación encuentra su límite en la libertad de apropiación con que cuentan otras personas. Al reconocer que no soy la única persona que existe y que el resto tiene en principio

7. Pelczynski, Z. “La concepción hegeliana del Estado” en Amengual Coll, *Estudios*, *op. cit.*, p. 260.

8. Iltting, K. “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel” en Amengual Coll, Gabriel. *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 69-70.

9. Dotti, J. *Dialéctica y derecho*, *op. cit.*, pp. 116-117.

tanto derecho como yo a apropiarse de cosas, es esperable que surja el mandamiento de “[ser] una persona y respetar[r] a los demás como persona” (§ 36). En este marco, el modo de relacionarse las personas propietarias entre sí adquiere la forma del intercambio contractual, en el que alguien enajena parte de sus propiedades para hacerse de parte de las propiedades de alguien más (§ 77).

En esta comunidad de personas propietarias y contratantes, es inevitable que ocurran injusticias, ya sea por errores de buena fe o por la comisión deliberada de fraudes y delitos (§ 88). Ante esto, es justo pensar en una compensación para las víctimas. Pero en una comunidad de personas particulares que buscan desplegar su voluntad mediante la adquisición, ¿quién está en condiciones de juzgar y decidir dónde hubo injusticia, fraude o delito? ¿Quién puede ejecutar una pena proporcional a la lesión infligida y garantizar con ello una compensación justa? ¿Cómo diferenciar una justa compensación de la mera venganza? ¿Cómo garantizar que la lesión implicada en el castigo no despierte a su vez la voluntad de vengarse de quien recibe ese castigo? ¿Cómo evitar que el encadenamiento de las venganzas se herede de generación en generación y progrese al infinito? (§§ 102-103).

Es a partir del problema de la injusticia, el castigo y la venganza que Hegel nos muestra los límites de la libertad entendida como el derecho personal de hacer con mis cosas lo que yo quiera. Este derecho resulta abstracto en un sentido muy preciso: es un derecho que está abstraído de las condiciones institucionales que resguardan a las personas y garantizan una compensación donde hubo injusticia. Con esto, Hegel señala la insuficiencia de las modernas teorías del derecho natural, que parten del libre arbitrio como dato político fundamental y conciben el orden político como un artefacto creado por la voluntad de las personas para resguardar sus vidas, libertad y propiedades. ¿Cómo evitar que un orden político emergente del libre arbitrio de los individuos no sea, precisamente, el vehículo para la libre promoción de arbitrariedades individuales?

Estas críticas al libre arbitrio del individuo no implican que haya que dejar todo esto de lado. Más bien, el derecho a la vida, a la integridad corporal y a la propiedad constituye el punto de partida ineludible de la reflexión hegeliana sobre la libertad, pero se trata de un punto de partida unilateral y abstracto, que debe ser robustecido mediante una reflexión más cabal.

La autonomía

Ahora bien, concebir la libertad como libre arbitrio presenta otro problema, que había sido ya señalado por Kant. Es que lo que cada

persona considera deseable o placentero surge de una serie de instintos e inclinaciones que, lejos de reafirmarnos como sujetos autónomos, nos arrojan constantemente a contingencias que no manejamos (§ 17). A resultas de esto, la persona que dice hacer lo que quiere está en realidad sometida a estímulos exteriores que la vuelven cada vez más dependiente e insatisfecha. Lejos está de ser libre quien se somete a esta tarea infinita de satisfacer los mandatos inagotables y siempre renovados del deseo (§ 185).

La verdadera libertad tiene que ser algo diferente del mero seleccionar entre los estímulos exteriores que compiten por la atención. Así entiende la moral Kant cuando la identifica con la autonomía, esto es, con el darse cada quien su propia ley. Solo logra la autonomía quien responde no más que a los dictados de su conciencia, sin intervención de estímulos ni incentivos exteriores. Para alcanzar la autonomía, entonces, es necesario actuar conforme a una máxima que excluya todo elemento exterior al sujeto. Si es necesario prescindir de todo contenido concreto, entonces la máxima a seguir debe ser formulada en términos estrictamente formales. Esta formulación la halla Kant en su imperativo categórico, que —palabras más, palabras menos— llama a actuar de manera tal que se pueda querer vivir en un mundo en que la máxima de la propia acción se vuelva ley universal. Este imperativo moral puede simplificarse en la máxima de no hacerse trampa o de ser consistente consigo. En otra de sus formulaciones, Kant indica que actúa moralmente quien toma a la persona humana en sí tanto como en los demás siempre como un fin y nunca solo como un mero medio o instrumento.¹⁰

El problema que Hegel encuentra aquí es cómo llevar este imperativo categórico a la acción (§ 135 O). Ilustremos este punto con un ejemplo contemporáneo: el del debate sobre la interrupción voluntaria del embarazo. Quienes abogan por su legalización sostienen que es una inmoralidad obligar a las mujeres a sostener embarazos no deseados, puesto que, con ello, se toma a la mujer como un mero instrumento de procreación y se desconoce su derecho de darle a su vida el fin que ella quiera. Quienes se oponen a la legalización del aborto sostienen, en cambio, que la interrupción voluntaria del embarazo es una aberración moral, porque toma a la persona por nacer como un mero instrumento o medio al servicio del estilo de vida que la madre quiera darse. En ambos casos es posible reconocer la aplicación del imperativo moral, que llama

10. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1999, pp. 153, 157, 173, 177 y 187.

a respetar a la persona como un fin en sí mismo. Las dos perspectivas se diferencian por el modo en que definen qué es una vida humana y qué es una persona. Ahora bien, esta definición no puede estar contenida en el imperativo categórico, que es puramente formal, sino que debe informarse a partir del contacto con el mundo exterior en que el imperativo se quiere aplicar: un mundo que está atravesado por relaciones e instituciones de diverso tipo, como la familia, el sistema educativo, las iglesias, los movimientos de mujeres, las instituciones sanitarias y la comunidad científica entre varias otras.

El problema de la libertad entendida como autonomía, esto es, de la libertad como respeto a la ley que cada quien se da a sí, es que, al momento de pasar a la acción, resulta inevitable involucrarse con contenidos, definiciones y especificaciones que no surgen de la ley moral, sino del mundo exterior y que, en tanto tales, están sometidos al cambio y a la discusión. Esto abre un hiato entre la conciencia interior del sujeto moral y su acción en el mundo. Es que, si la moral remite a un principio de consistencia interna pero no señala ningún contenido ni curso de acción determinado, nada impide que todo curso de acción determinado pueda presentarse de tal modo que aparezca justificado en una intención moral supuestamente consistente (§§ 135, 139). Hegel es consciente de que no se requieren enormes dosis de sofisticación para acomodar cualquier acción de modo tal que aparezca ante los demás sujetos o ante la propia conciencia como algo moralmente aceptable (§ 140).¹¹

La autorrealización

Con esto, Hegel señala los límites de concebir la libertad como autonomía. En la primera parte de su libro, Hegel da a ver que reducir la libertad al libre arbitrio es propio de un derecho abstracto, esto es, de un derecho abstraído de las instituciones en condiciones de garantizar su ejercicio e impartir justicia sin venganza. De similar modo, en la segunda parte de su libro, Hegel permite ver que identificar la libertad con la autonomía es propio de una moralidad abstracta, esto es, de una moralidad abstraída de las relaciones e instituciones que definen los términos en que la acción moral puede efectivizarse.

11. Nada más hay que recordar que Adolph Eichmann justificó su accionar durante el nazismo apelando al imperativo categórico kantiano. Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Madrid: De Bolsillo, 2005, 198-203.

El carácter abstracto del derecho y la moral reclaman, en su doble unilateralidad, una consideración de las relaciones sociales y de las instituciones que pueden garantizar tanto el derecho de la persona jurídica como la acción moral del sujeto. A estas instituciones y relaciones sociales alude Hegel cuando introduce, en la tercera parte de su libro, el momento de la eticidad. Corresponde a la eticidad una tercera definición de la libertad: aquí, el individuo es libre cuando participa de relaciones e instituciones que permiten su autorrealización.¹² Lejos de ser un obstáculo que limita el despliegue de mi deseo o un exterior que secuestra mi autonomía, la relación con las demás personas se vuelve aquí un vehículo para el despliegue de mi propia individualidad.

Ni bien empezado su libro, se adelanta Hegel a ilustrar este punto, remitiendo a los ejemplos de la relación amorosa y de la amistad: en la amistad, en el amor, lejos de constituir un obstáculo o un antagonista, el ser querido permite y potencia mi realización individual (§ 7 A). Si la libertad consiste en la autorrealización, la pregunta que Hegel debe postularse entonces es cuáles son las relaciones sociales y las instituciones que permiten y potencian ese despliegue de la individualidad.

Las instituciones de la libertad

Entonces, sondeadas las concepciones de la libertad propias del derecho abstracto y de la moralidad, Hegel pasa a presentar su concepción más cabal y verdadera de la libertad. Podemos dar cuenta de esta concepción diciendo que alcanza la libertad quien puede encontrar su autorrealización como miembro de una comunidad. Ser libre entonces no es hacer con mis cosas lo que yo quiera (como dicta el derecho abstracto de la persona) ni guiarme por los imperativos autónomos de mi conciencia (como dicta la moralidad del sujeto), sino encontrar mi realización individual al formar parte de algo más grande que yo.

Precisamente, con el término "*Sittlichkeit*", canónicamente traducido como "eticidad", remite Hegel a las leyes, instituciones y costumbres en condiciones de garantizar la libertad de los individuos. El alemán "*Sittlichkeit*" es un derivado del término "*Sitten*", equivalente al castellano "costumbres".¹³ Claro que Hegel aquí está aludiendo a algo más complejo

12. Honneth, A. *Patologías*, op. cit., p. 116 y ss.

13. Taylor, C. *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., pp. 162-165.

y abarcador que las costumbres.¹⁴ Pero bien, lo que debe retenerse en este punto es que las costumbres no son el producto de las cavilaciones internas de la conciencia de un sujeto, sino que constituyen una realidad espiritual intersubjetiva o, por decirlo en los términos de Hegel, algo del orden del “espíritu objetivo” (§§ 144-148).¹⁵

La pregunta entonces es cuáles son las relaciones e instituciones que brindan un entorno propicio para que el individuo se realice y alcance así su libertad. Ahora bien, lejos de componer un orden institucional ideal, Hegel intenta reconocer en las instituciones sociales de su época la operatoria –sino imperfecta– de este espíritu objetivo. Pero bien, ¿cuáles son las instituciones que, en el presente, están en condiciones de garantizar la autorrealización individual? Quienes cultiven una disposición antiinstitucional con seguridad sostendrán que ninguna institución del presente nos permite realizarnos como personas; que, más bien, el caso es todo lo contrario; y que, si queremos ser verdaderamente libres, es necesario pensar instituciones completamente nuevas. No es esta la disposición de Hegel. Más que entregarse a la tarea de idear instituciones que jamás han existido, él prefiere sondear en las instituciones realmente disponibles y preguntarse si, a pesar de toda la contingencia y el error, no es posible divisar en ellas cierta inteligencia operante, cierto componente de verdad al que debería prestársele atención (§ 258 A). Haciendo así, Hegel toma tres instituciones de su época y, a partir de ellas, lanza su apuesta ética: la de sostener que, para la autorrealización personal, es necesario ser miembro de una familia, participar de la sociedad civil como ser humano e integrar un Estado, con los deberes y derechos que supone la ciudadanía (§ 157).¹⁶ Nos detengamos en lo que sigue en cada una de estas realidades institucionales.

La familia

La familia aparece para Hegel como la primera realidad institucional con la que deben contar quienes procuren su libertad. Al igual que en los casos subsiguientes, Hegel define la institución familiar a partir de un

principio espiritual operante. En este caso, el principio es el amor, entendido como el sentimiento de mi unidad con los restantes miembros de la familia. Este sentimiento amoroso aúna a quienes pertenecen a una familia, solo por el hecho de ser familiares y con independencia de lo que hagan como individuos (§§ 158-159).

Postulado este principio, Hegel brinda una caracterización de la familia que comienza por el matrimonio. El matrimonio consiste en una relación heterosexual entre dos personas que se sienten tan íntimamente unidas, que para ellas todo el mundo exterior parece disolverse. Ahora bien, esta unión interior y subjetiva entre un varón y una mujer alcanza una existencia exterior y objetiva en los bienes que componen el patrimonio familiar y que permiten que esa solicitud permanente se vuelva asistencia, cuidado y atención a las necesidades de uno y otra. En este marco de contención amorosa a las necesidades de sus miembros es que tiene lugar la crianza de hijos e hijas.

La caracterización que Hegel hace del rol del esposo y la esposa (§§ 164-165) nos resulta hoy día un atavismo irrecuperable o, en todo caso, incompatible con un tiempo como el nuestro, atravesado como está por el activismo de las mujeres, las relaciones amorosas fluidas, las familias monoparentales, las mujeres jefas de hogar y las parejas homosexuales, entre varias otras configuraciones. Ahora bien, antes de descartar de plano el tratamiento hegeliano de la familia, resulta interesante tener en consideración la idea principal o el principio propio de la familia, esto es: la idea que de, a efectos de realizarse como individuo, toda persona necesita sentirse parte de un entorno afectivo que lo cuidará y asistirá con independencia de lo que haga. Si retenemos solo esto, que es lo más importante, resulta más claro por qué la institución familiar constituye para Hegel una condición de la libertad, entendida como autorrealización.

Más adelante en su exposición, Hegel sostiene que la familia constituye uno de los pilares éticos del Estado (§ 201 A). Por esto podríamos apresurarnos a entender que Hegel está postulando una ética estatal basada en los valores del patriarcado, la heteronorma y la monogamia –cosa que probablemente sea así–. Ahora bien, de quedarnos solo con esto, no haríamos más que confinar el pensamiento hegeliano a los prejuicios de su tiempo y solazarnos, de nuestra parte, con la amplitud de miras propia de nuestra mentalidad más evolucionada. Pero bien, aquel “confinar” y este “solazarnos” no hacen más que reconfirmar lo que ya pensamos. Si queremos seguir pensando, deberíamos superar nuestro empecinado deseo de tener siempre la razón y preguntarnos en qué sentido Hegel podría estar en lo cierto.

14. Butler, J. “Universalidades en competencia” en Butler, Laclau y Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*, op. cit., p. 177.

15. Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad: Ramón Valls Plana. Madrid: Abada, 2017, p. 486.

16. Honneth, A. *Patologías*, op. cit., p. 126.

Sostener que la familia es uno de los pilares éticos del Estado equivale a decir que, para garantizar la ciudadanía de sus miembros, el Estado precisa de las familias. No solo porque las familias brindan una contención y educación afectiva imprescindible durante los primeros años de vida (§ 175), sino también porque la institución familiar constituye un presupuesto institucional permanente de muchas de las políticas públicas sostenidas por el Estado, como las sanitarias, habitacionales, alimentarias, educativas y sociales. En la acción estatal dispuesta por una variedad de políticas públicas, desde el calendario de vacunación hasta las asignaciones por hijas e hijos, la familia constituye un pilar que sostiene la ejecución misma de las políticas. Es en este sentido que se vuelve inteligible por qué, para ser miembro pleno de un Estado y gozar efectivamente de los derechos de ciudadanía, resulta fundamental formar parte de una unidad familiar. Ante este postulado fundamental, toda caracterización relativa a la composición del núcleo familiar y a los roles de sus integrantes resulta secundaria e inesencial. Tal vez sea esta la enseñanza más relevante que podamos extraer hoy del tratamiento hegeliano de la familia.

La sociedad civil

Al ponderar la importancia ética de la familia, Hegel señala el hecho de que nadie puede realizarse como persona si no cuenta con una trama relacional de contención amorosa y cuidado. Ahora bien, admitir la importancia de la familia para la autorrealización de individuo no debería llevarnos a confinarlo al reducto muchas veces agobiante de esta institución. Pues, si bien todo individuo necesita un ámbito familiar que brinde contención afectiva y asistencia –y esto, por el solo hecho de ser miembro de la familia y con independencia de lo que se haga–, lo cierto es que nadie puede realizarse plenamente allí donde, haga lo que se haga, recibirá el mismo trato.¹⁷ Con esto Hegel indica que la expectativa de alcanzar reconocimiento de la propia individualidad sobre la base del propio mérito y esfuerzo constituye una de las dimensiones de la realización personal que lleva a los individuos a buscar más allá de la familia. Este “más allá de la familia” es identificado por Hegel con la sociedad civil.

Al igual que en el caso anterior, también aquí la sociedad civil responde a un principio espiritual operante. El principio de la sociedad civil es el autointerés, esto es, el entendimiento de que cada persona constituye

un fin para sí misma y que, en su ámbito de determinación personal, debe ser capaz de atender sus necesidades conforme a su arbitrio y gusto (§§ 182-185). Esta finalidad egoísta es correlativa al sentido de honor que surge cuando cada quien logra garantizar su subsistencia gracias a su propio esfuerzo y trabajo (§§ 207, 244).

Siendo entonces que, en la sociedad civil, principia el autointerés, cada individuo se toma a sí mismo como un fin y toma a los demás como un medio para satisfacer sus necesidades. A esto alude Hegel cuando habla del “sistema de las necesidades” (§§ 188-189). A resultas de este intercambio entre individuos autointeresados, que se toman unos a otros como medios para su satisfacción, surge un todo relacional o un sistema en el cual “la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos” (§ 183). Con esto, se remeda la caracterización que la economía política clásica provee de la lógica del mercado. Pero bien, lejos de constituir un armónico encuentro entre individuos laboriosos, en que los intereses se acomodan como si los asistiera una astucia natural o una mano invisible, Hegel considera que la sociedad civil tiene su tersura y su opacidad, pero también su brillo.¹⁸

La tersura de la sociedad civil no es la de una superficie lisa de todos individuos iguales, sino la de un tejido tramado de diferentes clases. Es que, a efectos de satisfacer sus necesidades, los individuos deben disponer de los medios adecuados. Y, en este trabajo, no solo pesa el esfuerzo individual, sino también una serie de contingencias que van más allá del propio esfuerzo y que inclinan la suerte de cada quien. Quien cuenta con recursos económicos o con destrezas corporales o espirituales está en mejores condiciones de hacer fructificar su esfuerzo individual. De este modo, la diversidad de situaciones particulares hace que los individuos obtengan diversos resultados y se agrupen en clases diferentes (§§ 200-201). Hegel distingue tres clases: la clase sustancial, que vive del campo, posee tierras y se dedica al trabajo del suelo (§ 203); la clase formal, que vive en las ciudades y se dedica a dar forma a los productos naturales mediante el artesanado, la industria y el comercio (§ 204); y la clase universal, que se ocupa de la administración y el gobierno (§ 205). De este modo, lejos de constituir una mera agregación de individuos indiferenciables, la sociedad civil presenta en su interior claras diferencias de clase. El término aquí empleado por Hegel es “*Stand*”, que puede traducirse como “clase”, con lo que se alude a un aspecto socioeconómico, pero también como

17. Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, pp. 231-232.

18. Rosanvallon, P. *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 155-169.

“estamento”, con lo que se alude a un aspecto más bien jurídico-político. Por lo que veremos más adelante, la ambivalencia de este término alemán será para Hegel especialmente significativa (§ 303).

Ahora bien, digamos que la sociedad civil tiene su tersura y también su opacidad. Esta opacidad viene dada por el hecho de que, librada a su propia lógica, la sociedad civil genera riqueza al mismo ritmo que genera miseria (§ 243). La explicación de Hegel corre más o menos por el siguiente carril: a diferencia de los restantes animales, el ser humano puede retener la satisfacción de sus deseos, haciendo de la necesidad inmediata algo mediado por una idea: si bien puedo tener necesidad de alimentarme, esa necesidad no me arroja a comer lo primero que encuentre, sino que puedo permitirme desear un alimento determinado y no cualquier otro, elaborado con ciertos ingredientes y no con otros, cocinado de una u otra manera... y así. A diferencia de los restantes animales, el ser humano es capaz de elaborar o refinar su deseo teniendo en consideración la opinión del resto. Esto explica la compulsión atávica a hablar sobre nuestros consumos y disfrutes. Saborear un plato delicioso, asistir a un concierto o contemplar un paisaje exuberante son experiencias que generan disfrute en gran medida porque pueden compartirse con las demás personas. La compulsión contemporánea a fotografiar nuestros consumos y aventarlos en redes sociales habla de la profunda actualidad de esta intuición hegeliana. Alguien podría decir que eso de andar mostrándonos en redes da cuenta de que vivimos una existencia inauténtica. En este punto, Hegel es bastante menos severo: nos hace saber que estar pendiente de la opinión del resto forma parte de nuestra condición humana. Cualquiera sea el caso, lo cierto es que, bajo el imperio de la opinión, las necesidades humanas se refinan, se multiplican y proliferan al infinito (§§ 194-195).

Ahora bien, algo similar sucede con el proceso de trabajo: lejos de limitarse a la inmediata satisfacción de la necesidad, el trabajo se organiza en un complejo sistema de cooperación social, en que las tareas se dividen, se multiplican, se abstraen, se mecanizan y, hoy diríamos, se digitalizan también (§§ 196-198). Es así que hoy pueden surgir trabajos como los de quienes esculpen uñas, acicalan barbas, venden planes de telefonía celular, cocinan comidas exóticas o entregan pedidos a domicilio. A resultas de este proceso, se genera toda una serie de trabajos particulares, singularizados y limitados, que no permiten a los individuos ganar siquiera lo indispensable para garantizar su subsistencia. De este modo, la proliferación de los consumos de lujo –y de la riqueza asociada a las ganancias que reportan– corre paralela a la proliferación de la miseria y la conformación de una clase de individuos que desmienten, con su existencia, la promesa de

que el trabajo dignifica. Estos individuos conforman lo que Hegel llama la “plebe”, aludiendo con ello a quienes experimentan cotidianamente la íntima indignación de saber que, por más esfuerzo que hagan, por más empeño que pongan en sus trabajos, jamás lograrán con ello alcanzar un nivel de vida aceptable (§§ 243-244).

¿Qué podría hacer la sociedad civil ante esta situación? Hegel evalúa la posibilidad de que los individuos cooperen de manera tal de garantizar la subsistencia de quienes caen en la miseria. Esto porque, más allá del egoísmo preeminente, Hegel contempla ciertas formas de organización colectiva y cooperación en nivel de la sociedad civil. En esta línea –y de manera algo desconcertante–, tanto la administración de justicia como la administración pública (que, siguiendo el léxico de la época, lleva aquí el nombre de “*Polizei*”¹⁹) son abordadas en el marco del tratamiento de la sociedad civil. ¿Qué querrá indicarnos Hegel con esto? Y bien, si recordamos que el principio de la sociedad civil es el autointerés, podemos aventurar la hipótesis de que, al concebir a estas instituciones como algo propio de la sociedad civil, Hegel nos estaría señalando que tanto la administración de justicia (que resuelve conflictos entre intereses personales) como la administración pública (que garantiza la provisión de bienes que son del interés de todos los individuos sin que ninguno de ellos pueda costearlos por propia cuenta) no son más que formas de la acomodación de los egoísmos (§§ 209, 236).

Pero volvamos a la cuestión social: dijimos que Hegel contempla la posibilidad de que los individuos reúnan recursos para garantizar la subsistencia de quienes menos tienen. El problema es que la asistencia a quienes están en la miseria puede garantizarles la subsistencia al tiempo que les niega toda posibilidad de experimentar el honor de haberla obtenido por propio mérito. No: cada quien debe ganarse el pan mediante su propio esfuerzo (§ 236 A). Para ello es necesario que haya buenos trabajos para todo el mundo, con independencia de lo que el mercado requiera. El problema avizorado por Hegel –en línea con los postulados de la economía clásica– es que, si hay más trabajos de lo que el mercado requiere, habrá más productos de los que puedan consumirse y este exceso de producción dará lugar a una crisis económica ruinosa. Así, la sociedad civil parece debatirse entre el estallido social y la crisis de sobreproducción. De este

19. Sobre la noción de policía propia de los siglos XVIII a XIX, véase Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 355-391.

modo, Hegel entiende que, librada a su propia suerte, la sociedad civil es un polvorín, presto a estallar en cualquier momento (§ 245).

Ahora bien, dijimos más arriba que la sociedad civil cuenta con su tersura y su opacidad, pero también con un brillo propio. Ese brillo, que no necesariamente es el del estallido de masas, lo divisa Hegel en el sentimiento de honestidad y dignidad que reporta el hecho de contribuir con el propio trabajo al desarrollo de la sociedad general. Este sentimiento de honor no es un sentimiento meramente individual, sino que nos agrupa en diferentes cuerpos o corporaciones profesionales: es el honor de ser docentes, maquinistas de tren, periodistas, personal de la salud o artistas; y de saber que, sin la contribución de nuestras profesiones, no hay destino para el conjunto (§§ 207, 253 O). Este sentido del honor hace que el interés por mi propia suerte se vuelva compatible con el interés por la suerte del conjunto. Y es en esta disposición ética de la sociedad civil donde Hegel encuentra el segundo pilar del Estado (§ 201 A). De este modo, si el primer pilar ético sobre el que se sostiene el Estado es el amor que reporta el formar parte de una familia, el segundo es el honor que genera el formar parte de una corporación profesional (§ 255 O).

El Estado

En su recorrido por la sociedad civil, Hegel va dejando rastros de la necesidad de contar con un Estado sólido, que actúe allí donde el libre encuentro de individuos autointeresados genera trastornos. Con esto, Hegel es primero en establecer la distinción entre “sociedad civil” y “sociedad política”, términos que hasta entonces operaban como sinónimos.²⁰ Esto es decir que la sociedad civil, entendida como la cooperación inmanente entre individuos autointeresados con vistas a preservar sus vidas, cuerpos y posesiones, es algo cualitativamente distinto de la sociedad política, o de aquello que llamamos Estado. Hay algo en el Estado que va más allá del interés de los individuos. Esto equivale a decir que el individuo no es el fin del Estado.

A este carácter trascendente de la sociedad política apunta Hegel cuando, en su presentación del Estado, dice que estamos ante “la realidad efectiva de la idea ética”, “lo racional en sí y por sí”, “el absoluto e inmóvil fin último”, “la realización de la libertad” o el “Dios real” (§§ 257-258). Al

20. Dotti, J. *Dialéctica y derecho*, op. cit., p. 125; Ilting, K. “La estructura...”, op. cit., p. 89.

leer estas caracterizaciones, a todas vistas destempladas, es difícil no pensar que Hegel se está pasando de la raya. Tal vez sea más interesante pensar que Hegel echa mano a todas estas exageraciones para advertir que lo que está a punto de decirnos tiene para él suma importancia. Si llegamos hasta este punto, no hay razón para no seguirle la corriente por un rato más.

Es que, efectivamente, el Estado constituye aquí un momento de suma importancia. Solo basta recordar dónde empezó nuestro recorrido. Más arriba, indicamos que la pregunta que pone en marcha el libro de Hegel es la pregunta por la libertad individual. La enseñanza política de Hegel apunta a concebir un orden común que garantice la libertad de sus miembros. Y bien, tras ponderar las concepciones de libertad propias del derecho abstracto y la moralidad abstracta, Hegel colige que ni el libre arbitrio de la persona jurídica ni la autonomía del sujeto moral están en condiciones de garantizar la libertad y que el individuo solo puede ser libre en el marco de un complejo de relaciones e instituciones que propicien su autorrealización. A estas relaciones sociales y realidades institucionales refiere Hegel cuando acuña el término de “eticidad”. Ya entonces en el terreno de la eticidad, sostuvimos que nadie puede realizarse si no cuenta con un ámbito familiar que brinde contención y cuidado; pero que con eso no basta. Sostuvimos también que nadie puede realizarse si no cuenta con un ámbito de socialización en el cual su esfuerzo individual sea valorado y retribuido; pero eso tampoco basta.²¹ La sociedad civil no basta como ámbito de autorrealización porque, librada a su lógica inmanente, ella horada sus propios cimientos: su principio rector es que, si cada quien procura su interés egoísta, las cosas se acomodarán de manera tal que cada quien recibirá una retribución acorde al esfuerzo empeñado; pero la resultante de esta dinámica es la proliferación de la miseria, que impide a ingentes masas de individuos obtener retribución por el esfuerzo que realizan. De aquí podría colegirse que la sociedad civil articula una promesa de autorrealización para todo el mundo, pero que solo se cumple para el sector privilegiado de quienes (todavía) no cayeron en la miseria. Si bien esta es la crítica más explícita y resonante que Hegel hace a las posibilidades de realización personal provistas por la sociedad civil, esta no es la única crítica que puede extraerse de la enseñanza política de Hegel. Hay otra crítica, implícita en la caracterización que Hegel hace del Estado y que nos ocupará en lo que sigue; crítica que podemos reconstruir de la siguiente manera. Si el principio rector de la sociedad civil es el autointerés, no hay

21. Weil, E. *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Leviatán, 1996, pp. 129-130.

para el individuo nada más significativo ni valioso que cuidar lo propio, esto es, que dedicarse a su vida, su cuerpo y sus posesiones. De este modo, el afán más elevado que puede encontrar el individuo es el de dedicarse a sí mismo. Con esto se obtura toda posibilidad de autorrealización que tenga que ver con afanarse por ideales comunes o fines universales que vayan más allá de su mero interés particular. Al desconocer toda forma de realización personal que trascienda al mero egoísmo, la sociedad civil desconoce también la diferencia entre satisfacer los propios intereses y sentirse realizado en su singularidad (§§ 260-264).

En este sentido, el Estado habilita nuevas posibilidades de autorrealización individual, que no están disponibles en la familia ni en la sociedad civil. A esto apunta Hegel cuando identifica el principio espiritual del Estado con la convicción o disposición política del patriotismo. A diferencia de la tradición que lo antecede, para Hegel el patriotismo no consiste en el sentimiento de orgullo que reporta el pertenecer a una gran nación o a una verdadera república.²² De manera bastante singular, Hegel define al patriotismo como la “confianza” en que “mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y fin” del Estado (§ 268). Esta definición del patriotismo no apunta entonces a la abnegación heroica ni a sacrificios extraordinarios, sino a la convicción de que, en la elaboración de las disposiciones de interés público, el poder político habrá de tener en consideración el interés particular de los individuos. Dice Hegel que “el secreto del patriotismo de los ciudadanos [es] saber que el Estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad y bienestar” (§ 289 O).

La constitución política

A decir verdad, con esta concepción del patriotismo, Hegel cosecha algo que había dejado ya plantado en la sociedad civil. Es que, en sus reflexiones sobre las corporaciones profesionales, Hegel indicaba ya que el honor de contribuir con el propio trabajo a la sociedad general constituye una de las raíces éticas del Estado. Esa disposición de las corporaciones particulares a contribuir con el interés general reaparece aquí bajo la forma

22. Para una genealogía del patriotismo, permito sugerir la lectura de mi trabajo “Patriotismo y democracia. Revisión teórica de un concepto polémico” en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 7.

de la confianza en que el conjunto contribuirá al despliegue de los intereses particulares. Dijimos más arriba que el alemán “*Stand*” empleado por Hegel admitía dos acepciones: una socioeconómica, vinculada con la noción de clase, y otra jurídico-política, vinculada con la idea de estamento. Hegel considera que esta ambivalencia es verdaderamente significativa, dado que en ella anida la posibilidad de interpelar los intereses económicos particulares de cada clase social, otorgándoles un estatus jurídico preferencial en el interior del orden político (§ 303). Precisamente, el encuentro del honor de corporación propio de la sociedad civil con el patriotismo propio de la sociedad política tiene su efectivización institucional en la constitución interna del Estado. Veamos de qué modo.

El poder legislativo

En línea con la necesidad de involucrar a las clases y corporaciones en la constitución interna del Estado, Hegel delinea un legislativo bicameral, donde la clase sustancial, dedicada al campo, ocupa la cámara alta (§ 305), mientras que la cámara baja es integrada por representantes de cada una de las corporaciones económicas de la clase formal, a la sazón: el artesanado, el comercio y la industria (§ 308). Por su parte, la clase universal, dedicada al gobierno y la administración, ocupa también su lugar en el poder legislativo, desempeñando un rol informativo y consultivo de cara al conjunto de representantes (§ 303).

Con esto, Hegel rechaza toda integración democrático-liberal del poder legislativo a partir de la elección de representantes por parte de la multitud de los individuos. El poder legislativo así mentado sigue siendo un cuerpo representativo, pero no porque responda a los vaivenes de la masa informe del electorado, sino porque en ese cuerpo están representados los intereses orgánicamente articulados de la sociedad civil. Para Hegel, cada individuo se encuentra representado en el poder legislativo no porque vote directamente a quienes habrán de legislar, sino porque su interés particular es preservado y promovido por quien representa a la corporación a la que él pertenece (§§ 303, 308, 311). Esta articulación corporativa y estamental del poder legislativo constituye uno de los episodios más afrentosos a la sensibilidad republicana y democrática del presente. Antes de ofendernos y dar el asunto por cerrado, podemos intentar preguntarnos si no hay algo que podamos aprender de este diseño institucional hegeliano.

Lo primero que puede decirse al respecto es que Hegel considera que las corporaciones constituyen un dato ineludible de la sociedad moderna, fruto de la libertad individual de asociarse para promover los propios intereses.

Para mayor claridad sobre este punto, me permito comparar la posición de Hegel con la de dos de sus antecedentes cercanos. Medio siglo antes de Hegel, Jean-Jacques Rousseau también constataba la pesada influencia de los poderes corporativos. Ante esta advertencia, su tratado *Del contrato social* llamaba a excluir del poder legislativo a todas las asociaciones intermedias, a efectos de que los individuos no tuvieran obstáculos en dar con los preceptos de la voluntad general. Un cuarto de siglo después, los padres fundadores de la república norteamericana advirtieron también que el espíritu de facción propio de las asociaciones intermedias constituía una influencia peligrosa. Ante esto, los textos del *Federalista* promovían la constitución de un orden territorialmente extenso, tal que la proliferación numérica de estas asociaciones produjera su mutua contrarrestación, permitiendo así a los legisladores mantenerse a distancia de los intereses corporativos. En este punto, Hegel parece ser algo más escéptico que sus pares francés y norteamericanos. Él nos da a pensar que la existencia de corporaciones es un dato ineludible de la sociedad moderna y que su influencia resulta inevitable. Ante este panorama, ni la abolición republicana de toda asociación intermedia ni la expansión federalista de las facciones estarán en condiciones de inmunizar al poder legislativo de toda influencia corporativa. Siendo así, no queda más alternativa que la de integrar a las corporaciones en el poder legislativo, interpeándolas desde un espíritu público que apele al honor profesional e intentando comprometerlas con las decisiones de conjunto. Bien podría decirse que esto es muy difícil de lograr, sino imposible. Podría también decirse que las alternativas disponibles, por más rigurosas y edificantes que suenen, adolecen de una ingenuidad aún mayor.²³

Ahora, ¿cuál es la relación que hoy día traban los poderes legislativos con las corporaciones de la sociedad civil? Si bien en los regímenes democráticos contemporáneos las legisladoras y legisladores acceden a sus bancas por el voto popular, lo cierto es que no resulta difícil identificar en muchos casos su extracción corporativa, ya sea que provengan de cámaras patronales, sindicatos, movimientos sociales u organizaciones de la sociedad civil de diverso tipo. Ante esta constatación de superficie, cabría reconocer a Hegel que la idea de un legislativo que aloje los intereses de las diferentes asociaciones, comunas y corporaciones de la sociedad civil no es tan extraña a la realidad contemporánea.

23. La cuestión de los intereses corporativos fue objeto de mi trabajo "Revisión teórica de la opinión pública: delimitación, historización, analítica" en *De Prácticas y Discursos* 9, 14 (oct. 2020), pp. 1-30.

La introducción de otros dos matices podría permitirnos abogar por la actualidad de la enseñanza de Hegel en este punto. El primero de ellos tiene que ver con la índole de las asociaciones integradas en su constitución política: si bien Hegel parece haber limitado la representación legislativa a las asociaciones que responden a ramas de actividad económica (§ 311 O), no hay ningún señalamiento de principio que impida expandir la representación legislativa a otras "asociaciones, comunas o corporaciones" que vayan más allá de lo estrictamente ocupacional (§ 308), como hoy podrían serlo las organizaciones de derechos humanos, los pueblos originarios, los movimientos contra el extractivismo, los grupos ecologistas o el movimiento de mujeres entre varios otros.

El segundo matiz que puede introducirse es que, si bien Hegel indica que los representantes deben surgir de las asociaciones civiles y no de elecciones populares, en ningún lugar describe cuál es el procedimiento de selección de los representantes de cada corporación. Siendo así, nada impide en principio diseñar un arreglo institucional que combine origen corporativo con elección popular. Tal arreglo podría consistir en la competencia electoral entre distintos elencos de legisladores que sean, a su vez, representativos de las diversas asociaciones civiles. Esto no debería resultar tan extraño para quienes tenemos conocimiento de procesos de elección legislativa mediante listas cerradas (las llamadas "listas sábanas") que se conforman atendiendo a cupos legales o consuetudinarios de diverso tipo (femenino, distrital, sindical, joven, etcétera). La posibilidad de combinar representación corporativa con elección popular queda habilitada por el hecho de que Hegel considera que "la elección es superflua o se reduce a un insignificante juego" (§ 311). En esta línea, podemos aventurar que, si la integración corporativa del poder legislativo es lo verdaderamente profunda y significativa, debería dar lo mismo que esa integración se obtenga mediante el juego superficial e insignificante de las elecciones populares o mediante cualquier otro procedimiento igualmente compatible.²⁴

El poder gubernativo

El segundo poder que Hegel delinea es el poder gubernativo, que es el encargado de aplicar las resoluciones públicas del Estado en la sociedad. Con vistas a esta aplicación, Hegel se inclina por el sistema de gabinetes instaurado por Napoleón, que se organiza a partir de un primer

24. Iltig, K. "La estructura...", *op. cit.*, p. 87.

ministerio de índole general y varios otros ministerios específicos, que responden a las diversas ramas de actividad. El funcionariado a cargo de estos ministerios es nombrado por el poder soberano para dedicarse de lleno a su función, por la cual reciben una contraprestación. Aquí Hegel se inclina por una burocracia profesional, seleccionada sobre la base del conocimiento experto y la puesta a prueba de su capacidad (§ 291), descartando todo modelo patrimonialista basado en la propiedad, herencia o venalidad de los cargos (§ 277).

Pertenece al poder gubernativo la administración de justicia y la administración pública que Hegel ya había tratado en ocasión de su abordaje de la sociedad civil (§ 287). Con respecto a la administración de justicia, cabe aquí resaltar que, para Hegel, un Estado bien constituido es un Estado constitucional, esto es, un orden político basado en un cuerpo de normas escritas, que sean conocidas por todos los individuos y que, de este modo, garanticen su igualdad ante la ley (§§ 209-211, 273).

Con respecto a la administración pública, que en el léxico de la época era abordada bajo el término *Polizei*, cabe recordar la permanente preocupación de Hegel por evitar una intervención pública insidiosa en todos los ámbitos de la vida civil. Ya desde el prólogo de su libro, Hegel protesta contra una ciencia del Estado que pretenda decirles a las madres cómo amamantar (Platón) o a los registros de personas, cómo diseñar los pasaportes (*Fichte*). Contra esta compulsión filosófica a prescribirlo todo, Hegel considera que hay momentos que pueden requerir mayor intervención de los poderes públicos (como guerras o, agregamos nosotros, epidemias) y otros en los que la regulación pública puede retraerse sin problemas. Y no hace a la idea de Estado la determinación específica de cuánto se debe intervenir (§ 234 A). Ahora bien, como principio general, Hegel apela aquí a la prudencia: insiste en la necesidad de un Estado que garantice aquellos bienes y servicios públicos que no podrían ser asumidos por los individuos aisladamente (como la provisión de caminos y luminaria pública, la supervisión de precios de los bienes esenciales, la educación o los controles sanitarios y bromatológicos), pero advierte sobre la tentación de proceder a una regulación exhaustiva de todos los aspectos de la vida social (§ 236 A).

En su apartado sobre el poder gubernativo, Hegel se preocupa por el rol que cabe desempeñar a las corporaciones en la administración pública. E insiste en la necesidad de disponer cuerpos colegiados que cuenten con la participación de las asociaciones de la sociedad civil. La participación controlada de las corporaciones en la administración pública es de suma importancia, a efectos de que las decisiones que hayan de aplicarse en la

sociedad no sean vividas como una intromisión externa y arbitraria de los poderes públicos (§§ 290-291).

Hay una función específica que Hegel asigna a las corporaciones: la de brindar asistencia a sus miembros, de modo que no caigan en la miseria, evitando así que en ellos prolifere el germen del plebeyismo. Hegel entiende que la mutualización de los riesgos sociales a partir de la pertenencia a una corporación profesional salva a quien recibe la asistencia de sentir herido su honor de ganarse la vida por el propio trabajo. Estas personas pertenecen a un colectivo de trabajo, pueden ganarse la vida por propia cuenta y la asistencia que reciben en tanto miembros de ese colectivo no hace mella en su honor profesional. Con esto, Hegel parece anticiparse al conjunto de prestaciones sociales (provisión de insumos escolares, obras sociales sindicales, turismo social, etcétera) que son provistas en virtud de la pertenencia a una corporación profesional específica –respondiendo a lo que posteriormente se daría en llamar modelo corporativo de Estado de bienestar.²⁵ Cuando, hoy día, quienes trabajan en la economía popular se organizan y reclaman al Estado para ser efectores en la prestación de bienes y servicios esenciales, el principio aquí operante no pareciera ser muy distinto del mentado por Hegel.

El poder principesco

El tercer poder que Hegel delinea es el principesco, que reúne a los dos anteriores y corona al conjunto. Precisamente, el poder principesco constituye la última instancia decisoria, encargada de promulgar las leyes emanadas del poder legislativo y de validar lo actuado por el poder gubernativo. Hegel insiste en que, en situaciones normales, quien ocupa el poder principesco no hace más que convalidar lo actuado por los demás poderes públicos en diálogo constante con las corporaciones y asociaciones de la sociedad civil. De este modo, quien tiene a su cargo el poder principesco se limita a anteponer un “yo quiero” a lo sancionado por el poder legislativo, asentando su firma; y es también quien pone “el punto sobre las íes” de lo ya dispuesto por los ministerios y la administración (§§ 279 A, 280 A). Se trata de un poder formal, que retoma el contenido de las decisiones elaboradas por los demás poderes públicos y los reviste de la majestad y dignidad que son propias del Estado tomado en su conjunto (§ 281).

25. Esping-Andersen, G. *Los tres mundos del Estado de bienestar*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.

A estos efectos, el poder principesco debe estar a cargo de una persona natural que tenga la última palabra y no de una persona moral integrada por un conjunto de individuos. Es en este sentido que Hegel argumenta en favor de la monarquía. Si en todo orden político es necesario contar con una instancia en que recaiga la decisión última, la ventaja de la monarquía es que esa instancia está definida constitucionalmente y no depende de contingencias ni vaivenes imprevisibles. Hegel señala que, en las repúblicas, la instancia decisiva suele depositarse en cuerpos colegiados, pero, cuando circunstancias graves lo exigen, la decisión última termina recayendo aleatoriamente sobre tal estadista o tal otro general. Todo orden político requiere de "la unidad decisiva de un jefe". La opción de Hegel por la monarquía se vincula con el hecho de que ella determina con toda claridad quién es la persona de carne y hueso que habrá de garantizar esa unidad en el momento decisivo (§ 279).

Que deba existir una cima institucional que se arrogue la decisión última es un corolario evidente del concepto mismo de soberanía, tal como acuñado por Jean Bodin. Si la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república, toda república debe contar con una instancia que monopolice la decisión última respecto de los asuntos públicos. En este punto, Hegel dice no más que lo que diría cualquier persona en condiciones de comprender qué quiere decir "soberanía".²⁶

Ahora bien, podría pensarse que nuestras democracias plebiscitarias, donde la presidencia constituye la instancia de decisión última, responden a las exigencias constitucionales de Hegel en este punto. Pero no es así. Al reflexionar sobre la dignidad y majestad de la soberanía, Hegel enfatiza el hecho de que el poder monárquico no puede concebirse como algo derivado de otra cosa o deducido de principios más hondos y profundos. Si el poder principesco es el asiento de la soberanía y el principio vivificante del conjunto, quien lo encarna no puede ser un resultado, condicionado por todo lo que lo antecede, sino un punto incondicionado, del que todo lo anterior parte (§§ 275 A, 279 O). Es por esto que, en su exposición de la constitución interna del Estado, Hegel quiebra con el esquema de presentación propio de la dialéctica (§ 273) y empieza por el punto final o culminante: por el poder principesco.²⁷

¿Cuál puede ser entonces el fundamento de la legitimidad del poder monárquico? Hegel evalúa tres alternativas. Considera, en primer lugar,

que la decisión última podría recaer en una persona revestida de autoridad divina. Recuerda en este sentido que, en la antigüedad, las decisiones más cruciales eran definidas en consulta con los poderes oraculares o adivinatorios de quienes leían las vísceras de los animales o interpretaban los vuelos de los pájaros. En tiempos cristianos, algo similar podría ser provisto por una sanción eclesiástica de la autoridad política. Ahora bien, depositar las decisiones públicas en algo ajeno a la voluntad humana le resulta a Hegel algo impropio de nuestro tiempo (§ 279 O). Además, él rechaza toda contaminación entre asuntos estatales y eclesiásticos: un Estado bien constituido es un Estado laico, en el cual la separación respecto de la Iglesia garantiza que ni el orden público habrá de inmiscuirse en cuestiones de fe, ni las iglesias habrán de inmiscuirse en los asuntos públicos (§ 270).

Si no la voz divina, tal vez la voz del pueblo. Esa es la segunda alternativa que aquí se pondera: la que hace surgir la primera magistratura de la elección popular. Hegel aborrece esta alternativa: considera que hacer depender la selección de quien habrá de ocupar el poder monárquico del capricho, opinión y arbitrio de la multitud constituye una "capitulación electoral" de toda majestad y dignidad, y equivale a "la peor de las instituciones" (§ 281 O). El pueblo ya participa del Estado de manera orgánica, a través de quienes representan las diversas corporaciones y asociaciones de la sociedad civil. Creer que la participación del pueblo equivale a la agregación electoral de opiniones inorgánicas y atomizadas constituye para Hegel la ruina del Estado.

Si no la voz del pueblo ni la voz divina, ¿dónde asentar la legitimidad del poder monárquico? Y bien, este es uno de los episodios más esquivos de toda la *Filosofía del derecho*. Tras protestar contra el razonamiento abstracto propio del entendimiento superficial (§ 279 A) y tras intentar convencernos una y otra vez de que a fin de cuentas el soberano tampoco decide tanto (§ 280 A), Hegel termina recurriendo a la ciencia de la lógica, a la prueba ontológica de la existencia de Dios y al pensamiento especulativo para concluir que la única manera de hallar un fundamento legítimo para el poder monárquico es asentándolo en el derecho de nacimiento (§§ 280, 281). Este es a todas vistas el episodio más confuso y peor argumentado de todo el libro de Hegel.

Puedo explicarlo así: si la soberanía se atribuye a la persona natural que encarna el poder "último", "determinante", "indeducible" e "incomovible" del Estado, esa encarnación no puede deberse a ningún factor "anterior", "determinado", "deducido" ni "comovible" por el arbitrio (§§ 275, 279 O, 281). La persona que habrá de encarnar la soberanía tendrá que toparse con ella de manera directa, inmediata, natural: deberá tener

26. Bodin, J. *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 47.

27. Iltting, K. "La estructura...", *op. cit.*, p. 88.

el derecho a la soberanía por el simple hecho de existir, es decir, por el simple hecho de haber nacido. De allí que la única manera que encuentra Hegel de fundamentar la legitimidad del poder principesco es recurriendo al derecho de nacimiento, lo que deriva en la inevitable postulación de la monarquía hereditaria (§ 280).

El rechazo hegeliano a la presidencia plebiscitaria es explícito, taxativo e inconcesivo. Y, si bien su respuesta resulta hoy día inadmisibles para quienes cultivamos convicciones democráticas, lo cierto es que la pregunta a la que Hegel pretende responder conserva plena actualidad. Pues el proceso en virtud del cual quien más votos del electorado recibe se vuelve la encarnación misma de la soberanía y majestad del Estado constituye un prodigio difícil de asimilar. Que la mera agregación cuantitativa de votos se traduzca en el investimento de una persona con las cualidades de mando constituye un hiato que no deja de reportar problemas. ¿Por qué habrían de sentirse parte quienes no votaron a la persona que resultó ocasional ganadora? ¿Por qué habrían de sentirse parte quienes no votan? ¿Por qué habrían de reportar obediencia quienes votaron creyendo en promesas que no se observan? Ante esto, cualquiera podría argumentar que la fundamentación aritmética de la legitimidad soberana resulta tan arbitraria y caprichosa como la provista por el derecho de nacimiento. Como sea, lo cierto es que no todos los liderazgos democráticos son frágiles e inestables: hay muchos que concitan autoridad, confianza y adhesión, más allá del número de sus ocasionales electores. El hiato entre la mera agregación cuantitativa de votos y el investimento con las cualidades mayestáticas de la soberanía –ese salto de la cantidad a la cualidad– hace a un misterio y a un desafío permanente de la vida democrática.²⁸

Este no es un tema menor. Porque lo cierto es que, lejos de ser una figura ceremonial, la persona soberana tiene mucho que hacer. Si, en tiempos de paz, le cabe designar a quienes ocupan los cargos funcionariales del poder gubernativo y promulgar las leyes sancionadas por el poder legislativo (§§ 279, 280, 283), en situaciones de emergencia es quien debe disponer “sacrificios” de lo que “en otros momentos no estaría justificado” (§ 278). Con esto recupera Hegel el tema de los poderes de excepción tratado desde Maquiavelo y los doctrinarios de la razón de Estado hasta Carl

28. Agamben, G. *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008. Sobre este punto, invito también a la lectura de mi trabajo “Secretos de Estado. Actualización teórica y reflexiones sobre el caso argentino”, *Studia Politicae* 45 (primavera-verano 2018/2019), pp. 33-58.

Schmitt, pasando por Hobbes, Locke, Rousseau y por toda persona que haya pensado con profundidad en los desafíos del orden político. Cuando situaciones de emergencia vinculadas con desórdenes internos o amenazas externas ponen en riesgo al Estado, es del poder principesco la decisión respecto de qué elementos del orden jurídico es necesario sacrificar en aras de la salvación del todo.

En esta línea, corresponde al poder principesco comandar las fuerzas armadas y disponer del *ius belli*, esto es, del derecho de hacer la paz y declarar la guerra (§ 329). Si el derecho a los fines resulta impracticable sin el derecho a los medios adecuados, de aquí se sigue que corresponde también a la soberanía el *ius vitae ac necis*, esto es, el derecho de disponer de la vida de la ciudadanía mediante la conscripción forzosa para la defensa del Estado (§ 326). Lejos de considerar a la guerra como un mal, Hegel menta que una paz duradera solidifica y osifica a los individuos en su particularismo y termina incitando a la corrupción y el vicio. Ante esto, la guerra opera como un viento refrescante, que evita que las aguas se estanquen (§ 324 O). Ahora bien, este elogio de las prestaciones éticas de la guerra no necesariamente deriva en una concepción militarista y belicista de política exterior.

Para Hegel, el principio del derecho internacional es el *pacta sunt servanda*, lo que es decir que los tratados deben ser respetados. Pero, siendo que los Estados son soberanos y no hay nada por encima de ellos en condiciones de obligarlos a respetar los pactos y de arbitrar entre ellos cuando hay dudas y disputas, la situación real es una combinación contingente entre concordia y conflicto. Incluso el pacto que lleva a la confederación de Estados, dando lugar a unidades regionales, depende de la decisión soberana, por lo que persiste la posibilidad de que este sea denunciado y quede sin efecto (§ 333). No más pensar hoy en el *Brexit* o en el comportamiento de los Estados europeos ante la pandemia de la COVID-19 para constatar la actualidad de la soberanía estatal como instancia última.

Siendo que no hay autoridad por encima del pluriverso de los Estados, Hegel admite que el conflicto y la guerra son posibilidades permanentes. Ahora bien, él indica que la guerra es un fenómeno pasajero, tras el cual los Estados contendientes deberán estar en condiciones de sellar una nueva paz. Esto deriva en un acotamiento de la guerra, que no puede apuntar a la aniquilación del adversario, sino que implica la distinción entre militares y civiles, el respeto a las misiones diplomáticas y el trato humanitario de las tropas apresadas, entre otras disposiciones (§§ 338-339). El retorno contemporáneo de las guerras de aniquilación, en las cuales la defensa de

derechos tenidos por universales todo lo permite, desafía la actualidad de estas consideraciones hegelianas.²⁹

Ahora bien, haciendo la paz y la guerra, esto es, participando del comercio, la colonización y los conflictos armados, Hegel considera que los Estados pueden dar cauce al problema –irresoluble por la sociedad civil– de la sobreproducción y de la proliferación de la miseria. En este punto, Hegel celebra las guerras de independencia americanas porque, en la conformación de nuevos Estados, encuentra una válvula de escape para las crisis de superpoblación europeas al tiempo que una ampliación del comercio internacional (§§ 247-248).³⁰

En suma, siendo que la política exterior es competencia del poder principesco, las relaciones internacionales no responden más que al juego inherente a las decisiones soberanas de los Estados. Así, contra las aspiraciones kantianas a una paz perpetua, Hegel insiste en el carácter contingente de las relaciones interestatales: sobre la suerte del orden internacional no decide ningún tribunal político ni moral, sino el curso mismo de la historia (§§ 341-358).

Conclusión

En conclusión, entonces, ¿cuál es la enseñanza política de Hegel? Se trata de una pregunta exorbitante, que debería movilizar todo lo presentado hasta aquí y, con seguridad, varias otras consideraciones más. Pero bien, el hecho de que se trate de una pregunta difícil no debería amedrentarnos. Digamos esto: la enseñanza política de Hegel es que ningún orden político es legítimo mientras no pueda garantizar la libertad de sus miembros y que nadie puede ser libre por fuera de su comunidad política. Se trata de consignas muy altisonantes, pero cargadas en verdad de un espesor bien concreto.

29. Dotti, J. "El problema de la guerra en el sistema hegeliano" en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. *Hegel, pensador de la actualidad*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2009, pp. 287, 301 y 303.

30. En ocasión de estas reflexiones, Hegel agrega: "La liberación de las colonias se muestra como el mayor beneficio para el estado colonizador, lo mismo que la emancipación de los esclavos es lo más ventajoso para el amo" (§ 249 A). Respecto de la emancipación de la esclavitud en ocasión del proceso de la independencia americana, véase Buck-Morrs, Susan. *Hegel, Haití y la historia universal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Ya vimos cómo Hegel intenta componer las exigencias de un orden político sólido con las de una libertad civil robusta. Para ello, parte de una reflexión sobre la libertad individual. Ser libre implica arbitrar respecto de mi vida, mi cuerpo y mis posesiones, pero no solo eso. Ser libre implica también atender a las disposiciones de mi conciencia, pero no solo eso. Ser libre implica además participar de relaciones e instituciones que promuevan mi autorrealización. Estas instituciones son para Hegel la familia (que garantiza un marco de contención afectiva), la sociedad civil (que permite el despliegue activo de la individualidad) y el Estado (que contiene y preserva los intereses particulares en el interés general).

A estas tres realidades institucionales corresponden tres disposiciones espirituales: amor familiar, honor civil y patriotismo estatal.³¹ Esto es decir que solo es libre, solo encuentra su autorrealización, quien se siente amado por ser quien es, quien se siente honrado por hacer lo que hace y quien se siente contenido por estar en el Estado. Por fuera del léxico de la sensibilidad, podemos indicar que la libertad se corresponde con el deber de brindar contención a la familia, de desempeñar una profesión con honradez y de involucrarse con los asuntos públicos, en la comprensión del lugar relativo que en ellos ocupa el propio interés. En este último sentido, Hegel no parece cifrar la autorrealización en una especie de arrojo heroico que sacrifique todo interés particular.³² Al contrario: ya desde el vamos insiste en que un orden político sólido no puede diseñarse en guerra permanente contra los intereses particulares de los individuos. No es difícil ver cuán importantes son para Hegel el disfrute (§ 124) e incluso la diversión (§ 135 A) como parte de la autorrealización. Esto equivale a decir que no puede haber libertad sin alegría.

Si esto es así, cabe preguntarse cuán exitoso es el arreglo institucional de Hegel al momento de alcanzar este objetivo de la libertad. Ciertamente es que Hegel sostiene toda una serie de instituciones propias del liberalismo político (igualdad ante la ley, constitución escrita, laicidad del Estado, libertad de culto, libertad de reunión y asociación, libertad de comercio

31. Me alejo en este punto del modo en que Axel Honneth concibe los tres principios del reconocimiento que hacen a la autorrealización personal (amor, igualdad, éxito); aunque en líneas generales considero que su aproximación resulta sumamente significativa. Honneth, A. "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser" en Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribución o reconocimiento*. Madrid: Morata, 2006, p. 110 y ss.

32. Kojève, A. *Introducción, op. cit.*, p. 489.

e industria).³³ El hecho mismo de sostenerlas habla de su incomodidad con los regímenes conservadores en los que le tocó vivir e impartir su enseñanza.³⁴ No menos cierto es que la constitución del Estado hegeliano está en muchos puntos directamente reñida con las instituciones de la democracia liberal: su monarquía hereditaria, su cámara alta censitaria y su cámara baja corporativa poco tienen de liberales y democráticas. Antes de despachar definitivamente estas propuestas institucionales, nos detengamos por última vez en ellas. Tal vez podemos pensar que nuestro problema con estas respuestas de Hegel es correlativo al carácter problemático de los desafíos a los que Hegel pretendía responder con cada una de ellas.

Porque, si bien una cámara baja corporativa nos resulta hoy inadmisibles, lo cierto es que el poder de las corporaciones y su influencia en el Estado sigue siendo un problema que la teoría democrático-liberal solo ha podido subestimar, pero no resolver. Porque, si bien una cámara alta censitaria, conformada por los terratenientes, nos resulta hoy inadmisibles, lo cierto es que el poder de los dueños de la tierra y su capacidad de veto sigue siendo un problema que la teoría política contemporánea solo han podido soslayar, pero no resolver.³⁵ Y porque, si bien la monarquía hereditaria nos resulta hoy inadmisibles, lo cierto es que la inestabilidad de liderazgos que no tienen otro respaldo que la venia coyuntural del electorado sigue siendo un problema que las aproximaciones institucionalistas pueden lamentar, pero no resolver. En este sentido, la actualidad de Hegel tal vez no deba atribuirse a la solidez de las respuestas que provee, sino a la sempiterna gravedad de los problemas que se atreve a abordar.

Una mirada de conjunto, como aquella de la que disponemos ahora, que hemos terminado el recorrido, puede permitirnos argumentar en favor de la actualidad de la enseñanza hegeliana en un sentido más general. Este argumento se vincula con el modo en que Hegel articula pensamiento y actualidad. Es que, ya hemos visto, más que postular que la solución al problema de la libertad se alcanza ideando instituciones que jamás han existido o imaginando épocas de prosperidad ilimitada y paz perpetua, Hegel acepta el desafío de pensar cuánta libertad puede alcanzarse con las instituciones disponibles en el presente. Y, en este esfuerzo, intenta

33. Smith, S. *Hegel, op. cit.*, p. 132.

34. D'Hont, J. *Hegel*. Buenos Aires: Tusquets, 2013.

35. El problema de qué hacer con los dueños de la tierra ha sido una permanente del pensamiento político, cuanto menos desde Aristóteles hasta Harrington.

sondear en las realidades institucionales del propio tiempo la operatoria de cierta inteligencia o racionalidad a la que debería prestársele atención.

Cierto que la familia, la sociedad y el Estado están en crisis. Pero el hecho de que podamos constatar esa crisis, ¿no da cuenta de que, en estas instituciones, es posible reconocer una racionalidad subyacente, o ciertos principios espirituales inherentes, que están siendo obturados por la contingencia y el error? De seguirle la corriente a Hegel, podríamos decir que la tarea de la teoría política no es tanto la de imaginar instituciones que no existen, sino la de proveer diagnósticos sobre las instituciones realmente existentes, que permitan desbloquear esa racionalidad inherente y brindar un marco más propicio para la libertad. De ser así, la constatación de la crisis de esas instituciones, más que contribuir a denunciar sus falencias y anacronismos, podría permitirnos abogar por su reforzamiento y actualización. En esta línea, postular que el amor familiar es el principio fundamental de la familia puede brindarnos un argumento de fondo para promover el reconocimiento de los matrimonios entre personas del mismo sexo. Postular que el honor civil es el principio fundamental de la sociedad puede brindarnos un argumento de fondo para promover la jubilación de quienes han trabajado en la economía informal tanto como la igualdad de ingresos entre varones y mujeres. Postular que el patriotismo es el principio fundamental de Estado puede brindarnos un argumento de fondo para promover la afectación del interés de las compañías mineras. En todos estos casos, se trata de hacer valer el principio ético que subyace a cada una de estas realidades institucionales y proponer reformas con vistas a su efectiva realización.³⁶

Esto vincula la enseñanza de Hegel y la teoría política correspondiente con una tarea reformista, a saber: la de identificar la racionalidad inherente a las realidades que nos tocan y la de diagnosticar los déficits y los desafíos pendientes con vistas a la plena realización de esa racionalidad. Probablemente a esto apuntaba Hegel cuando prologó su libro postulando que "lo que es racional es real y lo que es real es racional". Hoy, que asistimos a tiempos posmetafísicos, no nos queda más que convertir ese postulado sin fundamentos en el fundamento de un proyecto político.

36. Esto implica admitir que, al interior del sistema hegeliano, hay lugar para la contingencia y la lucha política. Con esta admisión, se toma partido por la posición de Judith Butler en detrimento de la de Ernesto Laclau. Butler, Laclau y Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad, op. cit.*, pp. 70, 177 y ss.

LA RELACIÓN ENTRE AUTORREALIZACIÓN Y SOCIEDAD EN *FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL**

ARMANDO MANCHISI**

Una de las estrategias más importantes de las que dispone la filosofía para evaluar un contexto social es, tradicionalmente, analizar las posibilidades que este garantiza a las personas para realizarse, es decir, para vivir el tipo de vida que valoran. De este modo, cuanto más permita una sociedad que los individuos se desarrollen libremente, más se la podrá juzgar positivamente, es decir, se la podrá considerar una sociedad justa; y cuanto más un marco social impida que las personas persigan sus propios planes de vida, más se lo deberá criticar, es decir, se lo deberá juzgar negativamente. Esta estrategia de análisis, sin embargo, presupone dos cuestiones que no siempre se problematizan adecuadamente: la primera se refiere al concepto de *autorrealización*; la segunda, al papel atribuido a la *sociedad*.

En primer lugar, el concepto de autorrealización suele tratarse de forma muy vaga. En la filosofía contemporánea, de hecho, tanto los enfoques aristotélicos como los marxistas y liberales se limitan en su mayoría a asumir el significado de este concepto, sin aportar un análisis adecuado de este.¹ Sin duda, hay un acuerdo básico en entender este término en

* Traducción del italiano de Cecilia Abdo Ferez.

** Westfälische Wilhelms-Universität Münster / Università di Padova.

1. Sin embargo, hay algunas excepciones notables, como el enfoque de las capacidades de A. Sen y M. Nussbaum; cf. Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999, y Nussbaum, Martha. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000.

continuidad con la tradición clásica, como una de las principales formas en que es posible pensar el problema de la vida buena. A partir de Sócrates, en efecto, una vida se considera buena, y por tanto digna de ser vivida, en la medida en que cumple su potencial, es decir, que persigue aquellos fines que le dan valor. Sin embargo, el debate filosófico ha dado pocos pasos más allá de este supuesto (lo mismo ocurre con la psicología, la sociología, la economía y la ciencia política). Esto plantea un problema en el corazón mismo de los proyectos teóricos destinados a elaborar una teoría crítica de la sociedad o una ética de la vida buena: sin una reflexión adecuada sobre el concepto de autorrealización, en efecto, no es posible identificar ni evaluar los contextos que favorecen o impiden el proceso de emancipación y desarrollo humanos.

En segundo lugar, la *relación* entre la autorrealización y la sociedad no siempre se aclara adecuadamente. De hecho, casi siempre se tiende a concebir esta relación como una dinámica *unívoca* ejercida por las instituciones sobre los individuos, es decir, en términos de promoción o inhibición social de la libertad individual. Sin embargo, esta imagen no es del todo convincente. En primer lugar, esta perspectiva no parece dejar a los individuos ningún margen de maniobra más allá del que les permite el orden social; es decir, supone que las personas son meramente pasivas con respecto a la presión normativa ejercida por las instituciones. Además, esta concepción parece ignorar los efectos de *retroalimentación* que se producen entre la sociedad y los individuos: toda norma establecida por las instituciones, de hecho, tiene consecuencias en la acción de los ciudadanos (que pueden, por ejemplo, aprobarla o indignarse) y esta acción, a su vez, influye en las decisiones de las instituciones (que pueden ver confirmados o rechazados sus planes). La idea de que la relación entre la sociedad y la autorrealización individual consiste en una dinámica unívoca ejercida por la primera sobre la segunda debe, por tanto, ser profundamente revisada y modificada.²

El tema también ha sido investigado por la ética contemporánea de las virtudes, especialmente en su versión aristotélica. Véase, por ejemplo, Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press, 2011, capítulos 7, 8 y 9. Sobre el problema de la autorrealización, son fundamentales los estudios de Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, y *The Ethics of Authenticity*. Cambridge / London: Harvard University Press, 1991, y de Gewirth, Alan. *Self-Fulfillment*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

2. Una importante obra contemporánea que va en esta dirección es la de Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

En mi opinión, ambas cuestiones –la aclaración del concepto de autorrealización y el análisis de su relación con la sociedad– pueden abordarse eficazmente mediante la referencia a los *Lineamientos de la Filosofía del derecho* de Hegel. De hecho, en la presente contribución me gustaría mostrar cómo este texto permite algunos movimientos teóricos fundamentales para la construcción de una filosofía social centrada en los problemas de la emancipación y el desarrollo humanos. Para ello, procedo de la siguiente manera: (1) en la primera parte, me detengo en algunos párrafos de la Introducción a los *Lineamientos*, con el objetivo de mostrar cómo Hegel, a través de su análisis de la voluntad libre, proporciona una concepción particularmente interesante y fructífera de la autorrealización; (2) en la segunda parte, trato de aclarar el modo en que Hegel vincula esta concepción con el cuadro general de la sociedad y el Estado, esbozado en la sección Eticidad de los *Lineamientos*; (3) en la tercera y última parte, finalmente, trato de extraer algunas conclusiones generales.

El problema de la autorrealización individual

La concepción tradicional

Para aclarar la originalidad y el valor de la concepción de la autorrealización esbozada por Hegel en los *Lineamientos* puede ser útil partir de una comparación con la forma más común de entender este tema, no solo en la filosofía.

Tradicionalmente, la autorrealización se interpreta como la capacidad del ser humano de *expresarse*, es decir, de realizar su potencial interior.

Según esta perspectiva, la autorrealización indica, por tanto, un proceso de manifestación y desarrollo de aquellos talentos y capacidades que distinguen al ser humano y a los que, por tanto, tiene motivos para atribuir valor. De hecho, estos talentos y capacidades se entienden como propiedades específicas de un individuo a las que hay que dar “voz”, por así decirlo: se trata, por tanto, de pasar de la potencia al acto.³

3. Es posible distinguir entre una versión universalista y otra individualista de esta concepción, dependiendo de cómo se entienda el potencial a actualizar. En un caso, la autorrealización consiste en el proceso a través del cual el ser humano expresa su esencia o naturaleza universal, es decir, la propiedad (o conjunto de propiedades) que lo hace miembro de la raza humana (por ejemplo, la racionalidad o una determinada dotación biológica). La versión individualista, en cambio,

El ejemplo más relevante de esta concepción lo proporciona la ética aristotélica. Como es sabido, Aristóteles sostiene que el fin último de nuestras acciones, y que por tanto constituye para nosotros el “bien supremo”, es la felicidad (*eudaimonia*). La felicidad, en efecto, consiste en la consecución por parte del ser humano de su función específica (*ergon*), es decir, de aquella propiedad que lo caracteriza de forma esencial. Como sabemos, esta función es identificada por Aristóteles con la capacidad humana de utilizar el *logos*, es decir, de pensar, de comprender los significados y comunicarlos. El *logos*, de hecho, indica la propiedad potencial que une a todos los seres humanos como tales y que nos permite distinguirlos, por ejemplo, de los animales no humanos. Dado este supuesto, entonces, el fin último de la autorrealización —es decir, la vida buena o feliz— solo puede consistir, para Aristóteles, en la “actividad del alma según la razón” (*Ética Nicomáquea*, 1098a), es decir, en una existencia conducida en el pleno ejercicio y desarrollo de la racionalidad.

La voluntad libre en los Lineamientos

Esta concepción —que he esbozado aquí con el objetivo no tanto de reflejar fielmente el pensamiento ético de Aristóteles (cuya amplitud y profundidad van mucho más allá de esta caracterización)⁴ como de indicar un esquema teórico especialmente relevante para la cultura occidental— resume la forma más común y tradicional de concebir la autorrealización humana, es decir, como expresión de un potencial interior.

Esta es una perspectiva que recorre gran parte de la historia de la filosofía y que se presupone, de forma más o menos explícita, incluso por aquellos pensadores no aristotélicos, como John Rawls, que critican la idea de que la autorrealización sea un tema de importancia social y política.

En este punto, es posible recurrir a los *Lineamientos de la Filosofía del derecho*.⁵ Mi objetivo, como ya he mencionado, es mostrar cómo es

entiende la autorrealización como el proceso a través del cual un ser humano expresa su especificidad, es decir, aquella cualidad que lo connota de manera peculiar (por ejemplo, el talento musical), haciéndolo único e irreductible a otros seres humanos. En esta contribución, sin embargo, no exploraré esta distinción.

4. Por ejemplo, véase Irwin, Terence H., “Conceptions of Happiness in the Nicomachean Ethics”, en *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2012, pp. 495-528.

5. Sigo la edición crítica de las *Gesammelte Werke* (Bd. 14,1), bajo revisión de la Academia de las Ciencias y las Artes de Nordrhein-Westfalen: *Grundlinien der*

posible trazar en este texto una concepción alternativa y más prometedora que la tradicional, esbozada anteriormente. Para ello, me gustaría centrarme en las páginas de la Introducción a los *Lineamientos*, en las que Hegel analiza el concepto de *voluntad libre*. Este concepto se introduce en el § 4, donde Hegel escribe:

El terreno del derecho es en general el elemento espiritual, y su lugar más cercano y punto de partida es la *voluntad*, que es *libre*, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada.

La voluntad libre es, pues, para Hegel el principio que organiza todo el complejo del espíritu objetivo y representa, por tanto, la estructura fundamental de su *Filosofía del derecho*: toda norma, acción, práctica o institución debe ser entendida como expresión del trabajo de la voluntad, es decir, como un modo a través del cual los seres humanos buscan dar forma racional a las cosas y garantizar así un mundo en el que puedan realizarse, tanto individual como colectivamente.⁶

Esto es posible gracias a la *estructura lógica* que anima la voluntad, es decir, a esa dialéctica entre universalidad, particularidad e individualidad que para Hegel constituye la famosa gramática de fondo de la racionalidad.

La primera determinación de esta estructura es lo que Hegel llama “absoluta abstracción o universalidad” y que define como

α) el elemento de *pura indeterminación* (...) en el que se disuelve toda limitación, todo contenido inmediatamente subsistente en que opere la naturaleza, las necesidades, los deseos y los impulsos, lo dado y determinado por cualquier cosa (§ 5).

Para Hegel, por tanto, la voluntad es ante todo el alejamiento de las inclinaciones o los intereses particulares: es decir, es el alejamiento de los sujetos de sí mismos y de sus propios fines. La universalidad indica, pues, la abstracción de cualquier contexto de acción.

Philosophie des Rechts, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. Las citas se indican directamente en el texto mediante la referencia del párrafo. Cuando no se da ninguna indicación, significa que la referencia es la misma que la última cita indicada.

6. Cf. Quante, Michael. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp, 2011, capítulo 12 (en particular, pp. 264-270).

Sin embargo, para Hegel la voluntad es libre solo en la medida en que es capaz de actuar concretamente, es decir, de valorar, sopesar razones y perseguir fines determinados. De hecho, en el § 6 escribe:

β) El Yo es, de forma similar, el paso de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación, determinando* y planteando una determinación, entendida como contenido y objeto (...). Gracias a esta colocación de sí mismo como *determinado*, el Yo entra en la existencia en general; es el momento absoluto de la *finitud o particularización* del Yo.

La voluntad, por tanto, no es solo abstracción, es decir, elevación a principios o normas universales, sino también “particularización”. Para los sujetos, esta es la condición de posibilidad para actuar concretamente y realizar sus propios fines.

La unidad de lo universal y lo particular constituye la verdadera “hélice” de la voluntad que se autodetermina, es decir, lo que permite que la libertad devenga mundo social. De hecho, Hegel escribe:

γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada *en sí* y reconducida así a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*; la *autodeterminación* del Yo, a un tiempo, para situarse como lo negativo de sí mismo, es decir, como *determinado, limitado*, y para permanecer consigo, es decir, en la *identidad consigo mismo* y en la universalidad, y, en la determinación, unirse consigo (§ 7).

La voluntad libre, para Hegel, es, por tanto, tanto transversal con respecto a los sujetos particulares –en el sentido de que no se identifica con la voluntad de individuos específicos–, como capaz de realizarse en prácticas, normas e instituciones concretas. Esta estructura lógica permite así a la voluntad, por un lado, constituirse como realidad social, es decir, como derecho o espíritu objetivo, y, por otro, encontrarse en esta realidad. Este modelo conceptual es capaz de garantizar tanto la supraindividualidad de las normas e instituciones, como la capacidad de los individuos de reconocerse en ellas.⁷

7. Cf. Thompson, Kevin. *Hegel's Theory of Normativity. The Systematic Foundations of the Philosophical Science of Right*. Evanston: Northwestern University Press, 2019, capítulo 2.

La autorrealización como interacción dialéctica

La concepción de la voluntad libre, tal como he intentado resumirla aquí, nos permite pensar en las formas en que los individuos pueden realizarse como miembros del mundo social.⁸ Sin embargo, a diferencia del modelo tradicional, el modelo hegeliano concibe la autorrealización no como la expresión de un potencial interior, sino como un *proceso dialéctico o de interacción entre el individuo particular y la realidad social*. Permítanme intentar aclarar lo que quiero decir.

La concepción tradicional, al menos en su versión moderna, entiende la autorrealización como una actividad “narcisista”: para realizarme, debo hacerme objeto de mi cuidado y atención, debo cultivar mi interioridad y asegurar así que mi potencial se exprese auténticamente, es decir, sin sufrir interferencias ni distorsiones. Tal concepción, sin embargo, se basa en la suposición de que mi identidad –en el sentido de la respuesta a la pregunta “¿quién soy?”– está de alguna manera encapsulada dentro de mí. Ante esta idea, pues, el mundo exterior, en las circunstancias más favorables, solo puede ayudarme, o al menos no obstaculizarme, al realizar este potencial.⁹

En la alternativa hegeliana, en cambio, la identidad de una persona no se define independientemente del mundo o incluso a pesar de él, sino precisamente *a través* de él. Uno piensa aquí en el concepto de “reconocimiento”. Como han señalado muchos intérpretes, la formación del yo, es decir, la identidad de un individuo, depende para Hegel de la posibilidad que tiene de ser reconocido por otros individuos y de su capacidad de reconocer, a su vez, la identidad de los demás. En este sentido, para Hegel, el yo es constitutivamente *relacional*, por lo que su realización requiere la posibilidad de establecer relaciones exitosas con otros individuos, por ejemplo, relaciones de amor, confianza, solidaridad, etcétera.¹⁰ En este sentido, en la concepción hegeliana, lo que define la identidad de una persona es su actuación dentro de un contexto social, formado por otras

8. Esta especificación es fundamental para una doble delimitación del tema que estoy abordando en esta contribución, a saber, *por un lado*, con respecto al problema de los caracteres “antropológicos” y “psicológicos” de la autorrealización humana (y que Hegel analiza en su *Filosofía del espíritu subjetivo*) y, *por el otro*, con respecto a la cuestión del papel desempeñado, en este proceso, por el arte, la religión y la filosofía (que Hegel analiza en la *Filosofía del espíritu absoluto*).

9. Para un análisis (y una crítica) de esta concepción, véase Taylor, *The Ethics*, *op. cit.*

10. Sobre este tema ha insistido sobre todo Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

personas, así como por prácticas, normas e instituciones compartidas. En consecuencia, lo que este individuo busca, al realizarse a sí mismo, no es un potencial interior definido al margen del contexto externo –como parece presuponer la concepción tradicional– sino un producto de la interacción social.

En una perspectiva hegeliana, pues, una persona solo puede realizarse a sí misma actuando sobre las circunstancias en las que se encuentra. En este sentido, pues, la autorrealización individual constituye un proceso no de *intreflexión*, sino de *extroflexión*, es decir, un compromiso de actuar para crear una realidad justa, es decir, una realidad en la que la persona pueda reconocerse, pueda ver y apreciar los efectos de su trabajo, que pueda considerar como el resultado de su colaboración en la empresa social y en la que, por tanto, pueda sentirse estimada, y no humillada, por las instituciones. Una realidad, en otras palabras, en la que pueda sentirse “en casa”.

La estructura básica de esta concepción es resumida perfectamente por Hegel en el § 28 de los *Lineamientos*, donde, de hecho, leemos:

La actividad de la voluntad [consiste en] eliminar la contradicción de la subjetividad y la objetividad y [en] trasladar sus fines, de aquella determinación en ésta y, al mismo tiempo, en la objetividad, *permanecer consigo misma*.

Esta frase resume bien lo que se ha dicho en las páginas anteriores. La estructura lógica de la voluntad la convierte en una “actividad” destinada a “eliminar la contradicción” entre subjetividad y objetividad, es decir, a fluidificar –podríamos decir– la interacción dialéctica entre las condiciones internas del sujeto y las condiciones externas de la realidad social. El objetivo último de esta actividad es precisamente “traducir” los fines subjetivos “en objetividad”, es decir, actuar de manera que la realización individual pueda determinar la realidad externa –es decir, la sociedad– y, al hacerlo, el individuo pueda “permanecer consigo” en esta realidad. En otras palabras, que pueda percibir la sociedad no como un horizonte externo, “otro” respecto de él mismo, sino como algo a lo que pertenece de modo intrínseco.¹¹

11. Para una concepción contemporánea que entiende la autorrealización en términos de relación con la realidad y “apropiación activa del mundo”, véase Jaeggi, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, Parte III.

La ética como espacio social de realización individual

¿Vida buena o bien viviente?

Mediante el análisis de algunos pasajes importantes de *Filosofía del derecho* de Hegel, he intentado esbozar la concepción de la autorrealización presente en los *Lineamientos*, que creo constituye una alternativa válida al modelo tradicional. Por eso, en lo que más he insistido es precisamente en el hecho de que, gracias a su análisis de la voluntad libre, Hegel consigue entender la autorrealización de los individuos, no como la expresión de un potencial interior, sino como una capacidad de *actuar*. Y es precisamente este punto el que le lleva a dar un vuelco a la concepción tradicional y a situar en el centro de su filosofía práctica, en lugar del concepto de “vida buena”, el de “bien viviente”.

Como es sabido, Hegel introduce este concepto en el primer párrafo de la sección Eticidad de los *Lineamientos*, donde escribe:

La eticidad es la *idea de libertad*, idea entendida como el bien viviente, que tiene en la autoconciencia su saber, querer, y tiene su realidad gracias a la acción de la autoconciencia, así como ésta tiene en el ser ético su fundamento esencial en sí y para sí y su fin impulsor –*el concepto de libertad devenido mundo subsistente y naturaleza de la autoconciencia* (§ 142).

Este párrafo resume perfectamente algunas de las cuestiones centrales abordadas en las páginas anteriores. Dejando a un lado los discursos más generales sobre la noción de “eticidad”, es importante subrayar el hecho de que, para Hegel, una persona solo puede realizarse a la luz de dos condiciones fundamentales.

En primer lugar, una persona puede saber realmente quién es y definir sus prioridades solo a partir de la red de interacciones en la que se encuentra. Afirmar, de hecho, que la “autoconciencia” tiene “en el ser ético su base esencial en y para sí y su fin impulsor” tiene dos consecuencias centrales para la autorrealización: la primera es que la identidad de un individuo depende, en primer lugar, del contexto social en el que está “inmerso”, es decir, de las personas con las que se relaciona, de las normas que sigue, de las prácticas en las que está implicado; la segunda consecuencia es que, para determinarse a sí mismo y a sus proyectos de vida, el individuo está obligado, por tanto, a “reconciliarse” con este contexto. En efecto, solo asumiendo esta “base”, un sujeto puede no solo

llegar a su propia “autoconciencia” e identificar su propio “propósito motor”, sino también –y sobre todo– modificar esta base (y a sí mismo). En otras palabras, la acción de un individuo solo puede ser verdaderamente eficaz, y por tanto alcanzar sus propios fines, en la medida en que, por un lado, evalúe adecuadamente sus propias fuerzas y, por otro, se calibre a la efectiva configuración de la realidad.

En segundo lugar, para realizarse, en la perspectiva hegeliana, la persona debe “actuar” para hacer “realidad” su bien, es decir, para que sus fines determinen el “mundo subsistente”. Esto reitera lo que se ha afirmado anteriormente, a saber, que Hegel reflexiona sobre el problema de la autorrealización desplazando la atención de la interioridad de los individuos a la realidad externa, es decir, del problema de la vida buena al del bien viviente. Es por ello, de hecho, que se puede decir que la autorrealización, en la perspectiva hegeliana, no significa expresar un potencial interior, sino actuar para asegurar un mundo *justo*, es decir, una realidad social en la que reconocerse y percibirse como libre.¹²

El rol del Estado

Dejando de lado cuestiones más detalladas, a partir de estas consideraciones es posible entonces definir la eticidad como el espacio social de la realización individual.¹³

Antes de sacar las conclusiones de mi análisis, es importante examinar una última cuestión. Quisiera centrarme en particular en dos pasajes de los *Lineamientos*, en los que Hegel analiza el concepto de “Estado” a la luz del papel que desempeña con respecto a las instancias normativas de los individuos.

12. Sobre la centralidad del concepto de “bien viviente” para la filosofía práctica de Hegel, y en particular para su concepción de la justicia, véase Moyar, Dean. *Hegel's Value. Justice as the Living Good*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

13. Cf. Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001. Sobre el problema de la autorrealización en la filosofía práctica de Hegel, véase también Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (en particular el capítulo 1); Siep, Ludwig. “Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels”, en *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*. München: Fink, 2010, pp. 131-146; Stern, Robert. *Freedom, Norms and Nature in Hegel: Self-Legislation or Self-Realization?* En: *Hegel on Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 88-105.

El primer pasaje consiste en unas líneas de la Anotación al § 258, en las que Hegel escribe:

... ya que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo solo tiene objetividad, verdad y eticidad en la medida en que es miembro del mismo. La *unión* como tal es en sí misma el verdadero contenido y fin, y el destino de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior realización particular, su actividad, su modo de comportamiento tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y universalmente válido.

Este pasaje aclara de manera más específica lo que he indicado anteriormente en términos generales como la relación entre los individuos y la realidad social. Aquí Hegel ilustra bien, de hecho, cómo, en su perspectiva, el individuo “tiene objetividad” –es decir, puede ser considerado auténticamente como tal y no, por ejemplo, como un animal altamente desarrollado– solo en la medida en que es “miembro” del Estado, es decir, solo si participa e interactúa con el complejo organizado de la sociedad y las instituciones. Y este complejo, a su vez, existe propiamente –es decir, no es un mero agregado de personas o normas– solo en la medida en que constituye el “punto de partida” y al mismo tiempo el “resultado” de la “realización” de los individuos, es decir, de su realización.

Este punto se aclara más adelante en el texto, en el § 260:

El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tanto tienen su completo *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* por sí (en el sistema de la familia y la sociedad civil), como que los *traspasan* por sí mismos en el interés del universal, y el saber y la voluntad la admiten como su particular *espíritu sustancial* y son *activos* para él como su *fin último*. De modo que ni lo universal vale y se realiza sin el interés, el saber y la voluntad particulares, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que al mismo tiempo quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad, que permite que el principio de subjetividad se cumpla hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo lo *reconduce* a la *unidad sustancial* y así lo mantiene en sí mismo.

El problema central que plantea Hegel en este párrafo consiste en la dificultad de mantener unidas dos dinámicas sociales diferentes, es decir, por un lado, la exigencia de los individuos de obtener “el reconocimiento de su derecho por sí”, es decir, de su propio valor específico, y, por otro, la exigencia de lo “universal”, es decir, del Estado, de que los individuos “lo reconozcan (...) como su propio *espíritu sustancial*” y “*fin último*”, es decir, como lo que les hace ser lo que son y determina el fin último de sus acciones.

En el centro del párrafo, pues, está el problema del *reconocimiento* entre los individuos y el Estado. La dificultad que Hegel destaca aquí es la de conciliar dos tendencias aparentemente opuestas a través de las cuales la “individualidad personal” busca realizarse. Por un lado, en efecto, el “desarrollo completo” del singular parece posible solo a través de la plena expresión de sus “intereses particulares”, en un modo de autorrealización que podríamos llamar, por tanto, “particularista” o, en términos contemporáneos, “narcisista”.¹⁴ Por otra parte, sin embargo, este desarrollo parece tener un valor auténticamente *social* solo en la medida en que los individuos “*traspasan* por sí mismos en el interés del universal”, es decir, solo si conciben la supervivencia del Estado como la finalidad misma de su propia existencia. El papel del reconocimiento, en consecuencia, es conciliar esta oposición, mostrando cómo las dos tendencias –es decir, la autorrealización individual y la unidad social– están realmente unidas por una relación de dependencia mutua.¹⁵

En particular, Hegel indica en el Estado moderno la estructura capaz de mantener unidas estas dos dinámicas y producir así relaciones de reconocimiento exitosas. En su perspectiva, en efecto, el Estado puede definirse como “la realidad de la libertad concreta” solo en virtud de que permite al individuo realizarse a sí mismo, es decir, “realizarse hasta el extremo autónomo de la particularidad personal”, y ello no en detrimento de la unidad social, sino precisamente sobre la fuerza de esta y, de hecho, de este modo alimentándola y cultivándola.¹⁶

El Estado representa así para Hegel una posibilidad fundamental de resolución de conflictos, es decir, de gestión de la lucha entre identidades, objetivos e intereses de los individuos particulares. Esto no significa que

el Estado se limite a pacificar todas las tensiones: la estructura dialéctica que lo inerva –y, por tanto, el hecho de que los procesos de reconocimiento sean dinámicas no solo de encuentro, sino también de confrontación y negociación– hace que nunca pueda suprimir completamente el conflicto social, por ejemplo, mediante el uso genérico y generalizado de la violencia. Por el contrario, para Hegel el Estado puede –y de hecho, si quiere garantizar su propia supervivencia, *debe*– gestionar la pluralidad y el conflicto solo garantizando que los individuos y los grupos tengan una expresión social y política adecuada y, por tanto, puedan vivir una vida digna y satisfactoria.¹⁷

Observaciones finales

El objetivo principal de esta contribución ha sido analizar la relación entre la autorrealización individual y la sociedad dentro de *Filosofía del derecho* de Hegel. El punto del que parto es una cierta insatisfacción con la forma más común de entender esta relación, a saber, como una dinámica de influencia unívoca ejercida por el contexto social sobre el desarrollo de los individuos. Repasando algunos puntos destacados de la Introducción y de la sección Eticidad de los *Lineamientos de la Filosofía del derecho*, he intentado mostrar cómo es posible rastrear en el pensamiento hegeliano un modelo teórico alternativo y, como espero haber mostrado, más prometedor.

Para concluir, es posible resumir lo que, en mi opinión, constituyen los dos aportes teóricos más significativos de este modelo.

En primer lugar, en la concepción hegeliana los individuos solo pueden realizarse “saliendo” de los límites de su propia interioridad y participando activamente en la empresa social. Para Hegel, de hecho, la autorrealización no es una actividad meramente privada, sino una dinámica que concierne, de manera constitutiva, a las acciones de los individuos dentro de la sociedad.

Siguiendo algunos pasajes centrales de los *Lineamientos de la Filosofía del derecho*, en mi contribución he tratado, por tanto, de mostrar cómo la autorrealización, en una perspectiva hegeliana, significa ejercer

14. Cf. Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York: W.W. Norton, 1979.

15. Cf. Quante. *op. cit.*, capítulo 11.

16. Cf. Menegoni, Francesca. *La filosofía práctica hegeliana: diritti a confronto*. In: *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*. Pisa: ETS, 2019, pp. 167-176.

17. Para un análisis más detallado de estos términos, me permito remitir a mi “The Right and the Good in Hegel’s Social and Political Philosophy”, en: *Ethics & Politics*, XXIII (2), 2021 (en prensa).

racionalmente la propia voluntad particular dentro de lo universal de la sociedad, es decir, interactuar de forma inteligente y responsable con otras personas, con sus planes de vida y con el complejo de normas e instituciones que definen sus límites y posibilidades. Y esto implica, a su vez, participar en la definición colectiva del “bien viviente”, en el sentido de un orden social en el que se reconoce la libertad de todos y cada uno.

En segundo lugar, el autodesarrollo de los individuos solo es posible, para Hegel, en la medida en que las instituciones garanticen unas condiciones materiales y sociales adecuadas. Muchas teorías contemporáneas, sobre todo las liberales, sostienen que la tarea del legislador es la de establecer exclusivamente las *reglas* del juego político, es decir, los límites dentro de los cuales pueden moverse los individuos; los *contenidos* de este juego o los *finés* que deben perseguir los distintos actores se consideran, en cambio, un asunto privado y deben dejarse, por tanto, enteramente a la capacidad de autodeterminación del individuo. Ante la pregunta ética “¿cómo debo vivir?”, esta concepción considera legítimo responder solo en primera persona y solo en términos de preferencias subjetivas. Y en consecuencia, dentro de esta perspectiva, las instituciones están obligadas a proteger la libertad del individuo para responder a esta pregunta de forma autónoma, al mismo tiempo que garantizan que esta respuesta no influya de ninguna manera en las decisiones públicas.

En el marco teórico esbozado por Hegel, la realización individual tiene una relevancia genuinamente *social*, ya que depende del modo en que los miembros de una sociedad interactúan entre sí y con la cosa pública. En consecuencia, esta toma de conciencia es algo que las instituciones políticas no pueden dejar de asumir. Esto no significa que la autoridad estatal deba imponer paternalistamente un único modelo de vida, sino que simplemente significa que los fines que deben guiar a una sociedad justa deben ser sometidos al escrutinio del debate público, es decir, deben ser el resultado –por decirlo en términos hegelianos– de la dialéctica entre la voluntad de lo particular y el interés de lo universal. Solo así, de hecho, es realmente posible devolver el bien –entendido como vida buena y como bien viviente– al espacio de las razones, es decir, considerarlo una dimensión de la que es posible hablar en términos no solo de preferencias subjetivas, sino también de condiciones y posibilidades objetivas.

A la luz de estos resultados teóricos, por tanto, el modelo hegeliano nos permite considerar la relación entre sociedad y autorrealización como una dinámica no unívoca, sino *biunívoca*, es decir, como una actividad en la que las instancias normativas de la una se configuran a partir de las

instancias normativas de la otra. De este modo, *Filosofía del derecho* de Hegel nos proporciona herramientas especialmente eficaces para elaborar una teoría crítica de la sociedad o una ética de la vida buena capaz de situar en el centro del discurso tanto la necesidad de que el individuo se realice “teniendo en cuenta la sociedad”, como la importancia de que la sociedad se desarrolle ocupándose del individuo.

HEGEL, EL HÉROE Y EL DERECHO

RICARDO LALEFF ILIEFF*

Introducción

Soledad, escisión, ausencia. Tres son las dimensiones del héroe que movilizaremos en este escrito en vistas de entender algunas aristas del pensamiento político de Hegel. Para ello, nos abocaremos a analizar *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821], obra más conocida entre nosotros como *Filosofía del derecho*.¹

Esta intervención tratará del héroe a partir de tres pasos bien delimitables que constituyen la indagación del filósofo alemán sobre la idea de derecho y su realización (§ 1). En el apartado inicial procuraremos

* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani / Conicet.

1. Si bien hemos adoptado como edición de referencia la traducción de Juan Luis Vermal. Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004; también hemos consultado la reciente labor de Joaquín Abellán. *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid: Tecnos, 2017. Asimismo, cotejamos con la versión alemana de Eduard Gans y la edición crítica establecida por Klaus Grotzsch y Elisabeth Weisser-Lohmann en el marco de las obras completas del autor. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlín: Duncker & Humblot, 1833 y *Gesammelte Werke. Band 14. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburgo: Meiner, 2009, respectivamente.

entender la fundación de la libertad a partir de las dos menciones explícitas al derecho de héroes (§§ 93 y 350). Veremos cómo, en la primera, inserta en el momento del derecho abstracto, Hegel presenta un instante anterior a la objetivación de la voluntad de la persona en el que la violencia posibilita la libertad. Se trata de una prerrogativa que el héroe ejecuta en soledad contra la barbarie y que está destinada a agotarse en las sucesivas mediaciones que inaugura.² En la segunda apelación, en cambio, el derecho de héroes aparece en el contexto de las relaciones exteriores de los Estados y se halla anudado a los fundamentos de la historia universal, es decir, aparece en ese tramo de la eticidad en donde se verifican los límites del desenvolvimiento del espíritu objetivo. De este modo, el rol del héroe adquiere nuevos matices en tanto alude a las potestades bélicas y diplomáticas que el príncipe moderno tiene como áreas de competencia.

En el segundo apartado seguiremos ocupándonos del héroe, pero ya no a partir de su hazaña o su epopeya sino de su tragedia. Hegel se vale de esta expresión artística de la Antigüedad para explicitar el problema fundamental que encuentra en la Modernidad y que significó la ruptura de la inmediata y bella unidad griega. Desde su perspectiva, el núcleo de lo trágico revela la escisión entre dos órdenes de sentidos; escisión que despedaza a su protagonista por lo unilateral de su acción y plantea la necesidad de una reconciliación simbólica. Con esto en mente, Hegel manifiesta que la libertad de la subjetividad no basta para articular una vida que vincule el deseo con el deber; no basta tampoco para que el formalismo de la ley se coaligue con la vivacidad de las costumbres de un pueblo. Por ello es que la moralidad –segundo momento del derecho– encuentra su realización en la eticidad, esto es, en el tercer y último de sus episodios.

Con la cumplimentación de este repaso habremos enhebrado los trazos generales que componen la estructura de *Filosofía del derecho*. Sin embargo, solo con nuestro último apartado podremos exhibir la magnitud de la figura del héroe en la argumentación jurídico-política hegeliana. Esto nos llevará a plantear su inscripción temática en la apuesta ontológica que opera como piedra angular de tales disquisiciones. Así, podremos apreciar que si bien el héroe está destinado a perecer por la objetivación de la libertad debido al forjamiento de instituciones bien concretas que contienen

el costado atomista y el costado holístico del derecho,³ su ausencia en el Estado no es permanente. Es, más bien, provisoria. El héroe se vincula siempre con una libertad que interroga efectivamente la agencia política. Tanto en su soledad, en su escisión, como en su posterior y posible reaparición en la esfera internacional, porta una racionalidad que es la del discurrir del Espíritu en el mundo; racionalidad que, empero, no consagra la inmovilidad de los límites territoriales de los Estados, ni la homogeneidad de las formas de vida, pero que no hace más que satisfacerse a sí misma.

La soledad en la fundación

Primera mención

La primera referencia al derecho de héroes se observa en § 93. La ofrecemos aquí de manera completa:

La exposición real de que la violencia se destruye en su propio concepto es que la *violencia se elimina con la violencia*. En cuanto *segunda* violencia, que es eliminación de una primera, es por lo tanto justa, no solo en ciertas condiciones sino necesariamente.

Obs. La violación de un contrato por no cumplimiento de lo estipulado o la lesión de los deberes jurídicos de la familia o del Estado por una acción o una omisión son una primera violencia, o por lo menos una fuerza en la medida en que retengo o sustraigo una propiedad que es de otro o lo privo de una prestación que le debo.

La violencia pedagógica, o la que se ejerce contra el salvajismo o la barbarie, aparece como si fuera una primera violencia que no sigue a otra previa. Pero la voluntad natural es en sí fuerza contra la idea de la libertad existente *en sí*, que tiene que hacerse valer y ser protegida frente a aquella voluntad no cultivada. O bien ya está puesta una existencia ética en la familia o en el Estado, contra la cual aquella naturalidad es un acto de violencia, o bien existe solo una situación natural [*Naturzustand*], una situación de violencia, frente a la que la idea funda un *derecho de héroes*.⁴

2. Cabe aclarar que en la primera edición, como también en la de Gans, se lee "*Herrenrecht*" –"derecho de los amos o de los señores"– y no "*Heroenrecht*" –"derecho de héroes"–. Sin embargo, por unas notas marginales del propio Hegel a los §§ 1-180, en las ediciones posteriores decidieron corregir tal expresión.

3. Iltting, K. "La estructura de la filosofía del derecho de Hegel", en Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 67-92.

4. Las itálicas consignadas corresponden siempre a las ediciones de referencia.

Si se divide la cita en tres partes podremos observar que Hegel comienza la primera de ellas aludiendo a la relación entre derecho y violencia. A simple vista se trata de una relación recursiva, análoga a la que Walter Benjamín expresaría cien años después en *Zur Kritik der Gewalt* [1921] al denunciar los ciclos de instauración y deposición que produce el derecho.⁵ Pero Hegel, a diferencia del berlinés, sugiere que la violencia asume un contenido de justicia cuando depone una manifestación que no hace más que avasallar un derecho:⁶ se trata de un movimiento que conlleva una superación y no una circularidad. En la segunda parte de la cita –que corresponde al inicio de la observación de Hegel– encontramos un pronunciamiento sobre el incumplimiento del contrato, mientras que en la tercera la apelación a una “violencia pedagógica” activada por el “derecho de héroes”. Como veremos en detalle, esta prerrogativa aparece como un momento en el que no hay derecho alguno más que aquel que se liga con una coacción instauradora, es decir, un derecho que no se encuentra inscripto en el instante de la voluntad ni en el incumplimiento del pacto en tanto remite a una dimensión anterior.

Tales apreciaciones pueden ser clarificadas al recordar que el pasaje en cuestión se inscribe en el primer momento de la indagación hegeliana sobre el derecho, allí donde se consagra a la figura de la persona. Por persona, el filósofo entiende a todo aquel individuo que se sabe libre en su inmediatez.⁷ Esto corresponde a una certeza de lo universal que denota la importancia de la singularidad pero que, al mismo tiempo, necesita de su exteriorización para concretizarse. La voluntad debe manifestarse en un objeto que solo así se vuelve posesión. A partir de estos elementos, Hegel comienza a delinear los trazos del mundo objetivo. La propiedad se vuelve institución en la medida en que es admitida como tal. Se gesta así, en esta fase inicial del derecho, una esfera de reconocimiento entre propietarios.

Pero por reconocimiento no podemos entender aquello que Hegel consagró –de manera célebre– en su *Fenomenología del espíritu* [1807] con

la dialéctica del amo y del esclavo.⁸ En *Filosofía del derecho*, la persona no aparece concebida desde la conciencia de otra autoconciencia, sino en un sentido mucho más laxo. Al convertirse un objeto en propiedad se genera una esfera intersubjetiva que vincula a las personas.⁹

No casualmente, Hegel introduce en este primer estadio del derecho a la figura del pacto señalando un error en la tradición de pensamiento que se valió de ella para sus formulaciones sobre la sociedad y el nacimiento del Estado. Desde su óptica, el contrato no agota el despliegue del derecho ni de la eticidad, por lo que no puede dar lugar a una forma acabada de vida comunitaria. El vínculo social es, por tanto, acotado.¹⁰ Por ello, en su previo trabajo intitulado *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho*

8. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. Al respecto, se recomienda: Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.

9. Este abordaje ha generado todo un debate sobre la importancia de la categoría reconocimiento en el escrito de 1821. Rubén Dri, por ejemplo, deriva estas consideraciones teórico-políticas del tratamiento desplegado en *Fenomenología La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009, pp. 31-32. Amengual, en cambio, destaca la especificidad de *Filosofía del derecho* entendiéndola como una suerte de “fenomenología de la política” en el que el reconocimiento de la persona no se da desde la autoconciencia, *op. cit.*, 58. Seguiremos esta última postura en la medida en que Hegel, como veremos, apela explícitamente al reconocimiento en la esfera externa de los Estados y no en su esfera interna ligada a la propiedad.

10. Para ilustrar lo dicho, léanse las siguientes palabras del autor: “No se puede, pues, subsumir el matrimonio bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente –hay que decirlo– lo ha hecho Kant (*Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, p. 106 y ss.). Del mismo modo, tampoco radica la naturaleza del Estado en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes del Estado fueron considerados como propiedad privada de individuos particulares y reivindicados frente al derecho del príncipe y el Estado, así en una época más reciente se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común que trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada. (Véase más adelante: *Eticidad y Estado*)” (§ 75 O).

5. Benjamin, W. “Para una crítica de la violencia”. *Archivos. Revista de Filosofía* 23 (2007-2008), pp. 425-452.

6. Labarrière, P. “Hegel: y a-t-il une violence du concept?”. *Laval théologique et philosophique*, Vol. 48, Nº 2, 1992, pp. 159-171.

7. Amengual, G. “El concepto de persona en la *Filosofía del derecho* de Hegel”. *Escritos de Filosofía*, Nº 25/26, 1994, pp. 43-73.

natural [1802-1803],¹¹ alertó sobre tales insuficiencias e inconvenientes. En este sentido, en ambos escritos la crítica es la misma: el contrato solo es un episodio del derecho, capital, pero episodio al fin.¹²

De todos modos, existe una diferencia crucial entre lo dicho en el tratado sobre el derecho natural y en el que aquí nos convoca. En las páginas de *Filosofía del derecho*, Hegel pretende rastrear una forma característica de la Modernidad que permita resolver sus propias antinomias. Para ello parte de la individualidad y no del pueblo –entendido como unidad sustancial– a diferencia de lo que sucede en aquel primer trabajo. Esto no significa que lo holístico de la comunidad haya finalmente capitulado ante el individualismo. Para ser más claros, Hegel ensaya en 1821 una variación que refuerza la necesidad de articular la voluntad subjetiva con las instituciones objetivas pero siempre a partir de la propia verdad que se consagró en la Revolución Francesa, esto es, la libertad de la individualidad.¹³

La Modernidad debe rastrear, entonces, su propio camino hacia un orden social que excluya la dicotomía entre la interioridad y la exterioridad del sujeto. De allí que Hegel se ocupe de presentar la insuficiencia del

11. Texto editado en el segundo y tercer número del *Kritisches Journal der Philosophie*, publicación fundada por su amigo y protector Friedrich Schelling, de quien luego se distanciaría. Sobre el vínculo entre ambos, se recomienda: Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970 y D'Hont, J. *Hegel*. Barcelona: Tusquets, 2002.

12. Norberto Bobbio y Julio De Zan ven a Hegel tanto un crítico del derecho natural como su último gran exponente. Bobbio, Norberto. "Hegel y el iusnaturalismo", en Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 377-406. De Zan, J. *La Filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009. Al respecto, se recomienda también: Rosanovich, D. "Hegel y el iusnaturalismo moderno. Una investigación acerca de la conformación del pensamiento político hegeliano a través de su conformación con la escuela moderna del derecho natural". *Tesis de doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

13. Cabe recordar que Bobbio concibe a Hegel como un opositor al liberalismo al señalar que su inquietud sobre la unidad y su visión organicista sobre la sociedad lo acercaban más al decir de Maquiavelo y de Hobbes que al de John Locke o Benjamin Constant sobre la libertad. Bobbio, Norberto. "Sobre la noción de Constitución en Hegel". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 50, 2016, pp. 71-82. Así, el comentarista italiano parece descuidar la importante relación que entre unidad y libertad se establece en la realización hegeliana del derecho. Para una crítica de esta lectura, consultar: Becchi, P. "Del individuo y del Estado. Anotaciones a unas lecciones de Norberto Bobbio sobre 'Hegel y el Estado'". *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, N° 44, pp. 125-135.

contrato y de enfatizar su posible quebrantamiento. Sin embargo, no busca de ningún modo obturar o señalar tal desenlace como una anomalía; tampoco apelar a la coerción para reprimirlo. Ensayo una explicación que enfatiza la fase limitada del derecho que solo puede dar cuenta de la lesión de una particularidad. La injusticia que se produce con el incumplimiento del pacto refiere a un momento precario que no conduce directamente a la eticidad. Hacen falta aún muchas mediaciones para ello. Por el momento, el aspecto universal y particular del derecho coinciden solo de un modo circunstancial (§ 81), esto es, en la medida en que las voluntades intervinientes lo mantengan vigente. Con la introducción de la injusticia como un episodio del desenlace de la libertad, Hegel niega este momento del derecho en vistas de avanzar en el progreso de su propia objetivación.

Dicho pensador acompaña tal juicio distinguiendo que la injusticia puede adquirir la forma del fraude o del delito (§ 83). En el primer caso, se admite la vigencia del derecho; en el segundo se la niega; en ambas, no hay aún precisión sobre la moralidad de la ley, sobre el deber que su cumplimiento conlleva. Esta circunstancia propicia que el castigo del delito viabilice la venganza y, de ese modo, que nuevas lesiones laceren la particularidad de los actores. Pero se trata de una posibilidad que legitima la arbitrariedad y, por lo tanto, que niega el derecho. Esta cuestión hace que Hegel retome al héroe para marcar una distancia entre los distintos momentos de la objetivación: "el ejercicio de la venganza por parte de los héroes, caballeros aventureros, etcétera, se diferencia de la venganza privada" en tanto "aquella pertenece al nacimiento de los Estados" (§ 102).

Ahora bien, en la tercera parte de la cita que nos ocupa, Hegel nos habla de una violencia bien distinta a la que acabamos de comentar. La denomina "pedagógica" y la vincula directamente con el accionar heroico. En ese marco, describe un escenario en donde el "salvajismo" y la "barbarie" imperan; verdadera imagen que se asemeja al estado de naturaleza delineado por la tradición contractualista,¹⁴ principalmente por la pluma de Thomas Hobbes.¹⁵ Lo interesante es que esos rasgos habilitan la intervención del héroe. Solo así puede imponerse un derecho en donde no hay

14. En nuestra edición de referencia se ha decidido traducir "*Naturzustand*" como "situación de naturaleza" o "estado natural" (§§ 168, 187, 194 y 200). Por la historicidad y polemicidad del asunto sería más conveniente apelar al concepto "estado de naturaleza". Como veremos, una decisión similar se repite en § 333, otro párrafo crucial para nuestros intereses.

15. Hobbes, T. *Leviatán*. Alianza: Madrid, 2002.

derecho. La única herramienta con la que este cuenta es la fuerza física, cuya legitimidad bebe de la necesidad del espíritu.

Si la violencia injusta con la que comienza el § 93 obliga el empleo de una violencia justa, amparada por la idea de libertad, la violencia pedagógica del héroe con la que finaliza expresa la ausencia de un criterio que permite discriminar su índole en la medida en que no hay normatividad establecida; solo a partir del héroe se podrán desarrollar las potencialidades del individuo. Pero tanto en el escenario de la persona como en el de la barbarie, el héroe se vale de la violencia para dar comienzo a las instituciones de la libertad. Se trata de una prerrogativa que ejerce en su singularidad; se trata, en suma, de un momento *decisionista* en el derecho en el que se destaca una única individualidad, una intervención ordenadora.¹⁶

Este rasgo fundador del héroe no es exclusivo de *Filosofía del derecho*. Con un gesto análogo al que Nicolás Maquiavelo ensayó en la exhortación final de *El príncipe*, el joven Hegel supo apelar al mítico Teseo en el último capítulo de *Constitución alemana* [1802] en vistas de decretar la necesidad de sacar a su patria de la disgregación territorial; también en las páginas de *Filosofía real* [1805-1806] el fundador de Atenas aparece como ejemplo del accionar de la violencia en el inicio de la vida social.¹⁷ Sin embargo, en 1821, Hegel apela a otra noción de héroe que excede el

16. Nuestro énfasis sobre la decisión busca remarcar el carácter político del héroe, lo que trae aparejado cotejar el decir de Hegel con el de Schmitt. Apelaremos nuevamente a este recurso al referirnos al problema de la guerra. De esta forma, procuramos dejar indicadas ciertas similitudes y diferencias entre ambos pensadores. Es menester recordar aquí que el decisionismo hegeliano enfatiza el carácter extraordinario de su ejecutor y no solo el de la situación, como lo hace Schmitt. Asimismo, el héroe hegeliano no articula el aspecto inmanente del mundo con el trascendente como el soberano de *Teología política* [1922]; es más bien su instrumento. Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009. Para un análisis pormenorizado sobre ambos autores véase: Kervégan, J. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo, 2007. Sobre los usos hegelianos de Schmitt, véase: Laleff Ilieff, R. *La política y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, en prensa.

17. Hegel, G. H. F. *La constitución de Alemania*. Trad.: Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010, 243 y *Filosofía real*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 211. Para Wilhelm Dilthey, se trataba de Napoleón. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, 149. Para Franz Rosenzweig del archiduque Carlos de Austria. *Hegel et l'Etat*. París: PUF, 1991. Para Lukács, en cambio, de un "órgano" de la idea sin una personalidad histórica específica, *op. cit.*, p. 310.

momento de fundación y alumbra la fractura que amenaza a la sociedad moderna. Se trata del héroe trágico, figura que adquiere un valor metafórico exhibiendo las distancias entre la Antigüedad y la Modernidad. De todos modos, Hegel señala así que la escisión que dio fin a la *polis* es la misma que se ha consagrado como principio rector tras el fin de la Edad Media. A esta problemática la trataremos en nuestro ensayo no sin antes reponer la segunda mención al derecho de héroes que figura en las páginas de *Filosofía del derecho*. De esta manera podremos desplegar mejor aquello que ya hemos podido divisar, a saber: la conexión del héroe fundador con la historia.

Segunda mención

El segundo extracto (§ 350) resulta mucho más acotado que el primero y, en cierta medida un poco más ininteligible también, si no se toman en cuenta determinados aspectos del episodio específico en el que se registra. Veamos primero las palabras del propio Hegel:

Surgir en determinaciones legales e instituciones objetivas, que tienen su punto de partida en el matrimonio y en la agricultura (v. § 203), constituye el derecho absoluto de la idea, la forma de cuya realización puede aparecer como un favor y una legislación divinos o como violencia e injusticia. Este derecho es el *derecho de los héroes* para la fundación de Estados.

Como resulta evidente, el filósofo alemán marca aquí un derecho absoluto de la idea, una suerte de potestad de la razón, para su propio desenvolvimiento. Se trata del derecho a manifestarse en el mundo a través de instituciones bien concretas. Sin embargo, en esta segunda referencia al derecho de héroes, el vínculo con el espíritu se vuelve aún más evidente. Hegel subraya que esta manifestación puede aparecer como mandato o expresión divina, lo que no deja de ser curioso. Bordeando así la discusión sobre la influencia teológica en su pensamiento,¹⁸ este "aparecer" del que nos habla parece referir a que la idea debe ser considerada como un elemento fuera del mundo o legitimada por una apelación trascendente.

18. Al respecto se recomienda consultar las antitéticas posiciones de Wilhelm Dilthey. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944 y de Lukács, *op. cit.*

Sin embargo, como bien ha destacado Charles Taylor, la historia hegeliana se despliega ella misma “se da ella misma su realidad” y, por lo tanto, no puede ser considerada ajena al mundo.¹⁹ Apelando a un lenguaje psicoanalítico, se podría decir que entre la idea y el mundo existe un vínculo de extimidad, pues hay un extrañamiento que no deja de ser interno, una suerte de pliegue que indica una diferencia exterior, y que solo en su develamiento íntimo puede ser cabalmente aprehendido.²⁰ El derecho de héroes no es ajeno a esta peculiaridad del decir hegeliano que interroga, precisamente, su ontología y el alcance de la agencia política.

Ahora bien, esta referencia a la “violencia e injusticia” de § 350 refuerza lo comentado en § 93. No quedan dudas de que el accionar del héroe aparece ligado a un momento cero del derecho en el que la voluntad se encuentra en conexión con el espíritu. Solo así es posible ponerle coto a la barbarie y al salvajismo que caracterizan a cierto estado originario de la vida humana. Pero la primera mención al derecho de héroes alude a un estadio previo a la persona; la segunda, en cambio, hace foco en él desde la existencia consumada del Estado moderno. Este matiz fundamental se debe a que Hegel comienza a finalizar su explicación sobre la concretización objetiva del espíritu. Ya se ha referido a la eticidad y a sus tres momentos constitutivos –familia, sociedad civil y Estado–; ahora se encuentra delineando su esfera internacional. En ese marco, aborda algunas reflexiones sobre la historia universal; gesto que indica que la eticidad no es la forma más alta de realización de la libertad. Tal como delineará posteriormente en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830], la articulación entre la dimensión objetiva y la subjetiva del espíritu explica el discurrir de lo absoluto, sin que esto signifique la simplificación u homogeneización de diversas formas de vida.²¹

Tales revelaciones sobre las relaciones exteriores de los Estados explican los límites que el derecho encuentra. Hegel explicita que entre las distintas unidades políticas solo pueden darse pactos y tratados a tono con la independencia que detentan (§ 322). Pero como ya sabemos, el contrato es un momento de cierta generalidad en donde las particularidades no pueden más que vincularse de forma precaria y, en consecuencia, de un modo siempre tentativo. Estos rasgos se acentúan en tanto que, a

diferencia del vínculo entre individuos de una misma comunidad, en el derecho internacional los agentes implicados no se hayan enlazados por relaciones de mutua dependencia (§ 332). Hegel se inscribe así en la senda del realismo político al admitir que no hay un espacio ético superior a las autoridades estatales ni regulación supranacional que funcione: la política internacional está abierta a la bilateralidad y al arbitrio de las entidades intervinientes. Las rivalidades que puedan surgir aquí adoptan a la violencia como un posible instrumento de resolución (§ 334).²² Por ello, las unidades políticas se encuentran en una suerte de “estado de naturaleza” (§ 333).²³ Así, a diferencia de lo esgrimido en § 93 en pleno derecho abstracto, la violencia bélica a la que se hace referencia no conlleva un despliegue del derecho, sino un límite infranqueable.²⁴ El derecho debe buscar otro canal para realizarse a sí mismo, ya que no puede hacerlo desde la vida interna de la estatalidad. Precisamente, el derecho de héroes reaparece en este

22. Por ende también se separa de la idea kantiana de guerra. Véase: Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Alianza: Madrid, 2016. Para mayores precisiones sobre esta cuestión: Cesa, C. “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra”, en Amengual Coll, G. (comp.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 319-347 y Verene, D. “El relato hegeliano de la guerra”, en Pelczynski, Z. (comp.), *Hegel y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 259-277.

23. En tal párrafo, Hegel expresa que “los Estados naturalmente se oponen, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal que se constituyera como poder por encima de ellos, sino solo en su voluntad particular” (§ 333). Nuevamente expresamos nuestra diferencia con la traducción de Vermal. La expresión “los Estados naturalmente se oponen” debería coincidir con la edición alemán en donde se hace referencia al estado de naturaleza [*Naturzustande*]: “*Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre Wirklichkeit*”. En su reciente trabajo, Abellán opta por rescatar este concepto tan caro para la tradición de pensamiento occidental: “Pero como su soberanía es el principio de sus relaciones, los Estados se encuentran en cierto sentido en estado de naturaleza en su relación con los otros. Sus derecho no se hacen *realidad* en un poder general constituido sobre todos ellos, sino en su propia voluntad particular”.

24. Cometeríamos un error si pensáramos que este gesto de separación entre la esfera interna y externa de la política significa un divorcio. Como bien destaca Jorge Dotti, el filósofo alemán se emparenta a Hobbes en presentar “un *adentro* pacificado” de “un *afuera* o estado de naturaleza, donde las unidades individuales se confrontan en conformidad al *ius naturale*”. Dotti, J. “Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea”. *Anuario Filosófico*, XL/1, 2007, p. 95.

19. Taylor, C. *Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2010.

20. Miller, J. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

21. Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad.: Ramón Valls Plana. Madrid: Abada, 2017.

episodio de la indagación hegeliana sobre la libertad al reintroducirse la contingencia radical de la guerra.

Sin embargo, para Hegel, esto no conlleva un momento de disolución del derecho, pues la idea se manifiesta en el espíritu de un pueblo y es este el que tracciona su cumplimiento en el mundo. La pregunta que deberíamos hacernos en este punto sería, entonces, la siguiente: ¿cómo entender el plano donde la individualidad del héroe se coaliga con las relaciones conflictivas entre los pueblos?

Una primera indicación para comenzar a develar este asunto podría provenir de la afirmación del propio Hegel de que el Estado, visto desde su exterioridad, “existe esencialmente como individuo” (§ 321). Pero para entender esta aseveración es menester remitirse menos a la noción de persona con la que comienza *Filosofía del derecho* que a la justificación sobre el príncipe como ápice de la estatalidad (§ 279) que se encuentra en su tercera parte.

El príncipe tiene como una de sus facultades primordiales la dirección de las relaciones exteriores (§ 329). En este marco, ya no es quien rubrica las distintas mediaciones internas de la comunidad –como diría el agregado de Gans, quien pone “los puntos sobre las íes” (§ 280 A)–, sino aquel que les imprime un curso a los vínculos de su Estado con otros Estados. En otros términos, la decisión del príncipe ya no es mediata, sino inmediata.

Dicho esto podemos aventurar que estamos ante una suerte de segundo trazo decisionista en las páginas de *Filosofía del derecho* que, esta vez, no alude directamente al momento cero en el que hace aparición el héroe, pero sí a un momento que se vincula con los efectos creadores de la política a partir de los realineamientos territoriales que la guerra y sus conquistas puede producir. La individualidad del Estado moderno que encarna el príncipe puede ser entonces relacionada con la intervención singular del héroe fundador, pues ambos actúan sobre relaciones propias del estado de naturaleza. Con su violencia pedagógica, el héroe pone fin a la barbarie; con sus facultades diplomáticas y su mando en el ejército, el príncipe actúa en un escenario de evidente belicosidad que permite la realización de la idea; en ambos, la individualidad se destaca.

Queda, por ende, advertir si el príncipe moderno es efectivamente un héroe o si simplemente ambas figuras se vinculan en tanto la arena de competencia del monarca implica un nivel de contingencia en el que la agencia política parece destacarse, tal como sucede en la epopeya.

Cabe señalar, de todos modos, que lejos estamos aquí de sugerir que el héroe épico de la fundación sea una suerte de antecedente del monarca

moderno; no vemos aquí teleología alguna en el propio Hegel. Sus respectivos roles en el derecho son, en verdad, harto distintos. El héroe mítico opera en un punto sin antecedentes, su figura está destinada a ser perimida por el desarrollo de la libertad, mientras que el monarca articula toda una serie de mediaciones que culminan en una unidad enriquecida; unidad que solo en su exterioridad aparece como espacio monolítico sin fisuras. Así, Hegel no hace más que afianzar la sutura que la eticidad moderna debe llevar a cabo desde su interior mostrando los límites de lo político en su exterioridad, pues no existe posibilidad alguna de homogenizar el mundo dado que la intervención de la idea vuelve aparecer como si se gestara desde un afuera.

En este sentido, la politicidad del mundo se encuentra remarcada. El derecho internacional remite, precisamente, a la potestad de los Estados a defenderse (§ 330). Y en esto, parafraseando al Schmitt de *El concepto de lo político* [1927],²⁵ no hay belicismo alguno, aun cuando el propio Hegel destaque el valor que los enfrentamientos militares poseen para el espíritu de un pueblo (§ 324).²⁶ En sus propias palabras:

El recíproco reconocimiento de los Estados como tales se mantiene incluso en la guerra, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Esto constituye un vínculo por el que cada uno de ellos vale para el otro como un existente en y por sí, de manera tal que en la guerra misma la guerra se determina como algo que debe ser pasajero. Encierra, por lo tanto, la determinación de derecho internacional por la cual se conserva en ella la posibilidad de paz, que implica, por ejemplo, que sean respetados los embajadores, y en general que la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pacífica vida privada y familiar ni contra las personas privadas (§ 338).

Estas similitudes entre la visión schmittiana y la hegeliana pierden parte de su vigor cuando recordamos que el jurista de Plettenberg considera que la política se despliega en la más absoluta contingencia y nada se puede predicar sobre la manifestación del vínculo amigo-enemigo. Para

25. Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios, 1984.

26. De igual modo, el patriotismo (§ 268) no implica una dimensión heroica sino la vinculación del individuo con la eticidad. Sobre el particular: Noretto, L. “Patriotismo y democracia. Revisión teórica de un concepto polémico”. *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 7 (2015).

el filósofo nacido en Stuttgart, en cambio, la historia tiene un sentido y la filosofía puede explicarlo, aunque más no sea de forma retroactiva.²⁷

Lo que nos interesa remarcar de todo ello es que, para Hegel, las instituciones de la eticidad solo se conectan con lo absoluto del espíritu a partir de la interacción conflictiva entre distintas comunidades estatales. En otras palabras, el derecho internacional tiene sus límites evidentes. Esto hace que lo salvaje del momento cero del derecho reaparezca en esta instancia singular asociando al héroe con el monarca, pues es común que “naciones civilizadas consideren y traten como bárbaras a otras que no han alcanzado aún el mismo momento sustancial del Estado” (§ 351).²⁸ Pero a diferencia de lo esgrimido en § 93, esta segunda mención al derecho de héroes establece que las “guerras y rivalidades” tienen como factor “la lucha por el reconocimiento”; de allí su “significación para la historia universal” (§ 351):

Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Ese pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en esa época determinada, y solo puede hacer época una vez en la historia (§ 346). Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal (§ 347).

La historia continúa su realización en el mundo a partir de la lucha entre los pueblos. Hegel ilustra tal evolución delineando cuatro grandes períodos —el oriental, el griego, el romano y el germánico (§ 354)—; cuatro períodos que coinciden con la hegemonía de una determinada comunidad, con la lucha entre autoconciencias políticas, emulando lo diagramado en *Fenomenología*... Cada uno de estos momentos muestra el desenvolvimiento de la libertad en el mundo y los límites que explican su propia finitud y la necesidad de su pasaje a la siguiente encarnación. La presentación que hace Hegel sobre cada una de estas instancias es sucinta pero bien contundente y, como sabemos, ha tenido un impacto incalculable en el

pensamiento moderno.²⁹ La importancia de estas aseveraciones se cifra en que revelan el punto donde la indagación sobre el derecho se articula con la filosofía de la historia.

Como hemos visto, el derecho de héroes aparece nuevamente en la indagación hegeliana al reactivarse el principio de la singularidad con el despliegue del espíritu. Por ello, el pensador alemán afirma que “en la cumbre de todas las acciones, y por lo tanto también de las histórico-mundiales, se hallan individuos, subjetividades que realizan lo sustancial”, aunque su vínculo “se les oculta”. Así, “el honor y el reconocimiento por su realización no los reciben por lo tanto de sus contemporáneos (*id.*), ni de la opinión pública de la posteridad. Solo reciben de esta la parte que les corresponde en cuanto subjetividades formales en la forma de *gloria* inmortal” (§ 348). A diferencia de lo que sucede en la lucha entre los pueblos, el reconocimiento de estas personalidades queda nuevamente del lado de la historia, tal como sucede con los héroes de la epopeya.³⁰

Hacia el final de este escrito volveremos sobre estos pasos y nos preguntaremos más en detalle sobre esta articulación entre la mentada agencia de la individualidad y los dictámenes del espíritu. Pero, para ello, será menester primero abordar otra dimensión del héroe que se pone de manifiesto en *Filosofía del derecho*; dimensión que da cuenta del pasaje que va de la “bella” unidad del mundo griego a la escisión propia del mundo moderno. Se trata del héroe de la tragedia; del héroe que habita la fractura entre dos órdenes simbólicos y que no puede tener lugar alguno en el derecho interno. Solo comprendiendo aquello que le dio muerte al horizonte griego y que caracteriza a la propia época de Hegel se puede explicitar su proyecto sobre una eticidad que cosa sus heridas desde sus propias entrañas.

La escisión en la tragedia

Para abordar la dimensión de escisión que acompaña al héroe trágico comencemos citando la descripción más acabada sobre los griegos que se

27. Hacemos referencia a la célebre frase sobre el “búho de Minerva” con la que termina el prefacio de *Filosofía del derecho*.

28. Sobre las consecuencias de esta aseveración, véase: Cesa, C. *op. cit.*

29. Basta para ello simplemente con observar el recorrido que propone Löwith K. en *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xx*. Buenos Aires: Katz, 2008.

30. Falkenstern, R. “Hegel’s Theory of Tragic Heroes: The Historical Progress Of Subjectivity”. *Tesis doctoral*. Temple University, 2016.

encuentra en *Filosofía del derecho*. Así, entenderemos la diferencia que Hegel traza entre ambos horizontes al mismo tiempo que exhibe su postura frente a los avatares modernos. Tal pasaje se encuentra inmediatamente después de la caracterización del mundo oriental (§ 355):

El mundo griego tiene aún esa unidad sustancial de lo finito y lo infinito, pero solo como un fundamento misterioso, relegado en un apagado recuerdo a los antros e imágenes de la tradición; este fundamento, que a partir del espíritu que se diferencia a sí mismo surge a la espiritualidad individual y a la luz del saber, alcanza la templanza y la claridad en la belleza y en una eticidad libre y alegre. En esta determinación se manifiesta el principio de la personalidad individual, pero todavía no contenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal. Por eso el todo se descompone en una serie de espíritus de pueblos particulares, y también por eso la decisión última de la voluntad no corresponde a la subjetividad de la autoconciencia por sí, sino que está depositada más alto y fuera de ella (cf. § 279), y, por otra parte, no se admite en su libertad la particularidad propia de la necesidad, sino que se la relega a una clase de esclavos (§ 356).

Esta dimensión estética de la *polis* se puede rastrear en distintos escritos hegelianos. Existe, de hecho, un consenso entre sus más importantes comentaristas acerca de la relevancia que ha tenido el mundo griego para sus disquisiciones. Sin embargo, una obra como *Filosofía del derecho* no responde a la tentativa de reintroducir un estadio ya perimido en la historia –diferencia fundamental con el romanticismo–.³¹ En este sentido se podría decir que el filósofo de Stuttgart fue siempre un consciente defensor de la peculiaridad de su época, de la importancia de la subjetividad. No obstante, a lo largo de su biografía, planteó distintas formas para evitar su unilateralidad. Así, en sus denominados escritos teológicos, se preocupó por retomar la unidad griega como una suerte de remedio al atomismo moderno.³²

Por aquel entonces, Hegel ya juzgaba imprescindible recuperar el equilibrio que se había perdido con la ponderación de la libertad abstracta del individuo. Señaló la necesidad de restablecer una “religión popular”

[*Volksreligion*] similar a la que había imperado en la Antigüedad, en donde el individuo no podía entenderse por fuera de su comunidad. Hegel era consciente de que la armonía de la *polis* se dio a expensas de negar la importancia del rasgo de libertad consagrado con la Revolución Francesa. Sin embargo, señaló que fue Sócrates el primero en experimentar la tensión entre el fuero externo y el fuero interno.³³ De todos modos recién con el cristianismo la conciencia del individuo pudo liberarse y establecerse como religión de lo privado amoldándose inclusive al despotismo romano. La interioridad había roto la inmediatez y, a costas de buscar su propia conservación, estableció una dualidad insoslayable con la exterioridad de la vida.

Por ello, en las páginas de *Filosofía del derecho*, Hegel advierte que “el principio de la personalidad individual” no estaba en Grecia todavía “contenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal” –es decir, solo depositado “más alto y fuera de ella”–. En ese marco, la libertad tampoco aparecía como su contenido universal, pues solo algunos pocos eran libres. En Roma, en cambio, “todos los individuos” fueron “degradados al nivel de personas privadas” –“iguales con derechos formales”– manteniéndose unidos por “un arbitrio abstracto llevado a lo monstruoso” (§ 357).³⁴ Recién con la impronta de los pueblos germánicos, “la reconciliación como la libertad y verdad objetivas que aparecen en el interior de la autoconciencia y de la subjetividad” (§ 358) se volvieron posibles.³⁵ Pero Hegel encuentra una modulación al interior de la propia Modernidad que permite resolver esta escisión que disolvió la inmediatez griega y que se presenta como fundamento social en tradiciones como la contractualista. La eticidad con la

33. Shklar, J. “La *Fenomenología* de Hegel: una elegía para Hellas”, en Pelczynski, Z. (comp.), *Hegel y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 121-144. Este juicio, Hegel lo continúa en *Filosofía del derecho*: “En el *daimon* de Sócrates (cf. § 138) se puede ver el comienzo del proceso por el cual la voluntad, que se había trasladado más allá, vuelve sobre sí y se reconoce en su interior, el comienzo de la libertad que se sabe y es por lo tanto verdadera” (§ 279). Rodolfo Mondolfo intenta contradecir este carácter pionero asignado a Sócrates explorando otros ejemplos –como el de Hesíodo–. “La ética antigua y la noción de conciencia moral”. *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, N° 5, 1980, pp. 51-63.

34. Sobre el talante crítico de Hegel sobre Roma, véase: Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 25-26.

35. Taylor intenta desprender esta afirmación hegeliana de una posible imputación chauvinista. Según su lectura, los pueblos germanos estuvieron más cerca de la libertad debido a su independencia territorial. Taylor, *op. cit.*, p. 344. Véase también: Weil, Eric. *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Leviatán, 1996 y Losurdo, Domenico. *Hegel y la catástrofe alemana*. Madrid: Escolar y Mayor, 2013.

31. Thibodeau, M. *Hegel y la tragedia griega*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

32. Se hace referencia a los manuscritos del período de Berna y Fráncfort. Véase: Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

que concluye su indagación sobre el derecho es ese intento por hacer de la libertad de la persona una libertad concreta que solo puede desplegarse en sus lazos comunitarios.

A través de la tragedia, explicita estos dilemas. Desde su perspectiva se trata de una expresión artística donde la dualidad de registros imposibilita la armonía entre la interioridad y la exterioridad del sujeto, entre lo privado y lo público, entre el deseo y el deber. La referencia más ilustrativa de ello en *Filosofía del derecho* se encuentra en una extensa nota al pie –al no menos extenso § 140– en donde Hegel discute con su colega Karl Solger³⁶ acerca del uso de la ironía como expresión característica de la subjetividad. Citaremos a continuación solo un extracto que alude directamente a nuestros intereses:

He mostrado en la *Fenomenología del espíritu* (pp. 404 y ss.; cf. pp. 683 y ss.) que la caída trágica de figuras de alto valor ético (pues la caída de meros canallas y delincuentes, como es el héroe de una tragedia moderna, *La culpa*, tiene un interés jurídico criminológico, pero ninguno para el verdadero arte del que se está hablando aquí) solo puede interesar, elevar y reconciliar consigo mismo en la medida en que tales figuras aparecen enfrentadas con otras fuerzas éticas igualmente justificadas, que entran en conflicto por desgracia y tienen culpa por esta contraposición con algo ético. De allí surge lo justo e injusto de cada una y la idea ética resulta purificada y triunfante y penetra reconciliada en nosotros. No es por lo tanto lo más elevado en nosotros lo que desaparece y no nos elevamos con la *caída del mejor* sino, por el contrario, con el triunfo de lo verdadero. Todo esto es lo que constituye el puro y verdadero interés ético de la antigua tragedia (en la tragedia romántica estas determinaciones sufren una nueva modificación).

Hegel conecta estas palabras con las enarboladas en *Fenomenología*. En ambas obras, el héroe expresa el carácter imposible de permanecer inmerso en dos registros simbólicos contrapuestos, por ello no podrá salir indemne.³⁷

36. Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1829): profesor en Berlín entre los años 1811 y 1819; filósofo romántico dedicado a la estética y a la tragedia, influenciado por Schelling y Fichte.

37. Arias Krause, J. y Landaeta Mardones, P. "La interpretación política de la tragedia griega de Hegel". *Revista Co-herencia*, Vol. 10, Nº 19, pp. 113-133.

Esta tensión aparece ilustrada a partir de su pieza favorita, *Antígona*.³⁸ Desde su perspectiva, la trama de dicha tragedia exhibe esa distancia entre el orden del Estado –cuyo discurso encarna Creonte– y el orden de la religiosidad y lo doméstico al que apela la heroína homónima para darle correcta sepultura a su hermano Polinices, quien ha muerto en batalla buscando recuperar el trono de Tebas con ayuda de la ciudad rival de Argos. Eteocles, su hermano, ha sido quien se lo ha arrebatado.³⁹ Producto de tal enfrentamiento, ambos hijos de Edipo fallecen. Sin embargo, Polinices no puede ser enterrado adecuadamente, pues en Tebas rige un castigo para los traidores. Antígona no lo ignora y, aun así, se dispone a desobedecer la ley. Tras hacerlo, Creonte la encierra en una tumba y ella misma decide terminar con su vida ahorcándose. Hemón, hijo del gobernante y prometido de Antígona, al comprobar el triste final de su amada, y tras intentar asesinar a su padre como venganza, se suicida. Lo propio hace su progenitora, Eurídice, al anoticiarse de su muerte. Hegel subraya que tal desenlace muestra la dualidad de registros de lo trágico en tanto la racionalidad de Creonte no ha triunfado sobre la de Antígona, como tampoco ha tenido éxito los postulados de la heroína.

La lectura que el filósofo alemán ofrece de esta obra sofocleana indica la sumisión de la individualidad a un determinado orden simbólico. Hegel busca destacar que el acto de Antígona implica la potencia de una singularidad que se vuelve real. El problema es que el móvil de su acción –de la acción de todo protagonista trágico– aparece absolutizado; su deseo no puede ser una ley universal y concreta, de lo contrario la vida junto a otros quedaría sumida en la arbitrariedad y en el egoísmo. Aquí aparece, entonces, un deslizamiento del uso hegeliano del héroe: en este momento de su obra ya no se trata de la fundación sino del valor metafórico que la tragedia en la que este se ve inmerso posee para explicar la necesidad de una ligazón colectiva que una al individuo con su comunidad. Para Hegel, la disrupción del principio de la subjetividad fue lo que hizo añicos la belleza y unidad de la *polis* griega y es lo que amenaza a la Modernidad si se la enaltece en extremo.

A diferencia del tiempo de los héroes de la epopeya, el tiempo de Hegel tenía como desafío gestar una unidad política abrigando la libertad

38. "Antígona, una de las obras de arte más sublimes, más eximias en todos los respectos, de todos los tiempos". Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989, p. 341.

39. Como bien indica Judith Butler, Hegel hace de Antígona la representante de la lógica femenina. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.

de la interioridad como piedra angular; de allí su apelación a lo trágico. Desde su perspectiva, Kant aparecía como la referencia sustancial para acometer tal empresa. Es que el filósofo de Königsberg, al considerar la ley como exterioridad, no podía imprimirle un contenido que justifique su observancia; su imperio deriva de un formalismo que excluye cualquier tipo de inclinación. El deber, por tanto, queda consignado de forma precaria sin la observancia de su verdadera ligazón con la Eticidad.⁴⁰

En ese marco reconciliado que plantea Hegel, el héroe ya no puede tener lugar; no lo tiene el héroe de la fundación con su decisionismo como tampoco el de la tragedia con su escisión. Deberemos, de todos modos, sopesar a continuación los alcances efectivos de esta presunta exclusión de su figura en el discurrir del derecho.

La ausencia en el Estado

Para concluir con nuestro recorrido, vale la pena retomar la primera mención al derecho de héroes (§ 93), pero ya no las palabras de Hegel sino el añadido explicativo introducido por Gans a partir de los apuntes de clases de distintos alumnos que asistieron a los seminarios del filósofo:⁴¹

En el Estado ya no puede haber héroes: estos aparecen solo en una situación de falta de cultura. Su finalidad es justa, necesaria y apropiada al Estado, y ellos la llevan a cabo como cosa propia. Los héroes que fundaron Estados e introdujeron el matrimonio y la agricultura no lo hicieron, por cierto, como un derecho reconocido y sus acciones aparecen todavía como su voluntad particular. Pero, por expresar el elevado derecho de la idea contra la naturalidad, es esta violencia de los héroes justa, pues por las buenas poco es lo que se puede alcanzar ante la fuerza de la naturaleza (§ 93 A).

Se trata de un párrafo que comienza con un juicio taxativo: “en el Estado ya no puede haber héroes”. La individualidad se encuentra ya

40. Rossi, M. y Laleff Ilieff, R. “El anudamiento entre economía, ética y política en los pensamientos de John Locke, Immanuel Kant y Georg Hegel”. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 9, Nº 16, 2019, pp. 78-112.

41. Sobre la estructura y la historia editorial del escrito de Hegel, véase: Becchi, P. “Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana”. *Doxa-8*, 1990, pp. 221-239.

consagrada con el desarrollo del derecho subjetivo y el despliegue de las instituciones éticas del pueblo. De lo contrario, se trataría de un momento de “barbarie” y de “salvajismo” que contradiría el imperio del derecho y de su libertad. Gans, por tanto, parece representar cabalmente el decir de su maestro.

Sin embargo, como hemos visto, Hegel se vale del héroe para explicar los dilemas de la Modernidad y sentar postura sobre los límites de la filosofía de su tiempo. Con la tragedia, Hegel pretende indicar los límites de la subjetividad; límites que solo pueden ser desplazados con la puesta en valor de una esfera que abrigue las contradicciones sociales.⁴²

Se podrá argumentar que se trata de una exageración valerse del ejemplo de Antígona para criticar el mundo burgués con su egoísmo y su pretendida autonomía. Pero el uso que Hegel le da a la historia narrada por Sófocles en su escrito de 1821 se explica por su intención de recuperar la unidad entre lo individual y lo comunitario, lo interior y lo exterior, lo privado y lo público. Esta expresión artística propia de la Antigüedad adquiere suma relevancia, pues como bien expresa Martin Heidegger,⁴³ la belleza griega no basta para la Modernidad, pero no es posible sin su aroma de armonía gestar una unidad sin dualismos irreductibles.

Esta ausencia efectiva del héroe en el Estado, que se coaliga con su presencia aleccionadora desde la tragedia, se complementa con su posible reintroducción desde la dimensión internacional. Recordemos: los Estados se relacionan entre sí en una suerte de estado de naturaleza, aun cuando ellos mismos sean el producto de complejas mediaciones internas. Ante el límite de la eticidad para el despliegue de la idea, aparece la contingencia de la guerra como expresión propia del derecho internacional. El espíritu se encarna en un pueblo para satisfacer sus propias necesidades; necesidades que pueden conllevar nuevas configuraciones geopolíticas y, por lo tanto, nuevas apelaciones de realización de la libertad en los Estados. En ese marco, el derecho de héroes mencionado en el § 350 permite vincular su singularidad con la del príncipe. Es que si este tiene el deber de conducir las relaciones diplomáticas y militares de su Estado, y si es en el área internacional donde la idea se reactualiza mediante nuevos corrimientos fundacionales que no hacen más que subrayar la importancia de grandes subjetividades y sus pueblos, parecería existir una posibilidad de que el

42. Pelczynski, Z. “La concepción hegeliana del Estado”. *Hegel y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2016, p 24.

43. Heidegger, M. “Hegel y los griegos”. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.

monarca pueda imprimirle un curso decisivo a la historia universal, tal como lo hicieron Napoleón o Federico el Grande.⁴⁴

Este recorrido por el escrito hegeliano de 1821 nos ha llevado a que cada uno de nuestros pasos esté atravesado por la tensión entre agencia y necesidad. Se trata, claro está, de una tensión nada novedosa para los lectores y lectoras de Hegel. Bástenos simplemente destacar sobre esto, en vistas de concluir con nuestras páginas, que el héroe hegeliano –el de la epopeya, el de la tragedia o el de la arena internacional– no puede ser pura singularidad sobre la civilización, como lo creyó el aristocratismo de Thomas Carlyle;⁴⁵ tampoco quien realiza una idea trascendente que se proyecta en un mundo abatido que solo la gracia de un santo puede regenerar, como se deriva del decir católico de Max Scheler.⁴⁶ En el héroe hegeliano –siguiendo las indicaciones de Slavoj Žižek–⁴⁷ se evidencia la dislocación de la estructura pero también, como diría Elías Palti,⁴⁸ el instrumento de sucesivas relocalizaciones simbólicas que él mismo no domina al estar investido por cierta obligatoriedad, por cierta resolución desde el registro de la historia. Así, su intervención tiene sentido donde la contingencia revela su mayor radicalidad, como en la barbarie y en la guerra, es decir, allí donde la destrucción se une a la creación. En suma, donde la violencia se asume como un elemento inescindible del desenvolvimiento interno del derecho.

ADENDA SOBRE *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*

44. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1999.

45. Carlyle, T. *Sobre los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia*. Sevilla: Athenaica, 2017.

46. Scheler, M. *Modelos y líderes*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.

47. Žižek, S. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2015.

48. Palti, E. "Hegel y la cancelación de lo Real. El 'sujeto hegeliano-laciano' visto desde una perspectiva histórico-intelectual". *Studia Politicae*, N° 20 (otoño 2010), pp. 39-57.

APORTES DEL PENSAMIENTO HEGELIANO PARA UNA CRÍTICA DEL COLONIALISMO

NATALIA E. TALAVERA BABY*

*Mejor morir de pie
que toda una vida arrodillado.*

José María Morelos y Pavón
Emiliano Zapata Salazar

Partiendo de la hipótesis de que la colonia es un proceso que aún no termina, a pesar de la independencia declarada por los países sometidos y reconocida por los países dominantes, sino que continúa en la forma de una multiplicidad de relaciones semánticas y pragmáticas, de relaciones morales, de gestos, de deseos y de comportamientos que hacen del cuerpo un lugar de disputa y de enfrentamiento, se considera necesario interrogar la viabilidad de los aportes que la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo ofrece para tratar de explicar cierta estructura y cierta dinámica de las relaciones de dominación.

Volver a la dialéctica del amo y del esclavo

Existen innumerables trabajos que han abordado la dialéctica hegeliana de distintas maneras. En la mayoría de los casos el análisis se ha

* Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

decantado hacia una perspectiva marxista, sustituyendo la nomenclatura “amo-esclavo” por “burgués-obrero”. Susan Buck-Morss es una de las pocas autoras que ha intentado mostrar otra posibilidad de lectura. En *Hegel y Haití* esboza la interesante hipótesis de que la dialéctica del amo y del esclavo fue inspirada por el movimiento de independencia de la colonia de Santo Domingo, ahora Haití. La autora muestra en dicho texto la discrepancia entre el pensamiento occidental, fundamentado por el movimiento de la ilustración, y su práctica, caracterizada por la naturalización de la esclavitud y su uso provechoso para el crecimiento y desarrollo económico del sistema capitalista. Según Buck-Morss, Hegel, bastante atento a los sucesos de su época, estaba enterado del movimiento revolucionario esclavo y con dichos acontecimientos nutrió su tan conocida metáfora de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo.

Como es bastante sabido, en *Fenomenología del espíritu* Hegel plantea que en la conciencia hay dos momentos o figuras contrapuestas: “una es la conciencia autosuficiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para el otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*”.¹ La figura del amo depende estrechamente del reconocimiento que la figura del esclavo hace de sí como autoconciencia, pues “la autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo en cuanto se la reconoce”.² El señor se caracteriza fundamentalmente por haber vencido el temor a la muerte, por arriesgar la propia vida y por negarse a sí mismo:

En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, la relación de las dos autoconciencias se halla determinada de tal modo que se *ponen a prueba* a sí mismas y la una en la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la autoconciencia surge, ni es hundirse en la expansión de la vida, sino

1. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 98.

2. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 96.

que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia solo es *ser-para-sí* puro.³

Desear la vida y aferrarse a ella es, en términos de Jean Hippolite, desear ser sí mismo. La vida, en tanto sustancialidad que es igual a sí misma, no puede confundirse con el yo, que es sujeto. La autoconciencia que reflexiona⁴ –y que, en esa medida siempre supone un devenir– es irreductible a la “sustancia universal e indestructible” que es la vida. “La autoconciencia, la singularidad según la terminología de Hegel, se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí”.⁵ La dialéctica hegeliana se juega entre la libertad y la muerte, por una parte, y el dominio y la alteridad absolutos, por la otra. Solo un ser finito que se ha humanizado en su relación con el otro y que es capaz de elegir entre vivir o morir puede considerarse un ser libre.

Ser parte del movimiento dialéctico de la libertad universal, ser reconocido como una conciencia autosuficiente, histórica y reflexiva requiere, entonces, de una voluntad para hacer frente a la posibilidad de perder la vida. La humanidad de aquellos que alguna vez fueron forzados a la esclavitud es demostrada cuando estos asumen voluntariamente el riesgo de morir en la lucha, antes que permanecer subyugados. El esclavo, por tanto, será aquel que carece de reconocimiento y que, más bien, es percibido como una cosa más del mundo, un medio entre el señor y los objetos. Este, dice Hegel, es su yugo, una “condena de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como

3. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 97.

4. La figura de la reflexión supone, en Hegel, el retorno histórico que la conciencia hace sobre sí para encontrar en sí misma los fundamentos de su propia esencia. La libertad del pensamiento se encuentra, por tanto, en dicho retorno y es en el ámbito de la política en donde surge su concretización histórica. En este sentido, la filosofía de la historia sería “la representación que un *sujeto preexistente* hace de su devenir en la historia, y en la que esta aparece como el lugar en donde se va cumpliendo poco a poco, a través de revoluciones y contrarrevoluciones, la promesa de su propia liberación. De este modo, la historia es narrada como un proceso dialéctico de autoconstitución de la ‘conciencia’ mediante la reflexión crítica. A través de la crítica, el ‘sujeto de la historia’ avanza hacia la configuración de nuevas formas de autoconciencia que recogen los contenidos de la época anterior y los asume en un movimiento de síntesis” (Castro-Gómez, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996, p. 118).

5. Hippolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974, p. 100.

algo que tiene su autosuficiencia en la coseidad”.⁶ El esclavo está preso de su deseo por la vida, *escoge* la mera preservación antes que su libertad. La libertad, para Hegel, no puede imponerse ni ser garantizada por otros. La autoliberación es un proceso ineludible que el esclavo debe asumir a través del pasaje de “un duelo a muerte” para posibilitar la total eliminación de la esclavitud.⁷ Ser libre o permanecer sometido son alternativas que están determinadas por el querer del esclavo: “Pero que alguien sea esclavo radica en su propia voluntad, así como radica en la voluntad de un pueblo el que sea subyugado. No hay, por lo tanto, solo injusticia de parte del que esclaviza o subyuga, sino también del esclavizado o subyugado” (§ 57 A).⁸

La libertad se realiza en la historia universal y nadie está excluido de poder asumirla. La esclavitud, desde esta perspectiva, no es un destino infranqueable, no pertenece a ninguna raza o etnia en particular. Es solo un estado, una *decisión*:⁹ “Incluso si nazco esclavo, alimentado y criado por un amo, y si mis padres y abuelos fueron todos esclavos, soy aún libre cuando quiera, cuando tome conciencia de mi libertad. Pues la personalidad y la libertad de mi voluntad son partes esenciales de mí, mi personalidad”.¹⁰ Para Susan Buck-Morss, el hecho de que el espíritu hegeliano pudiera contagiarse

6. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 98.

7. Como señala Susan Buck-Morss, la abolición de la esclavitud en el pasado de la actual Haití “no se produjo a través de las ideas revolucionarias o incluso de las acciones revolucionarias de Francia, sino a través de los esclavos mismos. La colonia de Santo Domingo fue el epicentro de esta lucha. En 1791, mientras los más ardientes opositores de la esclavitud dentro de Francia se desentendían de los hechos, medio millón de esclavos en Santo Domingo, la colonia más rica no solo de Francia sino de todo el mundo colonial, tomó en sus propias manos la lucha por la libertad, no a través de reclamos, sino de una revuelta violenta y organizada” (Buck-Morss, S. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005, p. 34).

8. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968, p. 81.

9. A este respecto resulta pertinente la objeción de Judith Butler. La autora pone en cuestión la supuesta “afición por los grilletes” del esclavo y plantea la necesidad de pensar en las condiciones materiales de existencia que, al mismo tiempo que determinan las relaciones de sometimiento pueden, por el contrario, garantizar cierto margen de libertad. Según la perspectiva de la filósofa estadounidense “la posibilidad de persistir como ser social reconocible exige la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación (...) el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí” (Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Feminismos, 2001, pp. 39-40).

10. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 80.

de Europa Central hasta África o América, que pudiera traspasar los límites entre hombres libres y hombres sometidos, hizo posible argumentar, sin recurrir a una esencialización de la “naturaleza”, la autenticidad universal de un deseo de libertad como acontecimiento de la historia de la humanidad, siendo Haití el ejemplo paradigmático más extremo.

El reconocimiento del esclavo como ser libre es algo que solo puede obtenerse por la violencia que implica enfrentar cara a cara la propia muerte y la del otro. Y por la violencia que supone el acto mismo de la toma de conciencia. Así lo demostró la autoliberación de Santo Domingo que, bajo la consigna *Libertad o Muerte*, forzó, aunque fuera a través del miedo, el reconocimiento del colonizador europeo y americano. Así también lo pensó Frantz Fanon, quien rescató del olvido a la partera de la historia. En su renombrado libro *Los condenados de la tierra*, el martiniqueño muestra cómo la toma de conciencia por parte del esclavo es la apertura a un proceso de descolonización, a la cual define como un fenómeno inevitablemente violento que implica “la sustitución de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombre. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta”.¹¹

El proceso de descolonización tiene un impacto sobre el ser, afectándolo y modificándolo en sus fundamentos: transforma a los espectadores en protagonistas de la historia. Surge así una nueva humanidad con ritmos y lenguaje propios, la creación de nuevos hombres libres. Pero dicha creación, señala Fanon sin olvidar a Hegel, “no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”.¹² La violencia, en este sentido, es equiparable a la intuición que las masas sometidas tienen sobre su liberación y a la necesidad de que la misma se logre por la fuerza. Los esclavos colonizados despiertan, y aunque se ven a sí mismos como hombres muertos en potencia, asumen ese riesgo. Han hecho conciencia de su papel en la dialéctica de la historia: si el amo existe, es por ellos; si el amo debe ser eliminado, será por ellos.

Según Hegel la relación del amo con las cosas en el mundo, las cosas de las cuales él puede obtener un goce, está mediada por el esclavo. Este como autoconciencia en general es capaz de relacionarse con la cosa de un modo negativo y superarla. Pero, dado que el esclavo aún

11. Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 30.

12. Fanon, F. *op. cit.*, p. 31.

no es una autoconciencia en sí no puede destruir a la cosa por medio de su negación y solo se limita, por tanto, a trabajarla. Es gracias al trabajo del esclavo y la función instrumental que este adquiere en la relación de dominación, que el amo es capaz de negar la autosuficiencia de la cosa y gozarla puramente. El trabajo de la cosa y la relación de dependencia con respecto a una existencia determinada hacen del esclavo algo no esencial, una conciencia incapaz de alcanzar la negación absoluta y adueñarse del ser. A su vez, estos dos momentos señalan el punto en que el amo se convierte en un ser reconocido por otra conciencia. No obstante, para que el amo adquiera su verdad como conciencia autosuficiente es preciso un tercer giro, a saber, el reconocimiento del otro, el reconocimiento de una conciencia no esencial. Así, “la *verdad* de la conciencia autosuficiente es, por tanto, la *conciencia servil*”.¹³

El amo ve en el esclavo ese cuerpo que él mismo es pero que niega proyectándolo en el otro; a su vez, el esclavo se cree poseedor de un cuerpo que en realidad es propiedad del amo. El esclavo trabaja reiteradamente con objetos que pertenecen al amo. Su actividad productiva y transformadora, así como las creaciones que surgen de ella, le son expropiadas, aun sin haberle pertenecido nunca. La actividad repetitiva que coloca el mundo de la técnica en manos del esclavo, hace visible en la conciencia de este cierto orden de lo que Judith Butler llama signatura o firma sobre las cosas que elabora con su propio trabajo. La actividad técnica del esclavo produce un conjunto de “señales visibles y legibles en los objetos, de las que extrae una continuación de su propia actividad formativa. Su trabajo, su actividad, que pertenece desde el principio al amo, le devuelve al esclavo el reflejo de su propio trabajo, un trabajo que emana de él, aunque parezca emanar del amo”.¹⁴ El amo renuncia al efecto transformador de la técnica, niega su ser trabajador y a su cuerpo como instrumento de creación desplazándolos a la existencia del esclavo. En tanto sustituto del amo, el esclavo no puede ser reconocido por aquel como una pertenencia, dado que eso implicaría reconocer también el propio ser corpóreo y trabajador que el amo se resiste a aceptar.

Para que el esclavo pueda leer y reconocer su firma en los objetos que elabora como un reflejo de sí es necesario un proceso de interpretación en el cual él se asuma como signatario y sus señales como efectos directos de su propia efectividad. La huella inscripta sobre los objetos

no se limita a mostrarlos como simples propiedades del esclavo, va más allá: “el objeto que lleva su marca significa para él que él es un ser que marca las cosas, cuya actividad produce un efecto singular, una firma, que es irreductiblemente suyo”.¹⁵ Sin embargo, la firma del esclavo es rápidamente borrada por la señal del amo al consumir los objetos que el esclavo entrega en su poder. En consecuencia, el esclavo interpreta su firma como algo que se desvanece en la expropiación que el amo hace de su trabajo. Esta constatación es sumamente importante porque a partir de ella el esclavo adquiere la capacidad de reconocerse a sí mismo en la pérdida de la firma, “en la amenaza de la autonomía que conlleva su expropiación. Curiosamente, entonces, del estatuto radicalmente precario del esclavo se deriva un cierto autorreconocimiento, que se consigue por la experiencia del *miedo absoluto*”.¹⁶ El miedo del esclavo se asienta sobre la experiencia del despojo. El sacrificio de las cosas que hace le muestra, por un lado, que él mismo encarna esos objetos que modifica por medio del trabajo y, por el otro, que todo lo que hace está inexorablemente condenado al sacrificio. Por consiguiente, si el ser del esclavo es definido por los objetos, entonces el sentido de lo que él mismo es para sí está ligado al sacrificio: su firma es reconocida por él como algo condenado a una continua desaparición. El esclavo se ve a sí mismo como un cuerpo trabajador tan transitorio como los objetos que produce; no solo niega las cosas del mundo al transformarlas, sino que él mismo es presa de una negación total: la inevitable y definitiva muerte. Al reconocer su propia muerte el esclavo decide no enfrentarse a ella. Aferrándose a sí mismo, a sus propios atributos y a su dependencia con respecto al amo, el esclavo adquiere una actitud de obstinación y decide rechazar ese saber sobre su propia finitud: “Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio es *obstinación* [*der eigene Sinn ist Eigensinn*], una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”.¹⁷ Aun cuando el esclavo se distinga de otros seres en el flujo universal de la vida, es incapaz de ser reconocido como hombre libre, como amo de sí mismo. Su obstinación lo reduce a ser reconocido por el otro como propiedad, medio o instrumento de goce:

15. Butler, J. *op. cit.*, p. 50.

16. Butler, J. *op. cit.*, p. 51.

17. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 101.

13. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 99.

14. Butler, J. *op. cit.*, p. 48.

El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia autosuficiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo...¹⁸

Como se señaló anteriormente, conforme la dialéctica se desarrolla se produce una inversión en la que el señor toma conciencia de que su dominación es en realidad aparente, pues su existencia depende totalmente de la del esclavo. Si se traslada este importante giro dialéctico al problema del colonialismo es posible ver que efectivamente “la clase poseedora de esclavos es totalmente dependiente de la institución de la esclavitud para la ‘superabundancia’ que constituye su riqueza” y que, entonces, los esclavos “alcanzan la autoconciencia al demostrar que no son cosas, no son objetos, sino sujetos que transforman la naturaleza material”.¹⁹ Sujetos cuya existencia puede y debe ser valorada de la misma manera que cualquier otra. Desde la perspectiva de Fanon, la libertad del esclavo, del colonizado, solo puede ser alcanzada cuando se elimina por completo la relación de dominación. Esto es, cuando tanto el amo como el esclavo alcanzan conciencia de sí y del otro y aceptan la libertad mutua como existencias que forman parte de la humanidad. La libertad, en este sentido, no está reservada para ninguna de las dos conciencias, es más bien una promesa en el devenir dialéctico de la historia.

Relecturas desde América Latina

La dialéctica del amo y del esclavo ha tenido un particular impacto en el pensamiento político y filosófico de Latinoamérica. Como se sabe, la dominación que Europa ejerció y aún ejerce sobre el nuevo continente produjo una nueva relación, distinta en varios sentidos a la que tuvo lugar en la esclavitud de comunidades africanas. Se trata de una relación que puso en funcionamiento nuevas figuras: el mestizo, el indio y el criollo. Figuras que fueron determinantes en los planteamientos filosóficos y políticos de varios pensadores latinoamericanos que, apropiándose de la filosofía hegeliana, echaron a andar diversos proyectos para construir la idea de una autoconciencia latinoamericana.

18. Hegel, G. W. F. *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 97.

19. Buck-Morss, S. *op. cit.*, p. 66.

Ortega y Gaos han contribuido enormemente a la recepción de la teoría hegeliana en América Latina. Su aporte más importante, según Santiago Castro-Gómez, fue la desmitificación que ambos filósofos españoles hicieron del pensamiento europeo al situarlo en un contexto histórico determinado. Así, la filosofía aparecía como “un saber histórico y no como producto de una ‘razón pura’ que trasciende las coordenadas del tiempo y del espacio, lo cual permitía la superación del servilismo acrítico que los filósofos latinoamericanos habían guardado tradicionalmente frente al pensamiento europeo”.²⁰ Esto permitió que la propia historia se convirtiera en objeto de una reflexión filosófica, abriendo con ello la posibilidad de construir una genuina filosofía universal, cuya finalidad sería “traer a la conciencia aquello que hace del latinoamericano un ser diferente del europeo, propiciando así una recuperación y valorización de su propia cultura”.²¹

Leopoldo Zea fue uno de los herederos más entusiastas de dicha transmisión. Mediante la propuesta de su proyecto *asuntivo*,²² pensará de un modo innovador y más cercano con las exigencias de la realidad latinoamericana la historia del pensamiento como el trayecto que hace posible la toma de conciencia de la propia identidad. Como se mencionó algunos párrafos atrás, Hegel interpreta la historia como la revelación que el hombre tiene de su propia conciencia, que se cumple en el momento preciso en que el hombre se descubre a sí mismo como la manifestación de un espíritu absoluto. Para Zea, debido a su origen colonial, la historia de Latinoamérica está alienada, su conciencia se caracteriza por cierto complejo de inferioridad del cual solo podrá liberarse mediante la *Aufhebung* hegeliana: la asunción de la propia historia, la toma de conciencia de la propia identidad en su complejidad y con sus contradicciones. La asimilación crítica de su propio pasado para evitar repetirlo: “La conciencia

20. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 105.

21. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 105.

22. Como señala Michel Schulz, el proyecto *asuntivo* propuesto por Zea retoma el concepto de negación hegeliano en su sentido más estricto. Por ello, su planteamiento filosófico no rechazará ni condenará la herencia de las tradiciones humanistas de Occidente y tampoco negará la opresión y el sometimiento sufridos por el pensamiento europeo. Más precisamente, el autor se propondrá superar la unilateralidad y el extremismo en una suerte de reconciliación de posiciones opuestas, que abra un abanico de nuevas perspectivas. Cfr. Schulz, M. “La presencia de G. W. F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)”, *Contrastes* 19, 2014, pp. 285-309.

es realización, concretización de la libertad, en un pueblo o conjunto de pueblos".²³

La asunción de una conciencia propiamente latinoamericana debe atravesar tres momentos, los mismos que están descriptos en *Fenomenología*. Según Zea, el primero tuvo lugar a mediados del siglo XVII con la rebelión de ilustrados criollos ante el colonialismo español. Esta primera toma de conciencia sobre la propia circunstancia fue alimentada por los ideales de la ilustración. Con este incipiente despertar, la América colonizada reconoció en sí una personalidad propia y la aceptó con entusiasmo. Así, se comenzó a plantear la necesidad de una autonomía política que desembocó posteriormente en movimientos independentistas. Zea ubica en este primer momento a Bolívar, Miranda y Rodríguez como sus principales pioneros. El primer momento dialéctico de la "conciencia latinoamericana" encontró sus limitaciones cuando los criollos ilustrados consideraron suficiente con imitar las constituciones vigentes de las potencias coloniales para alcanzar su libertad, una libertad que por obvias razones no se correspondía con las condiciones materiales de existencia de los países en ciernes.

El segundo momento de la autoconciencia americana (siglo XIX), representado por personalidades como Lastarria, Sarmiento, Alberdi, Echeverría, por mencionar solo a algunos, se caracterizó por la presunción de que la libertad política solo sería alcanzada mediante una "emancipación mental"²⁴ del espectro colonial. Por eso era necesaria la construcción de un hombre absolutamente nuevo mediante la reforma de instituciones políticas y educativas. Esto implicaba una negación o rechazo del pasado colonial, la creación sobre una *tabula rasa* de una cultura totalmente nueva que, orientada hacia el futuro, pudiera inscribirse en el movimiento de la historia universal. Sin embargo, al igual que su predecesor, el segundo movimiento dialéctico de la conciencia se vio obstaculizado y el "proyecto civilizador" fracasó. Según Zea esto se debió a que persistía la indecisión o, en términos de Hegel, el *temor* a abrazar la herencia colonial del pasado, buscando, por el contrario, asimilar los logros de la modernidad desde las huellas del otro: "Seamos la América como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos".²⁵ Los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX fracasaron en su

empresa porque quisieron "ser otros para llegar a ser sí mismos".²⁶ Se trató de una ciega y sumisa aceptación de la dominación cultural e intelectual, que los pensadores de ese momento hicieron esencia del propio pueblo latinoamericano: "filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, solo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron la América Latina como ámbito periférico del nordatlántico".²⁷

El tercer momento de la dialéctica se pone en juego cuando América repara en la necesidad de recuperar su propia historia, la cual incluye su pasado colonial y el ser otro distinto a Europa y Estados Unidos. Este tercer giro en el movimiento de la conciencia para su liberación es lo que Zea denomina "proyecto asuntivo". Latinoamérica, vuelta sobre sí misma, debía buscar en sí la resolución de sus propios problemas y contradicciones y vencer por ella misma su complejo de inferioridad: "Ha de ser la conciencia de la situación de dominación la que origine la acción para la liberación",²⁸ una conciencia de la que habrá que partir, pero considerando además "la forma como esa dominación ha sido justificada y también aceptada por nosotros".²⁹ Por más ardua que fuera la tarea, América Latina debía alcanzar la penosa verdad de que "se es hombre únicamente al interior de una determinada circunstancia histórica, y en la medida en que las posibilidades ofrecidas por esta son libremente utilizadas".³⁰ Por esta razón, el proyecto de liberación del hombre latinoamericano debía ser el proyecto de una liberación del hombre concreto.

La dialéctica del amo y del esclavo debe ser pensada, según el filósofo mexicano, en términos culturales a la hora de aplicarla como una herramienta explicativa de la realidad colonial latinoamericana. Desde su perspectiva, el amo europeo accede a la conciencia de sí mismo, de sus conquistas coloniales y de su expansión territorial, política, cultural y económica gracias a la existencia de otro opuesto a sí mismo que, al mismo tiempo se resiste y rebela. Es "por la resistencia del territorio conquistado al nivel intelectual y legislativo, por los movimientos de rebelión y revolución, por independencia política, [que] Europa toma siempre más

23. Zea, L. *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza, 1976, p. 16.

24. Zea, L. "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana". *Revista Diánoia* Vol. 20, Nº 20, 1974, p. 173.

25. Alberdi, J. B. *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*. Colegio de Humanidades, Montevideo, 1840. Citado en Zea, L. "Dependencia...", *op. cit.*, p. 174.

26. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 108.

27. Dussel, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 194.

28. Zea, L. "Dependencia...", *op. cit.*, p. 178.

29. Zea, L. "Dependencia...", *op. cit.*, p. 185.

30. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 109.

conciencia de su identidad verdadera y concreta”.³¹ Asimismo, Latinoamérica se descubre como una conciencia libre a partir del proceso de conquista y su culminación en la independencia. La dialéctica colonial está determinada, entonces, por un reconocimiento recíproco³² entre el continente colonizador y el continente colonizado. La liberación de ambos depende de dicho reconocimiento:

Este reconocimiento ayuda a ampliar la racionalidad europea, que está abierta solo a una visión de la realidad. El reconocimiento del esclavo anterior –del otro– como alteridad no-extinguible abre la racionalidad europea al diálogo e intercambio cultural. Esto es la liberación de Europa. Igualmente, la identidad latinoamericana desarrolla la capacidad dialogal. No se niega la herencia europea, tampoco se imita la unilateralidad de la racionalidad europea. En lugar de eso, se integra esta herencia en la identidad histórica y sintética. Esto es la liberación de Latinoamérica.³³

La liberación ha de salvar al hombre en su sentido universal, esto es, tanto al colonizado como al colonizador. La libertad supone un proceso de desenajenación en la que Europa debe asumir su pasado criminal y Latinoamérica su pasado de sometimiento para que, mediante la concientización y la reflexión, ambas realidades históricas no vuelvan a repetirse y sea posible así “descubrir lo que el hombre ha venido anhelando para un futuro que ha de realizar si sabe con plenitud en qué consiste (...) Unidad de lo humano en continua realización”.³⁴

La racionalidad que surge a partir de ambas liberaciones es la del diálogo intercultural. Esta interpretación de Hegel solo es posible en la medida en que Zea abandona el concepto de subjetividad y de espíritu absoluto para limitarse al espíritu del hombre. De lo contrario la alteridad sería insalvable, pues se reduciría tan solo a un momento de la autorrealización del espíritu absoluto que, como se sabe, es determinado en la teoría hegeliana por una subjetividad omnipresente.

Ahora bien, al asumir algunos de los conceptos hegelianos más fundamentales como herramientas teóricas para pensar el proceso de liberación de Latinoamérica, los planteamientos de Zea se encuentran con ciertas

31. Schulz, M. *op. cit.*, p. 292.

32. Cfr. Zea, L. *Dialéctica*, *op. cit.*

33. Schulz, M. *op. cit.*, p. 292.

34. Zea, L. “Dependencia...”, *op. cit.*, p. 188.

limitaciones. Al valerse de la negación determinada para elaborar su proyecto asuntivo e intentar aplicarla para negar la unilateralidad de posturas filosóficas y de propuestas políticas, el autor mexicano intenta evitar cierto extremismo teórico y práctico (por ejemplo, de ciertos proyectos conservadores que buscaban imitar acríticamente los modelos sociales, políticos y epistemológicos europeos). Pero al hacerlo se ve obligado a integrar la herencia humanista colonial y a consolidarla según un tipo de legalidad orientada a unificar racionalmente la sociedad. Se busca entonces construir una idea de “nación” y dotarla de una “identidad” definida desde, por ejemplo, el mestizaje.³⁵ De ello resulta la necesidad de homogeneizar, mediante las instituciones educativas, el lenguaje, la historia y la cultura con fines a crear una idiosincrasia americana. Como señala Santiago Castro-Gómez, se trataba de “una sociedad organizada sobre la idea moderna de la ‘nación’, en donde no había lugar alguno para las ‘pequeñas historias’, aquellas articuladas desde la oralidad y la diferencia. La pluralidad heterogénea de sujetos sociales debería quedar integrada en las ‘grandes historias’”.³⁶

Al igual que Leopoldo Zea, Arturo Roig fue uno de los pensadores latinoamericanos que abrazó la interpretación de Ortega y Gaos de la dialéctica y la filosofía de la historia hegelianas. De la misma manera que su contemporáneo mexicano, el filósofo argentino rechaza el concepto del absoluto y supone en el desarrollo del espíritu humano la manifestación del espíritu del hombre, en su realidad y sus transformaciones concretas. Influenciado por la teoría kantiana, propone pensar en un hilo conductor de la historia latinoamericana a partir de principios *a priori*, pero que no se fijen a estructuras cognoscitivas como las espaciotemporales, sino que, más allá de estas, se abran camino a la concepción de un sujeto empírico y su devenir histórico. La normatividad fundamental alrededor de la cual

35. De acuerdo con Schulz, al intentar concretizar un pensamiento propiamente latinoamericano en ideas como las de “mestizo”, “patria” o “nación”, Zea construye un modelo universal que excluye otras voces y otras historias que no se reconocen en dicho modelo. Tal fue el caso del conflicto de Chiapas, México, en 1994, que el filósofo mexicano redujo a “un conflicto social-económico, a una falta de integración de la población indígena. No obstante, debe decirse que los rebeldes no se levantaron por un asunto solo social-económico; según sus propias palabras los problemas económicos se basaban en la discriminación racial” (Schulz, *op. cit.*, p. 291). ¿Dónde quedarían contempladas en la “filosofía de la historia” de Zea, las problemáticas relativas al racismo, la violencia de género, la discriminación y la clase social?

36. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 116.

se organizarían las luchas concretas de ese sujeto que se transformaría en autor de su propia historia recibió el nombre de “*a priori* antropológico”: “El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un ‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria”.³⁷ Se trata de un momento que podríamos llamar inaugural, en el que el sujeto empírico se autoafirma y se “pone a sí mismo como valioso”, es decir, se constituye como sujeto en “una lucha por el reconocimiento a nivel de la praxis social”.³⁸

Roig utiliza estratégicamente la categoría del “sujeto empírico” para hacer referencia a un sujeto que está inmerso en una dimensión contingente, histórica y concreta, categorías desatendidas por Hegel al privilegiar un concepto del hombre determinado por la idea de una esencia abstracta del ser humano: “El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento de concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.³⁹ Se trata de un *a priori* que organiza el pensamiento filosófico en la necesidad de la afirmación y autovaloración del sujeto como categorías decisivas para su “comienzo”. Para el filósofo argentino, el sujeto no es un sujeto aislado que por medio de su liberación es capaz de conquistar el mundo, sino un sujeto que está determinado por la alteridad y por su concreta situación histórica. No se trata, por tanto, de un sistema cerrado, pues, en el “autorreconocimiento como sujeto valioso para sí mismo” se necesita, como diría Hegel, “de un ‘pueblo’, por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino uno plural, no un ‘yo’, sino un ‘nosotros’, que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos”.⁴⁰

Para Roig, la filosofía puede desempeñar un papel como fuerza de cambio social a partir de su capacidad para concebir la alteridad y hacer de ella un criterio conceptual de análisis. Según el autor, en la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel despoja de sus lugares privilegiados al espíritu absoluto, a la ontología y a la subjetividad abstracta. En su lugar reflexiona sobre el carácter asimétrico y concreto de las dos autoconciencias. Ambas solo pueden existir estrictamente en reciprocidad y no solo para sí mismas.

37. Roig, A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/introduccion.htm>.

38. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 110.

39. Roig, A. *op. cit.*, s/p.

40. Roig, A. *op. cit.*, s/p.

Como señala Hegel, el hombre se humaniza, esto es, se constituye como sujeto del lenguaje y del pensamiento solo en la medida en que “se enfrenta directamente contra los poderes heterónomos, lo que le imponen un dominio desde afuera”.⁴¹ El momento en que el esclavo se rebela en contra del amo es el momento preciso en que se pone a sí mismo como valioso, negándose a ser mirado por el amo y por sí mismo como un ser inferior, un simple instrumento al servicio del otro. El esclavo se humaniza, entonces, cuando “deja de verse como un medio, para empezar a valorarse como un *fin*”.⁴² Dicho acto fundante del hombre libre requiere de la “toma de conciencia” de la propia situación como dependiente, colonizado y sometido. Mediante la articulación de un pensamiento crítico se busca revelar los mecanismos de la opresión. La autoconstitución del sujeto, la humanización del esclavo, es una batalla, una lucha por una desalienación que posibilite la transformación de las estructuras sociales que obstaculizan al hombre el poder convertirse en la fuerza de su propio devenir histórico.

Según Roig, el momento dialéctico de la autoconciencia del sujeto latinoamericano comienza a operar cuando el esclavo (criollo) se apropia del lenguaje del amo (español), poniéndolo a su servicio mediante un cambio en su signo de valor. El criollo utiliza aquel lenguaje que lo había sometido como medio para el amo, como un arma de liberación que le permite verse a sí mismo como un fin. Se reivindica, entonces, la necesidad de construir un lenguaje propio a partir de la situación concreta de experiencia. A diferencia de lo que en su momento planteó Zea, para Roig la utilización del discurso europeo no suponía la renuncia del pasado histórico ni la creación de una filosofía a partir de la nada, sino la apropiación de la cultura occidental para la construcción de un pensamiento y de un discurso sobre “nuestras cosas”.⁴³ Roig reconoce que el efecto dialéctico de dicha apropiación, en la que los criollos se ponen a sí mismos como valiosos, conllevó la exclusión e invisibilización de otros sujetos tales como los mestizos, los indios o los negros. No obstante, considera que, a partir de los esfuerzos de pensadores como Bilbao o Martí, se logró construir un universal del “nosotros los latinoamericanos”, ya que el hilo conductor de la filosofía de la historia, a saber, el *a priori* antropológico, exige que

41. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 210.

42. Castro-Gómez, S. *op. cit.*, p. 211.

43. Roig, A. *op. cit.*, s/p.

la categoría del “nosotros”⁴⁴ incluya universalmente a todo hombre sin excepción. Tal es así que, para Roig, la enunciación de “nosotros”, independientemente del contexto o de la comprensión desde los cuales se la exprese, tiene una función regulativa en la cual la unidad de América Latina es un “deber-ser” en el sentido kantiano del término.

Breve conclusión

El trabajo de pensadores latinoamericanos como Zea y Roig, orientado a la construcción de una conciencia latinoamericana y a la liberación universal de los hombres no deja de estar sustentada por el pensamiento occidental moderno. Sin renunciar a la filosofía hegeliana, parten de la idea del hombre como centro de la realidad y autor de su propia historia; como un ser dotado de capacidades que, en el plano social y cultural, son susceptibles de ser orientadas racionalmente. El hombre, entendido como sujeto desde el punto de vista humanista (y, por supuesto, patriarcal), es garante y fundamento de los procesos de transformación; en tanto autoconciencia, es el origen del lenguaje y del sentido, de su intencionalidad depende el proceso histórico. Si bien esta concepción ha permitido reflexionar sobre los procesos de dominación y, asimismo, plantear posibles estrategias de acción política para nuevos horizontes de la experiencia histórica, social y cultural de los pueblos dominados, también es cierto que en varios aspectos se ve limitada para responder a las demandas de la realidad actual.

El lugar privilegiado que adquiere el sujeto como una conciencia autónoma, dueña de sí y de su futuro, que transita por una continuidad histórica cuyo fin es universal, instituye por un lado a cierto grupo social, en este caso los intelectuales, como los únicos autorizados para llevar a cabo el proceso de cambio histórico, dejando por fuera a colectividades iletradas, campesinas (no es el caso de la propuesta de Fanon), indígenas o de otros sectores vulnerables que no pretenden ajustarse a un modelo homogéneo o, en caso de incluirlas, subsumiéndolas a un orden discursivo

que determina de antemano y según ciertos intereses el escenario de la historia y prescribe las acciones a realizar para cada uno. Por otro lado, impide ver la existencia de sucesos y de fenómenos que no están determinados por una “naturaleza humana”, sino por una multiplicidad de relaciones prácticas y discursivas, y de rupturas históricas, que trascienden al sujeto e, incluso, lo producen como efecto de relaciones de fuerza, de intereses de clase y de luchas de poder. Es importante considerar, por tanto, la pertinencia de confrontar a la filosofía de la historia con un análisis genealógico que permita, si no llenar sus huecos, al menos hacerlos evidentes. Un análisis genealógico que muestre, en el intersticio de las discontinuidades históricas, la emergencia de heterogeneidades que se imponen como resistencias a las lógicas de lo universal.

Ante esa utopía llamada “filosofía de la historia”, en la que las palabras conservan su sentido, las ideas su racionalidad y la continuidad su rumbo, habría que oponer, como diría Foucault, una “historia efectiva”, híbrida e inconstante, en la que no existe fijeza suficiente como para que un hombre pueda reconocerse en su propia esencia ni en la esencia de otro. Una historia de y por las *diferencias*.

⁴⁴. Con esta categoría, Roig “frena la *Fenomenología del espíritu*” al no compartir “la absorción de las dos autoconciencias en un espíritu omniabarcador. Él transciende la dialéctica de las dos hacia un ‘nosotros’ porque a la situación empírica e histórica del hombre no pertenecen solo dos personas, sino una comunidad y sociedad” (Schulz, M. *op. cit.*, p. 295). La conexión de las individualidades en un “nosotros” es planteada por el autor como el origen de la dignidad del hombre, como una forma de sistema integral orientado hacia una intersubjetividad universal.

¿QUÉ HA SIDO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL?

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS*

*La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada
con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la
voluntad, para lo universal y en la libertad subjetiva.*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Introducción

La famosa tesis hegeliana muy discutida en el siglo xx según la cual la historia es universal y avanza con astucia hacia la formalización de un Estado que configure la idea de libertad se hubiese cumplido, al menos en algunos aspectos, si Hegel no hubiese planteado un recorrido geográfico muy preciso: el que va de Asia hacia Europa central. Ese espacio levantó una malla al pensamiento. Una sospecha. Al introducir el espacio combinado con el recorrido temporal del espíritu, Hegel recogió el sentimiento de muchas operaciones políticas que aún hoy siguen su curso. El espíritu quedó teórica y filosóficamente encerrado en el continente cuando, en realidad, la historia prueba que se trasladó hacia otros territorios. Esas operaciones políticas tienen que ver con la confrontación entre la tierra y el mar, con la conquista del océano, con la colonización y la descolonización en marcha. Ello ocurrió así porque Hegel no fue ajeno

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

a la imaginación (o sabiduría) de su tiempo que liga la tierra, el suelo, al derecho y el derecho al pensamiento. Esa tierra debe ser firme y sus características naturales cumplen un papel determinante que podía depender también del propio mundo circundante. Dice Hegel que: "Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza".¹

Hegel liga la naturaleza, el mundo circundante, las plantas, los animales, el clima, el hábitat de los pueblos con desarrollos particulares del espíritu y formas en las que se manifiesta fenoménicamente. Carl Schmitt (y aquí habremos de volver al jurista alemán para hacerlo discutir con Hegel) escribió *Nomos de la Tierra*, y *Tierra y Mar* para ejemplificar, por una parte, cómo lo importante de la colonización europea fue la conquista del mar y, por la otra, para indicar lo importante que es para la propiedad el suelo firme, fuente de derecho. En todo este argumento priva siempre un aspecto geográfico y la lucha, como veremos, del mar contra la tierra. Luego de relacionar brevemente formas míticas fundadoras de derecho, la madre tierra es también madre del derecho que, además, a través del trabajo provee justicia. Al respecto, Schmitt sostiene:

Así, la tierra está unida al derecho de manera triple. Lo contiene en sí misma como premio del trabajo, lo revela en sí misma como límite firme, y lo lleva en sí misma como signo público del orden. El derecho es terrenal y vinculado a la tierra.

El mar no conoce tal unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento.²

Vamos, pues, a tratar de relacionar el texto sobre la filosofía de la historia con estas reflexiones de Schmitt y desde luego con algunas otras más contemporáneas y sin duda con la filosofía del derecho, dado que la historia culmina con el derecho, con la constitución del Estado. No es casual que Hegel al final de su *Filosofía del derecho* introduzca el mismo esquema de las lecciones de la historia universal.

1. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 162.

2. Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el derecho de gentes del "Jus publicum europeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2001, pp. 21-22.

La "visión racional de la historia" comprende un espacio muy determinado, una geografía bien conocida. Como conocida es por todos, la idea hegeliana según la cual solo en el ocaso levanta el vuelo el ave de Minerva o que la filosofía siempre llega tarde. Ello tiene que ver con cuestiones tanto históricas como metodológicas: ¿Cómo pensar la historia y cómo ha sido la historia del pensar? La metáfora del ave de Minerva podría contraponerse a la idea de Foucault tan en boga aún de que la labor de la filosofía solo puede ser pensar el presente. Así, tenemos ya tres objetivos: a) relacionar a Hegel con Schmitt en su elucubración sobre el espacio, el territorio y la tierra; b) problematizar la aseveración de la figura del ave de Minerva para, c) saber si la filosofía puede ser cercana al presente o debe seguir pensando, como podría sugerir una lectura de Hegel, pensar solo el pasado. Ello nos gustaría intercalarlo con la cuestión de si el espíritu, si la libertad, se quedaron en el continente europeo o si, por el contrario, dieron un vuelo más allá del océano Atlántico. Veamos.

¿Por qué Hegel renuncia a pensar América, tanto América Latina como Norteamérica? Dice Hegel:

América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí, no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Más como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es.³

El análisis anterior conduce a Hegel a pensar en el *suelo* por el cual atraviesa el espíritu en su recorrido hacia la libertad. América, dice un poco antes el filósofo alemán, es el "país del porvenir" y adelanta una nueva lucha dialéctica. "En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso la lucha entre América del Norte y América del Sur".⁴ Esa lucha estaba ya siendo inducida primero con las independencias nacionales y luego con las luchas territoriales en todo el continente y el Caribe. Y decimos inducida por la imaginación que Hegel recoge de ciertos estereotipos (una América avanzada y otra atrasada con sus terribles consecuencias) que fueron y siguen siendo repetidos hasta

3. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 177.

4. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 177.

ahora. Por un lado, la distinción entre quienes fueron los colonizadores de Latinoamérica, mayoritariamente españoles católicos, y de América del Norte, en su mayoría ingleses protestantes. Pero también en la insistencia de la división territorial y la geografía hegeliana, a saber, el hecho de que América del Sur empieza en México. A nadie afecta estar “en el sur” (dado que caso que la ciencia en general siga manteniendo esas categorías), pero sí cuando esa oposición sur-norte desvalora uno de los opuestos.

Esas subjetividades de los colonizadores, su religión, y los espacios geográficos que habitan son determinantes para esa futura “lucha histórica”). Los habitantes de Norteamérica, intuye Hegel, no pudieron enfrentarse a los europeos. De débil cultura, fueron exterminados al menos siete millones de hombres (el dato es de Hegel). Y del lado de América del Sur, siempre según Hegel, el servilismo de los indígenas, su inferioridad, se ve hasta en la estatura, así que los españoles los hicieron esclavos; la América del Norte es un territorio ancho y la del Sur, como veremos, está llena de istmos que terminan en figuras puntiagudas que impiden el asentamiento del espíritu y de las obras de la cultura. Esta lucha ha sido estudiada en términos políticos y culturales. Así se fue produciendo una visión racional de la historia universal, al tiempo que se producía también la visión irracional de la historia de América. Mientras que en el norte se observa prosperidad basada en el orden civil, las repúblicas suramericanas se basan en el poder militar. Un extraordinario contraste que anuncia ya la lucha que Hegel previó, pero que quizá no implicó en todas sus dimensiones, lo veremos. O’ Gorman analizó sus consecuencias al cuestionar que, de la imaginación europea, según la cual América había sido descubierta, se infiriera que ella era un territorio sin historia (y tantas otras cuestiones que vienen acompañadas de la palabra, el concepto y la figura de la historia: el derecho, la escritura, el Estado etcétera). Pero, más aún, cuestiona que se infiriera cómodamente que así como había “dos Europas”, la anglosajona y la hispana cuyas visiones del mundo eran distintas y determinadas por el catolicismo y el protestantismo, así había también dos Américas, eco y reflejo de sus colonizadores. Una sería la tierra de oportunidad moderna, de democracia y la otra baluarte del imperialismo; una escolástica y teológica y la otra liberal y defensora de la propiedad. Esa misma división, como veremos, está en Hegel. Sobre esto O’ Gorman afirma:

Dependiendo del punto de vista adoptado, América resulta ser una infinidad de cosas: ya el conjunto, suma, o más que suma de varias

naciones; ya tierra de oportunidad de y de libertades o bien de iniquidad y tiranía (...) para hacer más espeso el caos, las distinciones nacionales y regionales y la muy importante decisiva entre las dos Américas, la anglosajona y la hispanolatina, que con frecuencia amenaza el concepto genérico, porque mucho de lo que se dice de una, no reza para la otra.⁵

Ahora bien, todas esas derivas implican la cuestión de la geografía a la que, al menos en *Lecciones de filosofía de la historia*, recogen las imaginaciones de Europa en el siglo XIX. Resultará interesante demostrar cómo esas particiones, que aquí llamamos operaciones políticas, siguen vigentes hoy en día.

La cuestión de la geografía

Es necesario estudiar el argumento sobre la geografía toda vez que Hegel deja muy claro que uno de los puntos nodales de su visión de la historia universal es lo que él llama “fundamentos geográficos de la historia universal”.⁶ En dichos fundamentos parece haber una correlación entre el recorrido y los territorios escogidos por los que pasa el espíritu. Es decir, el espíritu jamás estuvo en América, a pesar de que los datos arqueológicos datan que las civilizaciones amerindias son tan antiguas como las sociedades que él estudia de manera profunda (China, Japón, India, Irán). Es un hecho que Hegel niega la historia a los pueblos de América. Aunque quizá sea una cuestión ociosa, ya que a los pueblos de América quizá no les interese “esa historia”. Más importante es ver la relación de la naturaleza con el recorrido del espíritu, los climas, los lugares y paisajes cómodos para el desarrollo de la idea. ¿Son de verdad importantes para el desarrollo de la idea el paisaje, las montañas, los mares, los animales?

Hegel parte del supuesto de que la historia universal “representa la idea del espíritu” y se encarna en formas o figuras que en cada etapa miden su desarrollo por el grado de conciencia que un pueblo tiene de

5. O’Gorman, Edmundo. “América”. *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1973, p. 104.

6. En este apartado refiero el argumento de Hegel. Ruego al lector eximirme de citar textualmente tantas veces el mismo texto.

sí mismo. Esto quiere decir que el espíritu tiene un aspecto formal, ideal y otro, que lo liga a la naturaleza. Un conjunto expresado de un lado de la moralidad y de otro de la naturaleza, cuyo principio es exterior pero que lo determina. “Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo, sobre el cual se mueve el espíritu es esencial y necesaria”.⁷ Ello tiene que ver con un suelo que define bien el recorrido por donde circula, un recorrido seguro y estable. No puede pues el espíritu aventurarse al mar, sino pisar en firme. Ello se debe a que, pongámoslo así, desde que el espíritu entra en acción, despierta sobre la naturaleza. El espíritu se despierta para caminar sobre la base de lo sensible. Así las cosas, Hegel no puede evadir pensar las formas naturales sobre las cuales “camina” el espíritu:

Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos justamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos, más esta se presenta como naturaleza exterior particular.⁸

La importancia del suelo firme va quedando comprometida con el clima y otros aspectos geográficos, ya que dependiendo de los aspectos naturales es cómo se va a forjar el espíritu de un pueblo reflejado en carácter, temperamentos y disposición para pensar. Pero depende de momentos de desarrollo. Hegel alerta contra cierta visión, que está ya en Rousseau⁹

7. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*, op. cit., 162.

8. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*, op. cit., 162.

9. Rousseau hubiese sido crítico de Hegel pues de la relación clima-pensamiento el francés justifica una visión estática. “La principal causa que las distingue es local, proviene de los climas en que nacen y de la manera en que se forman. A esta causa hay que remontarse para concebir la diferencia general y característica que se observa entre las lenguas del mediodía y las del norte. El gran defecto de los europeos consiste en filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas según lo que sucede a su alrededor. No cesan de mostrarnos a los primeros hombres habitando una tierra ingrata y ruda, muriendo de frío y hambre, obligados a construirse un refugio y hacerse ropas. Solo ven por todas partes la nieve y los fríos de Europa sin pensar que la especie humana, así como todas las otras, se originó en los países cálidos y que en los dos tercios del globo el invierno apenas es conocido.

sobre el paso inmediato, por ejemplo, del clima y de las producciones del espíritu. Según eso, el “dulce cielo jónico” habría posibilitado poemas como los de Homero. Si hacemos esa inferencia habría muchos más Homeros pues el cielo sigue siendo el mismo. Así las cosas, el criterio del clima es también el de la movilidad y el desarrollo:

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la *zona cálida* ni la *fría*, son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. En su primer despertar el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza. Por tanto, prodúcese necesariamente una relación entre ambos.¹⁰

Hegel habla ahí de la oposición de los dos polos, pero también de las formas que adquirieron aquellas partes en las que el espíritu no puede desarrollarse. En el frío del polo norte, es imposible deshacerse de la preocupación del clima para pensar en la libertad. Y el calor del África mantiene embotados a los hombres. Así, la preocupación por la naturaleza y el clima es principalísima en estas regiones. Eso impide el desarrollo de otras cualidades espirituales. Pero existe otro criterio que es el de la tierra firme. América, Asia y África terminan en puntas afiladas, su territorio hace un cono lo cual no permite que el espíritu se asiente. Si vemos el sur de América y el sur de África, su geografía impide al espíritu pisar firme, pues de una época hacia otra estará ya de vuelta en el mar. Requerimos citar en extenso a Hegel en cuanto al clima:

Pero ni la zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses más elevados, espirituales; el hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime, no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande para que el hombre pueda vencerlos

Cuando se quiere estudiar a los hombres es preciso observar lo que nos rodea, pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar más lejos. Primeramente, hay que observar las diferencias para poder descubrir las propiedades”. Rousseau, Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba, 2008, p. 51.

10. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*. op. cit., p. 163.

en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad frente al poder de la naturaleza.¹¹

Y ahora citémoslo en cuanto al territorio:

Así es, en general, la zona templada la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de esta zona, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte, la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en puntas afiladas, como son América, Asia, África.¹²

He ahí, un punto de vista y una decisión sobre los territorios en donde se ha de desarrollar la historia. Este espíritu es terrestre. En efecto, si tomamos en cuenta que juntando la expansión más ancha del planeta ella iría de China hacia el centro de Europa, atrincherada del mar por el norte con la península de Escandinavia y hacia el sur por el estrecho de Gibraltar que, aunque deja pasar el mar, este detiene las aguas del Atlántico dando paso al Mediterráneo. Hegel se asegura que el espíritu no toque mar pues detiene la historia justo en el territorio en donde se desarrolla su propio pensamiento, esto es el centro de Europa.¹³ Ahora bien, ello explica también la preferencia de Hegel por Norteamérica puesto que en esa línea si el espíritu quisiera dar un salto, se asentaría en Estados Unidos de América, la parte más ancha del continente. Y ello explica también que Hegel asume que México es parte de Sudamérica puesto que su territorio es accidentado (quizá previendo que en fechas posteriores a sus *Lecciones*, Norteamérica, se hiciera de sendos territorios que en un inicio pertenecían a México) por dos cordilleras de montañas, pero también es un territorio angosto, estrecho que se va adelgazando hacia el sur, hasta terminar en un *itsmo* y dar paso a una geografía más delgada, aunque se extiende a lo que conocemos como centro América y más al sur hacia puntas afiladas como la Argentina, Chile y Brasil. Seguramente en estas tierras la libertad

11. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia. op. cit.*, p. 164.

12. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia. op. cit.*, p. 164.

13. Quizá sea un tópico del siglo XIX pensar a la filosofía con ese trazo. Nietzsche en *Genealogía de la moral* efectúa el mismo trazo para pensar la historia de la filosofía. Aunque él da un brinco, llevándola hasta Inglaterra.

tambalea como tambalean los gobiernos constitucionales en Latinoamérica durante el siglo XX. Imaginemos al espíritu en Panamá, seguro tendría que salir volando al no tener tierra donde asentarse. Y así se produce una imaginación entre las dos Américas. Tenemos entonces tres criterios para que circule el espíritu:

- 1) El de lo ancho y lo estrecho.
- 2) El del clima templado y el clima extremo.
- 3) El de la tierra y el mar.

La historia universal no refiere la historia del planeta, lo válido para todos en todas las épocas posibles, sino la realización de un proyecto que cursa un territorio. Esto es importante incluso para la enseñanza de la historia. A menudo se enseñó en América Latina, durante el siglo XX, ese trazo con sus consecuentes historias nacionales y locales. La cuestión de los comienzos es similar a la cuestión de los fines: hay comienzos y fines de la filosofía, hay comienzos y fines de la historia, con los tres criterios arriba expuestos.

Eso impacta, decíamos, en la imaginación de Hegel sobre Latinoamérica, donde nuestros criterios extraídos de las *Lecciones*, asumen la naturaleza ligada a la historia de la filosofía y a la historia como susceptible de desarrollarse en una geografía y clima definidos. En América Latina todo es inferior para que pueda darse ese recorrido. Incluso, la estatura de los habitantes. Los animales son más salvajes, la fauna y la flora más agrestes, el mar es inmaduro y contiene en su litoral "rocas que parecen haber surgido recientemente". El recorrido del espíritu implica la idea (superada y muy vieja), que Hegel seguramente no desconocía, de que la tierra es inmóvil, pero que Hegel utiliza argumentando que, aunque la tierra es una esfera, la historia es terrestre. Y también la idea de que los continentes en algún momento de la historia de la tierra estuvieron unidos. Si la tierra gira, entonces no puede haber un Occidente y un Oriente, en algún momento del día ambos pueden ser lo uno y lo otro. Ello quiere decir que la visión hegeliana no puede ser sino territorial y que Hegel imagina ese recorrido de la idea en un trayecto plano y en línea recta que se estaciona con la formación del Estado. Lo universal aquí es el contenido de la libertad del Estado, no la geografía. Tenemos así un espíritu totalmente terrestre y que se asienta mejor en la tierra que en la inmensidad del mar. Aquí aparece la lucha contra el mar como complemento del hombre, pues "este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado y lo infinito; y al

sentirse el hombre en esa infinitud, animase a trascender de lo limitado”.¹⁴ El mar produce esa valentía de aventurar al hombre a la rapiña, al comercio y a la conquista. Pero, en definitiva, de la conjunción de esas fuerzas surgirá el Estado, “la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la conquista en la vía marítima”.¹⁵

Pero respecto al espíritu, este espíritu, debe asegurarse que las leyes del pensamiento, que no son otra cosa que las leyes de la propiedad y el territorio, queden a resguardo de aguas profundas y climas extremos. No es casualidad que la misma historia universal sea el último apartado de la filosofía del derecho y se supondría que el derecho concluye la historia y la historia el derecho. Y la última parte de la introducción general de *Filosofía de la historia* refiere que la última etapa del recorrido se concreta, como sabemos, en la constitución. Las razones no son del todo despreciables, por otro lado, Hegel supone que los climas extremos y el territorio agreste no permiten separarse de la naturaleza. Tanto estar atendiendo sus peligros aleja al espíritu de la posibilidad de deslizarse. Y la conquista del mar es determinante para la imaginación que se tenía de los pueblos de América que, como veremos, nunca tomaron un mapa y se aventuraron mar adentro.

Mar y tierra

Es momento, llegados hasta acá, de volver a los argumentos de Schmitt. En *Tierra y Mar*, luego de haber afirmado lo que ya había escrito en *Nomos de la tierra*, a saber, que el mar se opone a la tierra y que la tierra es fuente de derecho, el autor alemán, a propósito de las tomas de suelo, de las invasiones y de la conquista, dice lo siguiente:

Mientras del lado terrestre del acontecer histórico se realiza una conquista de territorios del más grande estilo, complétase en el mar la otra no menos importante mitad de la nueva distribución. Las conquistas marítimas las llevaron a cabo. Estas son, del lado marítimo, fruto de la común acción europea de aquellos siglos. Mediante ellas se determinó la línea fundamental del primer orden espacial planetario, cuya esencia consiste en la separación tierra y mar. La tierra firme pertenece ahora a

14. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*. op. cit., p. 168.

15. Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*. op. cit., p. 168.

una docena de Estados soberanos, el mar a nadie, a todos y, en realidad, a uno solo: Inglaterra.¹⁶

Nomos de la tierra y *Tierra y mar* son textos sobre el espacio, pero sobre todo sobre el triunfo de lo terrestre sobre lo marítimo. Aunque Schmitt le da una gran importancia al mar, a los balleneros, a los pescadores, las figuras que los oponen como Leviathan y Behemoth y cuya tradición cabalística empuja hacia la posibilidad que tanto uno como otro se destruyan dejando al hombre comiendo sus cadáveres. Aun así, la oposición de Schmitt tiene un preferido en la tierra y en el triunfo del racionalismo europeo para combatir con el mar. *Tierra y Mar* empieza con una afirmación y una duda. Por un lado, la idea de Schmitt es que el ser humano es un ser terrícola haciéndose eco de las viejas significaciones indoeuropeas sobre el significante “hombre”.¹⁷ Y la duda es ¿Por qué a pesar de que el globo es constituido por al menos tres cuartas partes de agua, se llama tierra? ¿No sería más conveniente, dado que es el elemento dominante, llamarlo agua? E inicia una larga disertación dialéctica sobre ambas fuerzas, extraídas de la mitología, pero también de textos literarios como el de Moby Dick. Ello lo lleva a preguntarse si ese ser terrestre está autorizado para dominar al mar. Dijimos más arriba que pone el ejemplo de la lucha hobbesiana entre Leviathan y Behemoth:

Pues bien, según los cabalistas, el Behemoth trata de destrozar al Leviathan con cuernos y colmillos, en tanto que Leviathan cierra con sus aletas las fauces y el hocico de la fiera para impedir que coma y respire. Tal es, con todo el grafismo a que se presta una imagen mítica, la descripción del bloqueo de una potencia terrestre por una potencia marítima, que corta a la tierra sus medios de aprovisionamiento para matarla de hambre. Así –piensan tales rabinos– se dan recíprocamente muerte las dos potencias en lucha. Los judíos, sin embargo, se mantienen al margen y contemplan el combate. Comen la carne de las dos fieras muertas, arrancan su piel y construyen con su cuero hermosas tiendas

16. Schmitt, Carl, “Tierra y Mar”, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2001, p. 379.

17. Emile Benveniste, en su clásico estudio sobre las lenguas indoeuropeas, rastrea la noción de “dios” (*deywos*) que significa lo “luminoso” y “celeste”. Esta noción se distingue del latino “*homo*” y “En calidad de tal el dios se opone a lo humano que es terrestre (tal es el sentido de la palabra latina *homo*)”. Benveniste, E. *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1974, p. 345.

y festejan un solemne, milenario, festín. Así interpretan los judíos de historia universal.¹⁸

Esta imagen tan poderosa es del gusto de Carl Schmitt. En otro texto vuelve sobre el tema y opone Leviathan a Behemoth, pero ahora con la pareja "orden-libertad". Y, en definitiva, lo que está en juego en el argumento es la pertenencia a la tierra del hombre y el triunfo sobre el mar, al cual se le vence, se le conquista, se le admira y somete. La imaginación de Schmitt sobre esto es idéntica a la hegeliana, la relación mar y valentía, mar y nobleza, mar y conquista. De esa imaginación pasamos a un dato histórico, la colonia.

Al defender la colonia, Schmitt defiende también la idea de "descubrimiento de América". Resulta por lo menos curioso comprobar que a la hora de referirse al descubrimiento de América Schmitt, tan dado a juicios sintéticos *a priori*, utilice valoraciones ligadas a la imaginación hegeliana.

Solo puede descubrir quien, en el nivel espiritual e histórico, es lo suficientemente superior para comprender lo descubierto con su saber y su conciencia. Es aplicable aquí una variación de una frase hegeliana de Bruno Bauer: "Únicamente puede descubrir aquel que conoce a su presa mejor que ella misma y que es capaz de avasallarla en virtud de esta superioridad de formación y de sabiduría". Así, el descubrimiento de un Nuevo Mundo por los pueblos europeos en los siglos xv y xvi no fue una casualidad y no solo representó una de las numerosas expediciones afortunadas de descubrimiento de la historia universal. Tampoco fue una guerra justa en un sentido normativista, sino una hazaña del racionalismo occidental nuevamente despertado, la obra de una formación espiritual y científica surgida en la Edad Media europea, esencialmente con ayuda de sistemas de pensamiento que habían combinado el saber europeo antiguo y árabe con la capacidad de acción cristiano-europea, logrando una magnitud de fuerzas histórica.¹⁹

Schmitt más adelante señala que el triunfo de Europa no refiere una guerra justa en sentido normativista (recordemos la discusión sobre

la legitimidad o ilegitimidad de la guerra contra los indios)²⁰ sino una formación espiritual e histórica. El mismo argumento aparece en *Tierra y Mar* esta vez haciendo énfasis en el hecho de la revolución espacial que se dio en los siglos xvi y xvii e invocando la divertida tesis que sugiere que hubiera sido imposible que los indios mexicanos y los incas alguna vez hubieran podido emprender semejante hazaña. De lo contrario "... un buen día hubieran hecho, mapa en mano, una visita a Europa y, en vez de que los descubriésemos, nos habrían descubierto ellos a nosotros".²¹

Con todo lo anterior, es como si, antes de llegar a su final, a su realización, el espíritu hubiese tenido que emprender la tarea de conocer el planeta y reafirmar su oriundez, así como los productos culturales que se reafirman una y otra vez. Tenemos así en una línea argumental, la fuente del derecho, la tierra, el sometimiento del mar y la conquista de los pueblos.

Problemas

Ahora bien, este espíritu, en su hazaña, en su travesía y drama queda estacionado en el centro de Europa. Es conocida la discusión sobre ese estancamiento; conviene, aunque sea brevemente, recordarla. La cuestión del fin (*telos*) y del final (término). La escatología hegeliana ya estaba en el pensamiento de Kant, aunque a modo de pregunta.²² Y tuvo un enorme eco en diversas manifestaciones filosóficas a modo de metáforas de "muerte" o de "agotamiento", incluso de "aburrimiento" en el pensamiento de Heidegger.²³ A esto Derrida lo llamó "tono apocalíptico" y tiene todo

20. Beuchot, M. *La querrela de la conquista*. México: Siglo XXI, 1998. En este texto el autor compila toda la discusión sobre la humanidad del indio y los argumentos sobre la legitimidad o ilegitimidad de la guerra contra los indios, que no se reduce a la disputa que tuvieron Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda sino a innumerables discusiones de juristas, teólogos y filósofos.

21. Schmitt, C. "Tierra y Mar", *op. cit.*, p. 372.

22. Si consideramos a la filosofía como un pensamiento histórico, esta escatología debe ser tomada como una preocupación de los hombres de ese momento. Se encuentran así diversos textos sobre el avance el retroceso y sobre el destino humano. Más adelante los analizamos.

23. En la conferencia que pronunció Peter Sloterdijk en enero de 2015, el autor alemán sostiene que Heidegger es, en realidad, el fundador de la tesis de la post historia. El argumento es atractivo. Leyendo al Heidegger de los

18. Schmitt, C. "Tierra y Mar", *op. cit.*, p. 351.

19. Schmitt, C. *Nomos*, *op. cit.*, p. 124.

que ver con la historia de la filosofía, desde luego.²⁴ Como dijimos, es un lugar común en Hegel pensar que la forma en la que se ve la historia es simétrico a la forma en que se elabora el pensamiento de la historia. Si hay fin de la filosofía, hay fin de la historia y viceversa. Ese tono fue analizado por Derrida pensando en la propia muerte del pensamiento, de la filosofía, en un texto de Kant poco leído. Aparece ahí ese ímpetu de la modernidad que intenta acortar el tiempo, acelerarlo y culminar. Una idea todavía muy teológica en la que el fin de la historia no tiene que ver con la realización del pensamiento, sino con el “fin del mundo”. El fin del mundo que puede ser “terrible” o “pacífico”. Puede contemplar la amenaza de la extinción, o de la paz perpetua. El fin de la historia no acaba. El siglo xx fue entre otras cosas, el siglo de los “fines”. Fin del trabajo, fin de la modernidad, fin de la historia, fin del hombre, fin del arte, fin de las ideologías, fin de la lucha de clases, etcétera. Todo ese siglo no estuvo marcado en su reflexión filosófica sino por esta idea de los “fines”. Aunque respecto a las cuestiones de aquello que finalizaba. Por un lado, “fin” significa término, que algo que empezó acabe. Pero, por otro lado, “fin” también significa realización. Se puede decir que una etapa, una pregunta, un tema, un mundo se acaba porque se realiza, cumple su objetivo. Sin embargo, tal y como se entendió fin, también puede decirse que algo acaba porque fracasa, o porque simplemente llegó a su fin de muerte natural. Esa visión racional de la historia produjo su propia crisis, pues tenía una suposición política difícil de sostener:

América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora conteste aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Más como país del

seminarios que dictara en 1929/1930 bajo el título “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”, Sloterdijk argumenta que las nociones de “aburrimiento” y “soledad” son parte de la política de Heidegger para detectar el agotamiento de Europa. Y por lo tanto, del fin de la historia. Ahora bien, esto ya se venía trabajando desde el siglo xix. Particularmente en Nietzsche, quien anunció la llegada del nihilismo como agotamiento cultural. Este agotamiento bien pudo estar haciendo su estrago en las dos guerras así llamadas “mundiales”. Hay traducción al español del texto: Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud, soledad*. Madrid: Alianza editorial. 2010.

24. Derrida, J. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI, 1994.

porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

Esa historia de los finales se produjo al margen de revueltas de descolonización.²⁵ La idea según la cual era una obligación del pensamiento y por tanto de la historia la colonización de África y Latinoamérica suponía que no habría revueltas ni revoluciones en esos lugares. Sin embargo ¿qué pasaría si nuestro “espíritu” diera un salto e impregnara materialmente los afanes de libertad, pero en otras latitudes?

En un texto de suma importancia Susan Buck-Morss afirma que la tesis hegeliana del amo y del esclavo no es principalmente teórica sino política. La figura del esclavo estaba asediando al pensamiento europeo, de Rousseau a Hegel. Las metáforas sobre la esclavitud, la “infancia como síntoma de la tutela” y la dialéctica misma del amo y del esclavo en Hegel abundan en textos tardíos de la ilustración, pero también en los inicios del siglo xix. Buck-Morss refiere el hecho de que más que la dialéctica del amo y el esclavo en términos teóricos, Hegel tiene enfrente las revueltas de Haití,²⁶ en las que los revolucionarios negros son más franceses que los franceses, es decir, añoran más la libertad que los mismos franceses. La

25. Decolonización implica un conjunto de prácticas críticas y sociales en contra de, en este caso, la sensibilidad dominante. Distinto del concepto, para nosotros de “descolonización” entendido como un proceso que fue llevado a cabo por los Estados nacionales al lograr la independencia, (o transferir los poderes a las élites criollas). Por otro lado, la decolonización no debe entenderse como un asunto académico en el que sus voces autorizadas “descubren” el eurocentrismo y lo denuncian con las herramientas de las ciencias sociales. Aquí tendemos a pensar la decolonización como una situación histórica que no necesariamente coincide con la temporalidad de los últimos treinta años. La decolonización implicó desde siempre la confrontación entre proyectos de diversa índole, religiosa, cultural, económica, etcétera. Proyectos de dominación y sus correspondientes resistencias. Implica el reconocimiento de “que el otro siempre estuvo ahí” a través de un proceso de producción fantasmática. Debo esta última idea a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera.

26. Se pueden citar innumerables ejemplos de lo anterior, los apaches y Lacandones en México, en Perú, la gran rebelión de Tupac Amaru. La idea general de la autora es que Hegel no debía recurrir a los esclavos griegos para explicar su dialéctica, pues tenía otros, “enfrente” a través de las lecturas que hacía, como es sabido, de los periódicos y las gacetas.

visión racional de la historia universal suponía que el derecho a la libertad era para el pensamiento y aquellos que lo ejercen, no para sus colonias. Empero, intuye Buck-Morss, quizá la realización de la historia universal como universal y libertaria estaba en las colonias y no en el estacionamiento que el espíritu había elegido. Ello tiene en sí mismo un problema pues supone que el pensamiento cruza el océano y se desliza hacia las islas caribeñas. El pensamiento se dirige hacia aquello que domina y América sería el lugar en el que culminaría. Esa etapa coincide también con la de la deconstrucción de Europa y de la idea de Europa como cultura de referencia. Como dijimos, ello afecta al propio pensamiento, en este caso a una disciplina como la etnología y la antropología, que se construyó sobre la base del estudio de lo que los europeos consideraban etnias o formas que eran susceptibles de ser estudiadas como extensión de lo humano y que surge, dice Derrida:

En el momento en que la cultura europea –y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos– ha sido dislocada, expulsada de su lugar teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etcétera. Se puede decir con toda seguridad que no hay nada fortuito en el hecho de que la crítica del etnocentrismo, condición de la etnología sea sistemáticamente históricamente contemporánea de la de construcción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a una sola y misma época.²⁷

Al igual que el descentramiento europeo, la decolonización haría referencia no solo a trabajos del pensamiento sino a etapas de la propia historia y la idea hegeliana de la simetría entre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía quedaría también paradójicamente confirmada, aunque modificada por las luchas de liberación. El tono apocalíptico tendría entonces que ser repensado en términos de la multiplicación del anhelo de la libertad y no tanto en el de la culminación. Fin de la historia refiere entonces “fin de una idea del fin de la historia.”

La tesis del clima extremo y de que el espíritu tambalearía en pequeñas islas rodeadas de mar se viene abajo entonces. Y con ella la idea del mar Mediterráneo lleno de costas y golfos pacíficos que protegen y

resguardan al espíritu del océano que “empuja hacia lo indeterminado y con el cual solo se mantiene una relación negativa”, según la cita de más arriba. Quizá entonces haya que reestablecer a Hegel el privilegio de haber pensado su presente y quizá el nuestro:

Más allá de toda duda, Hegel conocía la existencia de esclavos reales y de sus luchas revolucionarias. En lo que tal vez sea la expresión más política de su carrera, Hegel usó los espectaculares acontecimientos de Haití como el eje de su argumento de *Fenomenología del espíritu*. La triunfante revolución de esclavos caribeños contra sus amos es el momento en el que la dialéctica lógica del reconocimiento se vuelve visible como tema de la historia universal, la historia de la realización universal de la libertad.²⁸

En todo este razonamiento tenemos una hipótesis de Foucault según la cual, la historia se vuelve contra sus dominadores con las palabras que usan. Esta historia sería, en palabras de Foucault, un suceso y por ello

... es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado.²⁹

Es posible que a la pregunta de ¿qué ha sido de la filosofía de la historia universal? estemos tentados a contestar: no ha concluido. La dialéctica de amos y esclavos se ha multiplicado, en todas aquellas luchas de liberación, mayúsculas y minúsculas. Y es que las preguntas kantianas sobre los signos que demuestran que la humanidad avanza hacia mejor se multiplican. Recordemos que Kant pedía “signos” en la historia para saber si era una constante la búsqueda de libertad. Y extraía tres. El signo conmemorativo, el signo demostrativo y el signo pronóstico. Si ayer los hombres querían ser libres, lo querrán hoy y eso es una tendencia que se muestra por el entusiasmo, la empatía, la capacidad de los ciudadanos

27. Derrida, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 388.

28. Buck-Morss, S. *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo. Una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo editorial Norma, 2005, p. 11.

29. Foucault, M. “Nietzsche la genealogía la historia”, en *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta. 1992, p. 20.

de la Revolución Francesa de mirar el anhelo de libertad. Textos en los que Kant analiza la “paz perpetua”, en los que habla de una constitución cosmopolita o si la humanidad progresa hacia mejor implican el reflejo de una preocupación que va de la “libertad” a la “paz”. Solo que quizá no se ha pensado suficientemente cómo esos conceptos también hacen las veces de motores en las colonias. No se infiere que los europeos “enseñen a ser libres y a buscar la paz”, sino que sus vocabularios se vuelven contra ellos mismos. Eso se debe a la importancia de la filosofía, que nunca ha sido otra cosa más (ni menos) que la producción de su propia crítica. Por eso, Hegel tenía razón al decir que la historia del pensamiento tiene que ver también con el pensamiento sobre la historia. Incluso en donde se hacen esfuerzos por salir de la gramática hegeliana, en la decolonización de las ciencias sociales, se utiliza esa gramática para repensar nuestra historia. Así, reivindicar el derecho a la filosofía es reivindicar el derecho a pensar libremente, tal y como lo demuestran los ejemplos de lucidez de las resistencias anticoloniales. No es una relación negativa aquí, sino la afirmación de que el mundo que inventó las libertades no puede apropiárselas:

Hay muchos ejemplos de tal lucidez, que no es exclusivo de ningún bando ni de ningún grupo en especial. ¿Qué ocurriría si cada ocasión en la que la conciencia de los individuos sobrepasa los límites de las constelaciones de poder actuales y percibe el sentido concreto de la libertad, fuera valorada como un instante, aunque transitorio, de la realización del espíritu absoluto? ¿Qué otros silencios necesitarían romperse? ¿Qué historias indisciplinares necesitarían contarse?³⁰

Ahora bien, siguiendo el argumento de que la filosofía de la historia define también la manera en la que se entiende la historia, se dijo al principio que, en términos metodológicos, ello afectaba también a una corriente que Foucault llama crítica.³¹ Sorprende que en su texto el francés incluya en esa tradición a Hegel, tradición en la que finalmente se encuentra él mismo. En efecto, si Hegel dice que no puede pensar América porque “aún no ha sido”, si Hegel decide utilizar la poderosa imagen del búho de Minerva, se intuiría que a la filosofía de la historia le interesa solo el pasado; solo emprende el vuelo, el pensamiento, su

reflexión cuando ya los sucesos pasaron. Empero, esa tradición que es también objeto de disputas entre historiadores vendría a verse cuestionada con las afirmaciones de Buck-Morss. Esas historias indisciplinares estallan por todos lados hoy día. Inquieren la forma en que la tradición se filtra y toma para sí lo que le conviene. Toda esta historia, es, en definitiva, una pregunta por la forma en la que las geografías colonizadas filtran la herencia, se la apropian, toman lo que les conviene. La decolonización del pensamiento no se trata de otra cosa sino de cribar, de filtrar y de seleccionar.

30. Buck-Morss, S. *Hegel, op. cit.*, p. 103.

31. Véase Foucault, M. “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y Verdad*. Madrid, 1992.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

Carolina Bruna Castro

Licenciada y magister en filosofía por la Universidad de Chile y doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesora del Departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Sus áreas de investigación son la filosofía política moderna y del siglo xx.

Correo de contacto: cbruna@derecho.uchile.cl.

Javier A. Vazquez Prieto

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la misma universidad, en el área de Teoría Política moderna.

Correo de contacto: javiervazpri@hotmail.com.

Cecilia Abdo Ferez

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y PhD por la Facultad de Filosofía III de la Universidad Humboldt de Berlín. Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet); profesora adjunta interina de Teoría Política y Social II, en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y

titular concursada de Filosofía, en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad Nacional de Artes (UNA). Codirigió el Programa de Posgrado en Estudios Políticos (UBA-Facultad de Ciencias Sociales).

Correo de contacto: ceciliaabdo@conicet.gob.ar.

Christian Iber

Investigador y becario PNPD/CAPES del Programa de Posgraduación en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS) / Universidad Libre de Berlín.

Correo de contacto: iber_bergstedt@yahoo.de.

Agemir Bavaresco

PhD. en Filosofía por la Universidad de París I (Pantheon-Sorbonne) (1997). Profesor de Filosofía en la PUCRS.

Correo: abavaresco@puers.br.

Miguel Ángel Rossi

Profesor regular de Filosofía y profesor asociado a cargo de Teoría Política y Social I de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Codirector del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

Correo de contacto: mrossi@lorien-sistemas.com.

Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Profesor del Programa de Posgraduación en Filosofía de la Universidad Católica de Pernambuco. Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS).

Correo de contacto: danilo.costa@unicap.br.

Marly Carvalho Soares

Graduada en Filosofía por la Facultad de Filosofía de Fortaleza (1978); en Pedagogía por la Universidad Estadual de Ceará (1982) con especialización en Administración Escolar; en Teología por el Instituto de Ciencias Religiosas (1979); magister en Filosofía por la Universidad Federal de Minas Gerais (1987); doctorada en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1993) y posdoctorada en la Pontificia Universidad Católica (PUC) de São Paulo, con estadía en el Instituto Eric Weil, Universidad Charles de Gaulle, Lille 3, Francia (2013). Profesora titular de la Universidad Estadual de Ceará. Miembro efectiva de GT Hegel ANPOF.

Correo de contacto: marly.soares@uece.br.

Francisco de Assis Sobrinho

Graduado en Filosofía por la Universidad Estadual de Ceará (UECE). Especialista en Enseñanza de la Historia por la Facultad Farias Brito-(FFB). Profesor de Filosofía e Historia, vinculado a la Secretaría de Educación del Estado de Ceará-SEDUC. Maestrando del Programa de Pós-Graduação en Filosofía de la Universidad Estadual de Ceará-UECE, con investigación en la línea Ética y Filosofía Social y Política.

Correo de contacto: diassis.sobrinho@gmail.com.

Emilse Toninello

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria doctoral del Conicet con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Correo de contacto: emitoninello@gmail.com.

Luciano Nosetto

Licenciado en Ciencia Política y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como investigador independiente del Conicet con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y como profesor de Teoría política en la Carrera de Ciencia Política de la misma facultad.

Correo de contacto: lnosetto@gmail.com.

Armando Manchisi

Investigador posdoctoral en el Exzellenzcluster "Religion und Politik" de la Universidad de Münster y coordinador del grupo de investigación Hegelpd de la Universidad de Padua (www.hegelpd.it). Estudió Filosofía en las universidades de Florencia, Padua y Tubinga y se doctoró en cotutela en las universidades de Padua y Münster.

Correo de contacto: armando.manchisi@unipd.it

Ricardo Laleff Ilieff

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente de Teoría Política en la Carrera de Ciencia Política y en la Maestría de Teoría Política y Social (UBA). Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de la Plata y en la Universidad Nacional de Córdoba.

Correo de contacto: ric.lal.ilie@gmail.com.

Natalia E. Talavera Baby

Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México. Maestra en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires. Maestra y doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Correo de contacto: nataliatalavera@filos.unam.mx.

Armando Villegas Contreras

Profesor investigador de tiempo completo del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su línea de trabajo es el discurso político y estético contemporáneo.

Correo de contacto: armandovic@uaem.mx.

Otros títulos de **EUDEBA**

Hobbes, el hereje

Teología, política y materialismo

Cecilia Abdo Ferez, Diego Fernández
Peychaux y Gabriela Rodríguez Rial
(compiladores)

En defensa de Palamedes

Gorgias

Bobbio y Sartori

Comprender y cambiar la política

Gianfranco Pasquino

Esta obra se terminó de imprimir en
Arcángel Maggio – División Libros,
Lafayette 1695, Buenos Aires, Argentina
en el mes de junio de 2022.
Tirada 300 ejemplares.