

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Posgrado en Humanidades, Línea en Filosofía Moral y Política

Libertad y reconocimiento en la filosofía práctica de Hegel

Tesina que,
para obtener el grado de maestro en humanidades,
presenta el alumno

Carlos Arturo Sánchez Durán

Director:
Dr. Jorge Rendón Alarcón

México, marzo de 2011

Índice

Introducción	
La filosofía práctica de Hegel como filosofía social	1
Capítulo I	
De la lucha por la conservación a la lucha por el reconocimiento	7
1. La lucha por la conservación	7
2. Crítica al iusnaturalismo moderno	13
3. La lucha por el reconocimiento	18
Capítulo II	
La estructura del reconocimiento y su primer figura en la Fenomenología del espíritu	25
1. Autoconciencia	26
1.1. Solipsismo	27
1.2. Deseo	30
1.3. El acontecer de la otra autoconciencia	35
2. Autonomía y sujeción de la autoconciencia	41
2.1. La autoconciencia duplicada	42
2.2. La lucha a muerte de las autoconciencias	46
3. Señor y esclavo	55
3.1. El señor	56
3.2. El esclavo	62
Capítulo III	
El concepto de libertad en la Filosofía del derecho	69
1. Acotaciones al proceder de la filosofía política especulativa	71
1.1. La dinámica del concepto	73
1.2. Teoría y práctica	74
2. La voluntad libre como principio de la política	76
2.1. Voluntad inmediata	77
2.2. Voluntad reflexiva	83
2.3. Voluntad sustancial	85

Capítulo IV	
La libertad indeterminada	88
1. El bien	90
2. El saber del bien	91
3. La conciencia moral y la subjetividad del bien	95
4. Tránsito de la moralidad a la eticidad	100
Capítulo V	
Sociedad civil y Estado	102
1. Sociedad civil	102
1.1. El sistema de las necesidades	104
1.2. Administración de justicia	108
1.3. Policía y corporación	110
2. El estado	113
2.1. El poder del príncipe	115
2.2. El poder gubernativo	116
2.3. El poder legislativo	117
Bibliografía	119

Introducción

La filosofía práctica de Hegel como filosofía social

La figura de Hegel en la filosofía política moderna ha sido una figura controvertida. Las diversas interpretaciones y críticas a la filosofía del pensador alemán en general, pero en particular a su filosofía política y de la historia, han generado la idea de que este sistema filosófico no es claro, coherente y homogéneo. Los críticos liberales de su época, como Fries y Rudolf Haym, lo acusaban de ser un filósofo conservador que ponía en peligro los ideales democráticos, que postulaba la obediencia absoluta al Estado y hacía depender la historia de una extraña gracia divina.¹ En términos generales esta fue la misma crítica realizada por Karl Popper, para quien Hegel cancelaba la libertad individual y ponía en peligro a la sociedad abierta. Sin embargo, estas posturas sólo tienen una perspectiva superficial de la filosofía hegeliana. Hegel intentó construir su filosofía a partir de la idea de “libertad” y como desarrollo de ésta. El interés del pensador alemán fue siempre la realización del ser humano en sus diversas esferas: epistemológica, política, religiosa, artística, científica, histórica.² Se podría decir que la filosofía de Hegel es una filosofía humanista.

La cuestión ético-política de la filosofía hegeliana se enmarca en el contexto de la filosofía política de la Ilustración. La filosofía política moderna, al tratar de romper con la antigüedad, se planteó el problema de la organización colectiva. El principio de la modernidad es el del hombre como individuo que tiene la libertad de colocar sus propios fines y realizarlos como mejor le plazca. Este principio traía consigo el grave problema de la disolución política, esto es, que este principio dificultaba la organización colectiva. Si cada uno de los integrantes de la sociedad busca la realización de sus fines particulares en algún momento, en la consecución de dicho fin se encontrará frente a otro que impida dicha realización, lo que conducirá a un conflicto que disuelva la organización social. Se podría decir que el principio de la individualidad parece un arma de doble filo. Por una parte se consigue la libertad y la igualdad, pero por la otra la disolución de una organización colectiva es un problema latente. La primera respuesta a esta problemática, la propuesta por Thomas Hobbes, es generar un sistema jurídico e institucional que coaccione y delimite la libertad individual de tal modo que sea el Soberano quien dirija la actividad colectiva. Hegel se apropia de esta problemática de la

¹ *Cfr.*, Cassirer, 2004: 296.

² *Cfr.*, Dri, 2009: 13.

modernidad en diversos ámbitos que él nunca abandonó, como: la crítica a la religión, a la ética formal, a la represión política, al derecho natural, entre otros.

La época desgarrada en la que el joven Hegel se forma es una época en la que considera que se ha perdido la continuidad con el pasado. Las instituciones sociales, políticas y religiosas de la época eran instituciones que servían para ejercer el dominio sobre el ser humano. Que más que ser reflejo de la totalidad ética sólo servían como instrumentos para fines particulares. Este dominio aparentaba estar legitimado por la abstracción y la fantasía, manteniendo fragmentada a la totalidad ética, “una fantasía supersticiosa en el pueblo, una imaginación desarraigada e incapaz de totalidad humana en las clases superiores; un pueblo absorbido por tareas serviles, una selección de hombres que cultivan la abstracción y el espíritu. La nación dividida es la nación desarraigada”.³ Pero, por otra parte, también fue una época de acontecimientos revolucionarios en lo político, lo social, en la conciencia y el pensamiento.⁴ El joven Hegel es influido fuertemente por la Ilustración alemana, principalmente por el kantismo, y la cultura clásica. Se ocupa de los problemas histórico-religiosos y políticos, es decir, que se encarga de los problemas de la imposición de los dogmas judeo-cristianos y de la sobrevaloración de la propiedad privada de la burguesía. El joven Hegel no era sólo teólogo, que se encargaba de problemas religiosos, sino que veía detrás de esos problemas la cuestión política. Su pensamiento estaba influido por la cuestión de la transformación del orden político-social, del hombre como actor de la política, como ciudadano, y del hombre como actor del mercado, como burgués.

Su preocupación central y la mayor parte de sus lecturas aparecen orientadas hacia los temas históricos-religiosos y políticos. En este período el joven Hegel, como muchos de sus contemporáneos, ve en la antigua ciudad-estado, en la *polis* griega, el modelo esencial en el cual se han de inspirar los esfuerzos actuales hacia la transformación del orden social y político. Se preocupa ante todo en encontrar las causas de la transformación del ciudadano antiguo que se interesaba en la cosa pública como cosa propia, y participa activamente en la conducción política, en el hombre meramente privado, el burgués moderno, ‘que hace de su propiedad todo su mundo’. (De Zan, 2009: 27-28)

³ Ripalda, 1980: 48.

⁴ Cfr., Henrich, 1990: 38.

La influencia directa en esta etapa del joven Hegel es Kant, cuyas lecturas se localizan hacia el periodo de Tubinga, y Rousseau.⁵ La recuperación de la filosofía kantiana se hizo principalmente en su dimensión moral, más que en los planteamientos teóricos y gnoseológicos, y que se volverá a hacer patente en el pensamiento hegeliano de madurez. La filosofía práctica kantiana atrae al joven Hegel por la autonomía del sujeto, quien apela a su propia conciencia para colocarse a sí mismo las leyes de su acción. Este será el principio de la libertad y de la espontaneidad del obrar humano para el joven Hegel.

Hegel inicia su carrera intelectual como seguidor de la filosofía práctica de Kant. Lo que lo atrae de ella es el autonomismo del sujeto que no es regulado por normas externas, impuestas desde fuera de su propia conciencia (extrinsecismo, heteronomía), y la idea de una ética y de una religión racional [...] El significado esencial de este principio como fundamentación de una *legislación moral racional y universal*, que era central en Kant, pasará de nuevo a primer plano recién con el Hegel maduro. (De Zan, 2009: 28)

Hegel siempre mantendrá las concepciones kantianas como la autonomía del sujeto y la racionalidad y universalidad de los principios de la filosofía práctica. Sin embargo, se coloca en una dimensión distinta a la de Kant, mientras que este último filósofo centra su pensamiento práctico en la dimensión del sujeto moral individual, Hegel plantea el problema en una dimensión del sujeto colectivo, es decir, en la dimensión social. Hegel concibe los problemas sociales como problemas morales, y toma como problema práctico el de la transformación de la realidad social por el hombre. Lukács señala muy bien esta característica:

Pero en un punto decisivo Hegel va, ya en su primera juventud, más allá de Kant. Kant estudia los problemas morales desde el punto de vista del individuo; el hecho moral fundamental es para él la conciencia moral. Y no consigue una aparente objetividad idealista sino proyectando sobre un sujeto ficticio, aparentemente supraindividual, pero en realidad individual y mistificado –el llamado ‘yo inteligible’–, los rasgos comunes, la legalidad general de la ética que intenta descubrir. Los problemas sociales crecen ante Kant secundariamente, por la posterior sumación de los sujetos individuales que son los primeramente estudiados. En cambio, el subjetivismo del joven Hegel, orientado a la práctica, es desde el primer momento colectivo social. Para Hegel, el punto de partida y el objeto central de la investigación es siempre *la actividad, la práctica de la sociedad*. (Lukács, 1972: 39)

⁵ Cfr., Henrich, 1990: 39.

La apropiación de la filosofía kantiana es mediada por la idea rousseauiana de la “voluntad general”, pues lo que buscó el joven Hegel fue la autonomía de la voluntad, la autonomía moral, pero relacionada con la autonomía política. La construcción de un orden social y político no podía ser sólo la unidad de muchos hombres autónomos, que en principio se han caracterizado como sujetos singulares y quienes sólo necesitan una coacción externa para poder organizar sus fines colectivos. Para el filósofo alemán era necesaria una unidad ética, una unidad en la que esos sujetos ya están contenidos. En lugar de partir de las operaciones de sujetos aislados, Hegel parte de los lazos éticos que unen a esos individuos. Aquí nuestro autor está mostrando su otra gran influencia, el pensamiento clásico griego. La idea de libertad en Aristóteles puede aclarar esto, pues la libre acción de los ciudadanos, para el filósofo, debía estar orientada hacia un bien supremo, *la política*.⁶ Pues con esta actividad humana se podían determinar los fines colectivos de tal modo que cada ciudadano pudiera alcanzar la felicidad (*eudaimonía*), es decir, una vida plena. Por eso para el estagirita:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b, 5)

Si bien Hegel es influido por el kantismo moral y por los ideales de la antigua filosofía política griega, no se queda con ellos de manera pura. La intención de Hegel fue construir nuevos instrumentos categoriales que le ayudaran a dar cuenta de la integración de la libertad individual y de la libertad general a partir de una totalidad ética, en la dimensión de un mundo moderno. Para Hegel la vida pública no tiene vigencia como limitación de la libertad privada, sino que aquella depende de la libertad de los singulares. El sujeto moral ya no es el individuo solitario, éste sólo encontrará su plena realización en la organización social. Pero, además, en la totalidad ética se inscribe una esfera que no se encontraba en la organización de la *polis* griega, y que es propiamente una institución moderna: el mercado, en él los intereses de los individuos singulares y las actividades entre ellos son más conflictivas. La totalidad ética parece estar al borde de la disolución. A la luz de esta problemática, Hegel se propone replantear las

⁶ Cfr., Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094a-1094b y *Política*, I, 1, 1252a.

categorías de la filosofía política para dar cuenta del desarrollo de la libertad individual en un sistema de costumbres que encuentran su realización plena en el Estado civil moderno.

Hegel ya no se interesa por “la génesis de mecanismos de constitución de la comunidad en general”, en otras palabras, partir de una condición natural del hombre hacia el establecimiento de una vida social y política común; sino cómo a partir de formas germinales de la comunidad social se pueden alcanzar formas de interacción social más amplias.⁷ Para esta nueva perspectiva Hegel recupera la teleología aristotélica, en donde la sustancia originaria consigue su desarrollo paso a paso. Pero esta teoría es llevada del ámbito natural al social, en esta nueva dimensión el proceso teleológico social está marcado por lo negativo y conflictivo, y esto es lo fundamental, pues ello encierra el concepto de “reconocimiento”. Hegel intenta comprender la negación de las relaciones éticas de la sociedad como el proceso en el que se liberan de las unilateralidades y particularidades. Los sujetos, al buscar superar las relaciones éticas más básicas donde no encuentran reconocida su identidad particular, llegan a una *lucha por el reconocimiento*.

Aquí es en donde se perfila la temática de este trabajo de investigación. Sin duda el tema de la “libertad” es central en la filosofía de Hegel, es el concepto que guía a la metafísica, a la ética, a la filosofía de la religión, a la filosofía política y a la filosofía de la historia. Pero dicho concepto está acompañado del de “reconocimiento”. El concepto de “reconocimiento” se vuelve tan importante como el de “libertad” en la filosofía de Hegel. Si bien, en el periodo de Jena este concepto está ligado a concretas instituciones sociales, su formulación más abstracta se localiza en la *Fenomenología* y pretende ir más allá del conflicto social que conduce a la universalidad del derecho, es decir, que busca llegar a la universalidad en general, de tal modo que se expande hacia el campo teórico, epistémico, al de la intersubjetividad, a del lenguaje, y de la historia. En otras palabras, la elaboración del concepto de “reconocimiento”, en la *Fenomenología*, en relación a la autoconciencia, lo disemina por todo el sistema filosófico hegeliano. El ser humano adquiere su libertad plena en cuanto ésta es reconocida por otro ser humano. El proceso del reconocimiento de la libertad no es inmediato y sencillo, en su momento la vida misma se pone en peligro en la búsqueda de este reconocimiento. A partir de la lucha por el reconocimiento se confirma la libertad y la igualdad de los individuos en la dimensión del espíritu, que es la dimensión de las instituciones sociales, expresión de la voluntad libre en el derecho.

⁷ Honneth, 1997: 25.

El objetivo de esta investigación es recuperar el concepto de “libertad” en la filosofía práctica de Hegel, pero en relación a la movilidad que le brinda la idea de “reconocimiento”. La tesis fundamental es que el individuo libre sólo adquiere una realidad efectiva cuando otros individuos, iguales al primero, lo reconocen como libre, y a su vez ese primer individuo reconoce a los otros como libres e iguales. Este reconocimiento sólo se lleva a cabo en la dimensión social, o sea, en la totalidad de relaciones éticas que encuentran su máximo desarrollo en el Estado de derecho. En otras palabras, la libertad se realiza efectivamente en un sistema institucional en donde el reconocimiento entre los individuos es pleno.

El tema ha sido delimitado específicamente en torno a la filosofía práctica hegeliana, es decir, a la ética y a la política. Si bien esta cuestión atraviesa toda la obra intelectual de Hegel, desde los primeros escritos teológicos del periodo de Berna hasta la época de las lecciones de la filosofía del derecho, de la filosofía de la historia y la filosofía de la religión en Berlín, cada momento tiene su propia formulación. Esta investigación la he centrado en tres momentos de la obra hegeliana, ya de por sí complejos. Primero retomé la etapa de Jena, principalmente el texto de la *Filosofía real*, por considerarlo como el momento en el que Hegel genera esas nuevas categorías para el estudio de la filosofía social. En segundo lugar me he enfocado en la *Fenomenología del espíritu*, por considerar que en esta obra la idea de reconocimiento es expuesta en su máxima complejidad. Por último, me centré en la idea de la voluntad libre y su realización en las instituciones modernas expuestas en la *Filosofía del derecho*, con la finalidad de mostrar que la libertad y el reconocimiento son el motor de dichas instituciones.

Capítulo I

De la lucha por la conservación a la lucha por el reconocimiento

La filosofía política moderna ha tenido una de sus grandes expresiones en el contractualismo. Hegel es uno de los grandes críticos de esta corriente filosófica, tanto en su vertiente empírica como reflexiva. El primero por que es meramente inductivo y generalizante, pero al fin de cuentas se queda en la contingencia de los hechos, en el mero cambio. Mientras que en el ámbito reflexivo, ya que deja fuera todos los contenidos, pierde la realidad de tal modo que se queda en un pensamiento tautológico. Lo único que se logra en ambas vertientes es la separación entre moralidad y legalidad, mientras que las relaciones entre los ciudadanos sólo son mecánicas. En el siguiente capítulo me encargo de reconstruir la estructura del iusnaturalismo en la filosofía política de Hobbes, que tiene como idea organizativa la “lucha por la conservación”. Posteriormente desarrollo la crítica hegeliana a la filosofía política del contractualismo moderno, que principalmente se enfoca en dos figuras: 1. Hobbes, por el lado empirista; y 2. Kant y Fichte, por el lado reflexivo. Por último intento mostrar cómo Hegel abandona el principio de la “lucha por la conservación” y propone una “lucha por el reconocimiento”, como principio explicativo de las relaciones sociales. Me centro en los escritos de la época de Jena, principalmente *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural* y la *Filosofía real*, pues considero que aquí se localiza la primer formulación estructurada de la idea de “reconocimiento”.

1. La lucha por la conservación

La transformación del mundo feudal al moderno estuvo marcada por nuevos modos de comercio, la autonomización de los principados y de las principales zonas comerciales, los nuevos procesos del mercado y de la política colocan en una fuerte crisis los valores tradicionales, los cuales ya no podían brindar el sentido ni el orden normativo a las acciones virtuosas. Estas modificaciones sociales, políticas y económicas fueron las que posibilitaron la transformación de la doctrina política clásica en la filosofía social moderna.⁸ La característica fundamental de la filosofía política de la modernidad es que la vida social se determina a partir de una lucha por la autoconservación. El conflicto de intereses es la dinámica básica en la que

⁸ Cfr., Honneth, 1997: 16

los individuos, como los pueblos, se encuentran en la modernidad. Esta dinámica, como paradigma de interpretación de la sociedad moderna es construida por Thomas Hobbes. El filósofo inglés, al buscar superar el conflicto del estado de naturaleza, por medio del contrato, logra fundamentar la idea de que el derecho promulgado por el Soberano es el que se tiene que seguir para superar la miserable condición del estado de guerra. Se podría decir que la teoría que desarrolla Hobbes sirve para interpretar los conflictos con los que se abre la modernidad.

Hobbes da a este proceso la forma de una hipótesis científica, pues parte de la experiencia histórico-política propia de la construcción de la moderna sociedad, el Estado y el mercado; pero la complementa con el modelo metódico de las ciencias naturales, cuyos fundadores son Bacon, Galileo y Descartes, con el claro objetivo de darle una base científica a toda política futura. Así, las observaciones cotidianas que parecían un poco inconexas, toman la forma de enunciados científicos abstractos sobre la naturaleza del hombre, con la intención de poder reproducir ésta como una estructura mecánica, “Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*”. A partir de esto se construye una teoría que busca asemejarse al método geométrico,⁹ pero con la intención de aplicarlo al ámbito social. La demostración científica divide su objeto a estudiar en sus componentes más básicos, analiza las propiedades y comportamientos de cada parte, y después reconstruye el objeto complejo, adquiriendo así el conocimiento de cada parte y su función con respecto a las demás, en otras palabras, se puede tener una explicación causal de los fenómenos de la cosa en cuestión.¹⁰

El modelo teórico que propone Hobbes es una abstracción que ya no da cuenta de la argumentación histórica. El modelo *estado de naturaleza – contrato – sociedad civil* no tiene un referente en la historia de las sociedades, pero busca dar razones del proceso para la construcción de un orden civil pacífico, garantizado por una máquina de paz llamada *Leviatán*: “Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial”.¹¹ La intención de Hobbes es constituir una “ciencia política” con la que se pueda analizar las condiciones para mantener la paz civil.

⁹ Este método también es llamado analítico o resolutivo – compositivo.

¹⁰ *Cfr.*, Serrano, 2001: 56-57.

¹¹ Hobbes, 2009: 13.

En Hobbes se continúa el intelectualismo de la tradición filosófico-moral como fe práctica en la ciencia y optimismo en el método. Hobbes comprende su Filosofía Política como una ciencia causal de la paz y la enzalza como empresa teórica-benéfica que mantiene la comparación de utilidad con todas las invenciones modernas. (Kersting, 2001: 89)

La filosofía política-científica hobbesiana descompone a una comunidad organizada políticamente en sus elementos más simples, el hombre natural desprovisto de todo orden social. Aunque un “hombre natural” no ha existido históricamente sus rasgos tienen que encontrarse en la realidad, lo que buca Hobbes es una descripción de la naturaleza humana. Para el filósofo inglés el hombre es sólo un autómatas que se caracteriza por su capacidad de buscar su bienestar, no sólo inmediato sino también futuro. El hombre, como en cualquier cuerpo físico, es un mecanismo de acción y reacción que se manifiesta en el juego de las sensaciones y las pasiones, las primeras son el producto del movimiento de los objetos externos sobre el cuerpo, mientras que las otras son las respuestas del cuerpo a las sensaciones. Los deseos o apetitos son la respuesta a las sensaciones placenteras, y las aversiones respuestas a las sensaciones displacenteras; sin embargo, el placer más fuerte es el deseo de mantener la vida. Esto se hace más complejo por el desarrollo del lenguaje y el de la razón. El lenguaje está formado por las marcas que el hombre utiliza para denominar la diversidad de los objetos de la experiencia, como también de las sensaciones y pasiones que surgen de esa relación, mientras que la razón posibilita el cálculo de los nombres y la reflexión de las relaciones que existen entre los objetos de la experiencia. Así, las pasiones y las sensaciones quedan subordinadas al lenguaje y la razón, pero además ayudan a trascender la situación inmediata, ampliando espacial y temporalmente la experiencia. Este comportamiento se agudiza por la desconfianza surgida cuando el hombre encuentra a un semejante, que tiene los mismos objetivos que él, la *sobrevivencia*. Cada hombre busca la realización de su propia felicidad, cada uno tiene su proyecto de acción, su ideal de vida buena, y cada uno es extraño a los demás y, por tanto, cada uno tiene un incesante afán de poder –gracias a la racionalidad–, con la finalidad de proteger su vida del dominio de otro, no sólo de manera inmediata sino también asegurarse hacia el futuro. Pues para Hobbes:

La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Sólo difieren

unos de otros en los modos. Estas diferencias provienen, en parte, de la diversidad que tienen lugar en hombres diversos, y, en parte, de las diferencias de conocimiento y opinión que cada uno tiene en lo que respecta a las causas que producen el efecto deseado. [...] De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Esto no siempre es porque el hombre espere conseguir cada vez una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o porque no se contente con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más. (Hobbes, 2009: 93-94)

El hipotético estado de naturaleza,¹² como lo presenta Hobbes, es una situación general de los hombres que resultaría si se eliminase, en un experimento mental, todo organismo político de dirección, es decir, que representa la necesidad de la constitución de un orden civil y una legalidad común. Todos los hombres son iguales en el estado de naturaleza, aunque se puedan encontrar unos más fuertes física o mentalmente, no se puede apreciar una diferencia como para justificar el beneficio de un individuo que no pueda reclamar otro. Pero además los hombres son iguales en la búsqueda de realizar sus fines, principalmente “su propia conservación”, pues para lograrlos se empeñaron en destruirse y someterse mutuamente, “Y tratará, así, de desposeerlo, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y, a su vez, el usurpador se verá después expuesto a la amenaza de otros”.¹³

La desconfianza y la naturaleza del hombre, que está guiada por el acrecentamiento preventivo de poder frente a los demás hombres, hace que las relaciones entre ellos sólo tengan el carácter de una guerra de todos contra todos.

El modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio. Esto no es más que procurar la autoconservación, y está generalmente permitido. (Hobbes, 2009: 114)

¹² El argumento fundamental del contractualismo es el “estado de naturaleza”. El estado de naturaleza es el espacio ficticio donde se encuentra el hombre natural, es una construcción metódica que representa un mundo pre-social sin instituciones, sin orden moral y jurídico-estatal. (Cfr., Kersting, 2001: 93)

¹³ Hobbes, 2009: 114.

El hombre se convierte en enemigo de cada hombre, la única seguridad es la que le puede procurar su fuerza y su habilidad para conseguirla. Esta es una situación de guerra que sólo produce entre los hombres temor y desconfianza mutuos, creándose una situación miserable en donde no existe la posibilidad del desarrollo social y económico, y la vida se torna violenta y miserable; “Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”.¹⁴

El estado de guerra, y lo que trae consigo, se convierte en el fundamento de la teoría soberana del Estado. Este estado de guerra entre los hombres hace tolerable la subordinación de todos los sujetos a un poder soberano absoluto, que es resultado racional de un cálculo instrumental de los intereses de cada uno. El hombre tiene la capacidad de usar su poder como le plazca para la preservación de su vida, puede hacer cualquier cosa que, de acuerdo a su razón, la conciba como la más apta para alcanzar dicho fin. El hombre puede hacer cualquier cosa para preservar su vida, siempre y cuando no tenga ningún impedimento externo, es decir, que es libre para asegurar su vida. Pero dependerá de la ley natural, que es un precepto descubierto por la razón,¹⁵ que al hombre se le prohíba aquello que destruya su vida o elimine los medios para conservarla. La ley fundamental de naturaleza,¹⁶ el primer precepto de la razón es: “*cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra*”.¹⁷ Hobbes nos ofrece un amplio listado de diecinueve leyes de naturaleza, pero para que todos los hombres puedan comprenderlas sin demasiado esfuerzo se resumen en una sola: “*No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti*”.¹⁸ La medida de bueno y malo depende, para Hobbes, de los apetitos y aversiones, es decir, de lo agradable y lo desagradable, y de lo cual

¹⁴ Hobbes, 2009: 115.

¹⁵ Es importante señalar que Hobbes está pensando en la razón como un proceso de sumar y restar los signos con los que se significan los pensamientos, es decir, es una razón que sólo calcula. Se podría decir que es una racionalidad de carácter instrumental, que sólo se orienta en una relación medios-fines. “Porque la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que un *calcular*, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos” (Hobbes, 2009: 46)

¹⁶ Para Hobbes estos dictados de la razón se refieren a aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, es decir, que son máximas instrumentales que sólo sirven para la conservación del individuo.

¹⁷ Hobbes, 2009: 120.

¹⁸ Hobbes, 2009: 142.

surjen las disputas, y hasta la guerra misma: “mientras el hombre está en su condición natural, que es un estado de guerra, su apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo”.¹⁹ Lo que enseña la filosofía moral, como *ciencia de la virtud*, es la verdad de las leyes naturales y lo que es bueno y malo en relación con la especie humana. Los hombres han acordado, a partir de la experiencia de la guerra, que lo bueno es la paz y que se deben buscar todos los medios para alcanzarla.

Y por eso todos los hombres han venido a acordar esto: que la paz es lo bueno, y que también son buenos los medios o caminos que conduzcan a ella, que son, como he mostrado antes, la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la misericordia, y el resto de las leyes de naturaleza, esto es, las virtudes morales. Y los vicios contrarios son lo malo. Ahora bien, la ciencia de la virtud y el vicio es filosofía moral y, por tanto, la verdadera doctrina sobre las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral. (Hobbes, 2009: 143)

Cada hombre es empujado por su propia conveniencia, la preservación de su vida, a buscar la paz. Si bien tiene las leyes de naturaleza para intentar alcanzar este fin, por sí solas no son suficientes, pues las pasiones naturales son más grandes que ellas, por tanto, es necesario un poder lo suficientemente fuerte y legítimo que obligue a observarlas, en otras palabras, que garantice la seguridad de todos los hombres, pues “cuando no hay temor a la espada, [las leyes de naturaleza] son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad”. El Estado es el poder instituido para garantizar la seguridad del hombre y la paz social. La única manera para erigir este poder común es que cada hombre confiera todo su poder y fuerza individual a un hombre o grupo de hombres. La legitimación de tal poder absoluto se encuentra en el contrato que pone fin a la ininterrumpida guerra de todos contra todos, que es librada por los sujetos por su autoconservación individual.

Esto es algo más que una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo a otro: *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad a todas sus acciones*. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera ese gran

¹⁹ Hobbes, 2009: 143.

LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quién debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad. (Hobbes, 2009: 156-157)

Dicho contrato no tiene una realidad histórica, es decir, que ninguna sociedad se ha formado por un contrato. Pero esta figura contribuye a destacar el hecho de que el hombre acepta en su práctica cotidiana los beneficios que le ofrece un orden civil. La tarea del poder político, que ha sido constituido por dicho contrato, consiste en definir las leyes que hacen posible el orden social. Sin embargo, Hobbes sacrifica la cualidad liberal de su contrato social a la forma autoritaria, el soberano absoluto, de su realización política. Pero, por otra parte, con estas premisas la lucha por la autoconservación se convierte en el principio del análisis teórico de Hobbes, y es visto como el más alto fin de la praxis política, esto está contenido en la definición de Estado:

Pues es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado, como llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. Y es en él en quien radica la esencia del Estado, al que podríamos definir así: *una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entra la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le plazca, para lograr la paz y la seguridad de todos.* (Hobbes, 2009: 157)

2. Crítica al iusnaturalismo moderno

Hegel busca darle un giro a este modelo de lucha social con la lucha por el reconocimiento, en donde el acontecer práctico del conflicto entre los hombres puede ser referido a motivos morales, más que a motivos de autoconservación. El filósofo alemán ve en la lucha una lesión a las relaciones sociales de reconocimiento, y encuentra ahí el punto central del proceso de formación ética del espíritu humano. El "conflicto", como lucha entre los hombres, es adoptado por Hegel para desarrollar su proyecto crítico. Pero el desarrollo de una nueva ciencia filosófica de la sociedad implicaba la superación de los errores atomísticos a la que estaba encadenada toda la tradición del moderno derecho natural. Hegel ve dos vertientes del iusnaturalismo moderno: la empirista y la reflexiva; pero que comparten, independientemente de sus diferencias, un punto central: *el considerar al ser singular como lo primero y lo más alto.*

Para el empirismo todo principio de derecho natural se separa de las relaciones orgánicas, es sustraído de su contexto social e histórico particular, se dividen en diferentes

cualidades y se entresaca alguna determinación que se concibe como la esencia de toda la relación, pues para Hegel: “[...] a partir de una determineidad semejante, que se hace pasar por lo esencial de la ley, se define y se contamina toda la relación orgánica”.²⁰ En esta dinámica se convierte una determineidad en la fundamental, de tal modo que todas las demás sólo se pueden agrupar en relación con ella, que constituye una unidad que es mera suma, sin ningún criterio para distinguir lo necesario de lo contingente. “Por de pronto, dada aquella separación, adolece, pues, en general, el empirismo de todo criterio acerca de por dónde discurre la frontera entre lo accidental y lo necesario, de lo que debería permanecer y de lo que debería suprimirse, tanto en el estado de naturaleza como en la abstracción de lo humano”.²¹ El empirismo sólo se queda en el análisis de la particularidad y no llega al todo. Pero este mismo proceder abarca hasta el derecho positivo, la forma del Estado civil, al ser determinado por la unilateralidad, por algo no universal, algo particular: el soberano absoluto.

En el caso de Hobbes estos principios son presentados como lo absoluto, son consideradas como ideas de indiscutible validez universal, y se persiguen las consecuencias de sus determinaciones, hasta que se presenta otro principio empírico que contradiga al primero, pero que tiene el mismo derecho a ser pensado y analizado como principio, y que obligue a abandonar el principio anterior. Se pueden tomar como muestras las diferentes perspectivas del estado de naturaleza: como un estado en el que el hombre es visto como un animal peligroso (Hobbes), que tiene los principios racionales-morales para la socialización (Locke), o es un ser independiente con razón y lenguaje, que por culpa de estos mismo cae en desgracia (Rousseau).²² Por tanto, la perspectiva empirista sólo otorga una unidad formal, una aparente unidad, ya que no logra reflejar la auténtica realidad. Parte de ciertas determinaciones ficticias de la naturaleza humana, para de ahí construir una organización racional de la sociedad sobre esta base con ayuda de otros principios complementarios. Para Hegel:

Aquel ideal conforme al cual se hace desaparecer lo que se toma, de forma tan imprecisa, por arbitrario e incidental, y se pone la cantidad más estricta necesaria de multiplicidades, equivale, para la empiria, tanto en lo físico como en lo ético, al *caos*: el cual se representa en lo segundo, tan pronto bajo la imagen del ser, a través de la fantasía, como *estado de naturaleza*, o tan pronto bajo la forma de la posibilidad y de la abstracción en tanto que un recuento, por medio de [una]

²⁰ Hegel, *DN*: 11.

²¹ Hegel, *DN*: 17.

²² *Cfr.*, Hegel, *DN*: 19

psicología empírica, de las aptitudes que se han encontrado en el hombre, como *naturaleza* o *destino de lo humano*. (Hegel, *DN*: 16)

Los hombres, en el iusnaturalismo empírico, son vistos como unidades separadas, unas respecto de otras, es un ser independiente de los lazos sociales, que posee una libertad natural y un conjunto de intereses particulares. Estos hombres tienen una noción restringida de racionalidad, sólo pueden realizar un fin por medios técnicos, pero el problema es cómo pasar a una racionalidad práctico-moral, con la cual se pueden establecer el sentido y los fines de las acciones. Si se parte de esta premisa del iusnaturalismo empírico, la legalidad aparece como entidad externa que se impone a su voluntad de manera coactiva. El derecho se concibe como un conjunto de mandatos que emite una autoridad ajena, y que adquiere su vigencia por medio de la imposición. Para Hegel: “la unidad misma no puede representar nada más que las polifacéticas implicaciones de lo múltiple simple y separado, que pone como originario”;²³ es sólo una unión superficial, vacía y sin forma de la multiplicidad de los hombres atomizados, que se coloca por encima de la multiplicidad, pero que no la atraviesa; pues, según Hegel: “[tratar sólo] de un multiplicidad de lo dividido o de relaciones y, en la medida en que la unidad se pone como todo, se puede poner el nombre vacío de una armonía externa y sin forma, bajo el nombre de sociedad y de Estado”.²⁴ Estas premisas atomísticas se vienen abajo, porque el comportamiento del hombre que se admite como “natural” sólo se conciben como resultado de las acciones de individuos singulares a los que se les debe de añadir, después y desde fuera, las formas de la constitución de un orden civil. Las doctrinas que parten del estado de naturaleza pierden de vista que el hombre no puede llegar a serlo si no es a partir de una vida humana, es decir, a partir de una existencia histórico-social. La humanidad sólo adquiere sentido a partir de la cultura, como elevación del individuo hacia lo universal, en la Historia y el Estado, es decir, a partir del desarrollo de la vida ética o eticidad, que es la diferencia cualitativa respecto a la vida biológica de todas las demás especies.

Por otra parte se encuentran las tradiciones del derecho natural que Hegel designa como “reflexivo”. Esta corriente no parte de las determinaciones de la naturaleza humana, sino de un concepto trascendental de la razón práctica, en la que existen las premisas atomísticas. Presenta a las acciones morales pensadas como resultado de operaciones racionales, pero que se separan de toda determinación empírica de la naturaleza humana. En contraste a la vertiente

²³ Hegel, *DN*: 19

²⁴ *Ibidem*.

empírica Hegel nos dice: “Esta oposición real constituye en un sentido, el ser multiforme o la finitud, y, frente a este, [se pone] la infinitud, en cuanto negación de la multiplicidad, pero positiva como unidad pura; de manera que el concepto absoluto que se constituye de esa manera, da a lugar en esta unidad, a la que se ha llamado razón pura”.²⁵

La idea del hombre está representada como acumulación de disposiciones referidas al “yo”, es decir, que el hombre debe aprender a someterse en sí mismo, antes de poder llevarlas a una posición comunitaria. El formalismo tiene la capacidad de determinar un criterio para distinguir entre lo contingente y lo necesario, este criterio se encuentra en la unidad de la razón, es decir, que puede excluir cualquier principio que no cumpla con su aprioridad; pues para Hegel: “[...] afirma sus principios formales como lo *a priori* y absoluto; también excluye como [algo] no-absoluto e incidental”.²⁶ Sin embargo, al formalismo se le dificulta la transición del principio formal a la realidad empírica, es decir, el tránsito de lo formal a lo empírico y de lo empírico a lo formal, que pone como problema central en tránsito en el dualismo leyes naturales-leyes positivas, que según el filósofo alemán:

La expresión empírica y popular que tanto ha encomiado esta representación, según la cual la naturaleza ética se capta meramente por el lado de su identidad relativa, consiste en que lo real, [mentado] bajo el nombre de sensibilidad, inclinaciones, facultad apetitiva, etc. (momento de la multiplicidad de la relación), no se sincroniza (momento de la oposición de la unidad y la multiplicidad) con la razón (momento de la unidad pura de la relación), y en que la razón consiste en este querer de la propia espontaneidad y autonomía absolutas y en poner límites y dominar aquella sensibilidad (momento de la determinabilidad de esta relación en la cual la unidad o la negación de la multiplicidad constituye lo primero). (Hegel, *DN*: 32)

Ambas vertientes con sus principios desenvocan en el atomismo, que presupone como base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros. A partir de esta situación ya no se puede desarrollar orgánicamente la de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como “algo otro extraño”. Por tanto, en la modernidad, en la perspectiva del derecho natural, para Hegel una comunidad de hombres sólo se puede pensar a partir del modelo abstracto de la unidad de muchos, como conexión de los sujetos individuales aislados, pero a la que le hace falta el modelo de la unidad ética. Por tanto, el problema para Hegel ahora es desarrollar teóricamente la situación de la totalidad ética; en

²⁵ Hegel, *DN*: 28.

²⁶ Hegel, *DN*: 14

donde la sociedad reconocida sólo se puede concebir de manera consecuente en tanto que comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres.

El modelo básico, político institucional, para el desarrollo de esta teoría lo encuentra en la *polis* antigua. Hegel reconoce que los ciudadanos de la comunidad podían reconocer una expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad. Pero para lograr esta unidad viva se necesita de la relación entre la libertad general y la del individuo; es decir, que la vida pública no hubiera podido ser resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de la libertad privada, sino en el desarrollo de la libertad de todos los singulares. Como medio social en que debe realizarse la integración de la libertad individual y de la general, Hegel elige el concepto de “costumbres”, para exponer que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino sólo las actitudes intersubjetivas “realmente practicadas” pueden dar una base sólida para la realización de esa libertad ampliada; por ello, *el sistema de la legislación pública sólo ha de expresar las costumbres que existen de hecho*. Por último Hegel incube, en la organización institucional de la eticidad absoluta, una esfera negativa que es constitutiva del todo ético, que son las actividades e intereses de los individuos singulares mediados por el mercado, y que formará a la sociedad civil.

Pero si la filosofía social de la modernidad es insuficiente para la exposición de esta forma elevada de comunidad social, ya que lo impiden las premisas atomísticas, significa que para la constitución de una teoría filosófico-política debe desarrollarse un nuevo y diferente sistema de conceptos fundamentales. ¿De qué instrumentos depende Hegel para realizar una construcción filosófica de una organización social, que en el reconocimiento de la libertad individual de todos los ciudadanos, se logre una conexión ética? Primero reemplaza los conceptos fundamentales atomísticos por categorías que se moldean a partir de la conexión social de los sujetos; en lugar de arrancar de las operaciones de sujetos aislados, debe hacerlo de los lazos éticos o eticidad, en cuyos cauces y siempre en común se mueven los sujetos. En segundo lugar explicar la transición de la situación de la “eticidad natural” a la forma de una organización social como totalidad ética. Este espacio ya no lo ocupan las doctrinas del derecho natural ni las constricciones de un contrato social originario ni los diferentes supuestos acerca de los efectivos civilizadores de la razón práctica. Lo que busca explicar es la reconstrucción y ampliación de las formas básicas de la comunidad social en formas de interacción social más globales. El filósofo alemán se sirve de la ontología aristotélica, de la que toma la idea de que el proceso a determinar debe tener una forma teleológica, por el que una sustancia originaria consigue su desarrollo. Pero subraya al mismo tiempo el carácter negativo y conflictivo de ese proceso, que elabora gracias al concepto de reconocimiento. Hegel investiga el proceso en que

la naturaleza moral consigue su verdadero derecho; intenta comprenderlo como un proceso de repetidas negaciones por el que las relaciones éticas sociales se pueden librar de las unilateralidades y las particularidades que subsisten en cada momento. “Como él mismo dice, es ‘la existencia de la diferencia’ lo que saca la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegración del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y de lo particular”.²⁷ Así, la historia del espíritu humano se realiza en un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales.

3. La lucha por el reconocimiento

El joven Hegel tenía el reto de construir una ciencia filosófica de la sociedad que superara los errores del atomismo del derecho natural moderno. El iusnaturalismo moderno depende del principio del egoísmo naturalista como principio de la individualidad, que sólo puede ser superado por la racionalidad instrumental expresada en la ley natural. Las teorías iusnaturalista se venían abajo porque los comportamientos del hombre, supuestamente naturales, eran resultado de individuos singulares a los que es necesario añadir, desde fuera, las formas de constitución de la comunidad. La sociedad humana sólo es pensada como un modelo abstracto de una unidad de muchos hombres, en otras palabras, sólo es una conexión de sujetos aislados sin una unidad ética. La unidad social sólo se podía mantener a partir de la coacción externa de la ley positiva. “Para Hegel la consecuencia es que en el derecho natural de la modernidad una ‘comunidad de los hombres’ sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de la ‘unidad de muchos’, es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética”.²⁸ Ahora Hegel tiene la necesidad de desarrollar teóricamente la idea de una colectividad cuyos integrantes sean libres, pero cuya cohesión no sólo los mantenga unos junto a otros por medio de una coacción externa, sino que los integrantes de la sociedad se encuentren en un sistema de interacción, de intersubjetividad que sólo se da en la totalidad ética.

Para la formación del nuevo sistema de categorías el joven Hegel recupera la teoría aristotélica de la *polis* griega, en donde el ciudadano es libre sólo en la *polis*, para criticar la sobrevaloración del individualismo de los pensadores modernos. Pero lo específico de la nueva teoría es que contiene en una unidad viva la libertad general y la libertad del individuo, es decir,

²⁷ Honneth, 1997: 26.

²⁸ Honneth, 1997: 22.

que el espacio público es vigente en cuanto se puede desarrollar ahí la libertad de todos los singulares. La recuperación de la filosofía política clásica se complementa con el principio del reconocimiento, pues las relaciones éticas no están dadas de manera inmediata y definitiva, pues se desarrollan en la medida en que el individuo busca ser reconocido en ellas. “De este modo [Hegel] trata de recuperar las concepciones clásicas normativa del derecho, no sobre la base de la ley natural o el liberalismo individualista moderno, sino sobre la base del reconocimiento intersubjetivo”.²⁹

La dinámica del reconocimiento es tratada por Hegel a partir de la teleología aristotélica. Para Aristóteles la naturaleza está en un continuo movimiento, en continuo desarrollo, que está orientado hacia un fin (*telos*). Esta finalidad está en potencia en la sustancia, pero se tiene que alcanzar poco a poco de a cuerdo a su desarrollo propio. Esta teoría es llevada por Hegel del plano del desarrollo natural al social, pero él introduce al proceso teleológico de la sociedad el carácter de lo negativo, la negatividad, y el conflicto. El ser humano se encuentra en relaciones éticas básica, pero en ellas se presenta un momento de negatividad al ser unilaterales, es decir, cuando los individuos no encuentran en ellas el reconocimiento de su identidad particular. Esta situación es de tensión entre los integrantes de la comunidad, que se expresa por medio de un conflicto, por una lucha por el reconocimiento que propiciará formas de interacción social más amplias.³⁰ Así la teoría hegeliana ya no está enfocada en el proceso por medio del cual se pasa de la condición natural del hombre hacia el estado civil. Los individuos ya no son vistos como átomos independientes que necesitan de una fuerza externa que guíe su acción conjunta.

El ámbito en donde se da el desarrollo de la relaciones éticas, o sociales, es el del Espíritu. La importancia del concepto de Espíritu radica en que el se da la autodiferenciación, es decir, que puede ser lo otro de sí mismo y desde ahí volver a sí mismo para superar su inmediatez, “el Espíritu se media consigo mismo, sólo es a base de superar lo que él es *inmediatamente*, distanciándose de ello”.³¹ Esta es la forma del movimiento de un proceso desde el cual Hegel explica la construcción de la realidad. Este es un movimiento doble, primero de alienación y, después, de vuelta a sí. En la constante repetición de esta doble movimiento el Espíritu se va realizando poco a poco, de tal modo que en el punto final el

²⁹ “In this way he seek to retrieve the clasical normative conceptions of right, not on the basis of natural law or modern individualistic liberalism, but on the basis of intersubjective recognition” (Williams, 1997: 95).

³⁰ Honneth, 1997: 25.

³¹ Hegel, *FR*, 187.

Espíritu se diferencie por completo y logre el saber absoluto de sí mismo. En la *Filosofía real*, la sección dedicada a la filosofía del Espíritu, Hegel se encarga de revisar el proceso de formación del Espíritu, pero en el momento en que éste, por medio de su reflexión, ha retornado de su alienación en la naturaleza.

El proceso del desarrollo del Espíritu primero se da en una dimensión subjetiva. La intención es mostrar las experiencias que realiza el sujeto antes de poder concebirse como una persona dotada de derechos, lo cual es necesario para poder participar en la vida institucional de una sociedad. En primer lugar se aborda el lado cognitivo del proceso de formación, cuyo momento central es el de la representación lingüística de las cosas, la conciencia coloca al mundo nombres. Lo que aprende la conciencia en este primer momento es a verse como la potencia negativa, es decir, que desde sí misma se produce el orden de la realidad, y en ella se engendra a sí mismo como objeto, “El yo es la fuerza de este orden libre, aún por sentar como necesario”.³² La limitante de este momento es que el sujeto sólo produce el mundo categorialmente y no de manera práctica, es decir, que el mundo se queda sin contenido. Es necesario que el individuo no sólo se conciba desde su aspecto cognitivo, sino que también se conciba como un sujeto de producciones prácticas. Aquí es en donde entre el segundo momento, el de la realización de la voluntad individual. El individuo deviene voluntad en cuanto abandona el horizonte de las experiencias teóricas, es decir, en cuanto busca la realización de sus propias intenciones, “Lo volente *quiere*, es decir quiere sentarse, convertirse como tal reflexión en el objeto”.³³

La forma en la que se lleva a cabo la voluntad humana en el mundo, es decir, en la que las intenciones se desenvuelven, es distinta a la forma en que el animal satisface sus deseos. El animal ante el sentimiento de carencia consume el mundo directamente, pero el ser humano primero tiene la capacidad de interrumpir sus satisfacciones inmediatas, y las puede conducir hacia el futuro. La contención del consumo genera la disciplina, que desemboca en el trabajo, que junto a un ahorro de fuerza y las experiencias generalizadas de elaboración de objetos, genera la herramienta. En el proceso de producción de objetos, el trabajo, la conciencia se da cuenta de que esos productos se han originado en su propia actividad. Pero además, se experimenta como un ser capaz de actuar por autodisciplina, es decir, la conciencia es su propio producto, “Trabajo es la propia conversión inmanente en cosa”.³⁴ La limitación de este

³² Hegel, *FR*, 193.

³³ Hegel, *FR*, 202.

³⁴ Hegel, *FR*, 205.

momento es que la conciencia sólo se ve como una cosa activa, como un ser que sólo actúa de acuerdo a su adaptación a la causalidad general. Para que la conciencia llegue a ser persona jurídica es necesario que entre en relaciones intersubjetivas, es decir, que logre ir más allá de una relación entre cosas y se localice en una relación entre seres humanos.

Hegel amplía la dimensión práctica de la conciencia en la primer forma del reconocimiento recíproco, la familia. Este momento está constituido por dos conciencias que se ven iguales, cada una de ellas tiene el impulso de saberse a sí misma, que sólo logrará en el saberse en el otro. “El impulso está fuera de sí, en el otro, que es simple sí mismo, y sabe que éste es extremo *autónomo*; asimismo el saber sabe que su esencia está en el otro”.³⁵ Esta primer forma es representada en la sexualidad, pues en ella los dos sujetos se reconocen en su pareja, es decir, que el reconocimiento es recíproco por que desean el deseo del otro. Este tipo de relación de saberse a sí en el otro sólo puede llegar a ser una relación de verdadero amor en la medida en que puede devenir en un conocimiento intersubjetivo que compartan ambas partes. Esta es la experiencia del sujeto en donde experimenta al otro que se sabe a sí mismo en el otro y, por tanto, adquiere la confianza de que el otro es para él, “Cada uno es igual al otro precisamente en aquello en que se le opone: o el otro –aquello a través de lo cual el otro es para él– es él mismo. Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. *Amor*”.³⁶ Pues sólo en la experiencia del ser amado el sujeto se experimenta como un sujeto necesitado-anhelante.³⁷ Así la relación recíproca de conocerse en el otro es la primer manifestación del reconocimiento.

Para Hegel el amor ya es un presentimiento de la eticidad, “Es el elemento de la civilidad; no ella misma sino aún sólo su presentimiento”.³⁸ El amor se convierte en un elemento importante porque tiene la función de sensibilizar, a partir de la experiencia del ser amado, al sujeto para la participación en la vida pública de la comunidad. La experiencia del amor es la primer experiencia en donde el hombre ve la posibilidad de la unificación de dos sujeto que parecen contrapuestos.

Esta tesis es plausible si es entendida como una aserción acerca de las condiciones emocionales de un desarrollo pleno del yo; sólo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica

³⁵ Hegel, *FR*, 209.

³⁶ Hegel, *FR*, 209.

³⁷ *Cfr.*, Honneth, 1997: 52.

³⁸ Hegel, *FR*, 210.

naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política. (Honneth, 1997: 53-54)

Pero en el reconocimiento amoroso contiene dos formas más en las que el individuo se experimenta como subjetividad viva. La primera es la institución del matrimonio. En este tipo de relación también se encuentra el saber intersubjetivamente compartido, pero con una configuración reflexiva: la posesión familiar. El amor matrimonial consolida su existencia por medio de la posesión, al igual que lo hace el trabajo por medio de la herramienta. “Es posesión familiar como movimiento, ganancia. Sólo aquí se da el interés por ganar, y por la posesión permanente y la posibilidad general de existencia [...] Como en el caso de la herramienta, se trata de la posibilidad general de consumo y también de la realidad general del mismo; es una posesión inmediatamente espiritual”.³⁹ Sin embargo, la posesión familiar comparte la misma limitación que la herramienta, pues se muestra como un objeto muerto al que le hace falta el contenido fundamental. El amor como tal se encuentra en los extremos de la relación intersubjetiva, no en la mediación como tal, “Pero el amor aún no es inmanente a este objeto, sino que está en los extremos”.⁴⁰ Aquí es en donde se presenta la otra forma del amor, el hijo, por medio del cual puede exteriorizarse. Los dos integrantes de la pareja se objetivan en su hijo, en él se da el conocer que conoce, pues es la representación recíproca en donde se muestra la su inclinación del otro, “En él intuyen el amor, su unidad *consciente* como consciente *de sí*”.

A partir del reconocimiento que se ha dado en el amor se ha construido el ámbito para el desarrollo de la identidad, en donde el individuo confirma su natural querencia y le brinda la confianza en sí para entrar en interacción con otros. Sin embargo, ninguna de las formas del amor brinda al espíritu subjetivo la experiencia de constituirse como persona jurídica. La familia sólo es un espacio limitado, en él el sujeto no tiene un acercamiento a las funciones de una sociedad en donde los derechos son intersubjetivamente acordados. En la relación de amor que existe entre los miembros de la familia no se hace presente el conflicto que empuje a sus integrantes a buscar normas generales de reglamentación social. Sin la conciencia de tales normas el sujeto no se ve a sí mismo como “una persona dotada de derechos

³⁹ Hegel, *FR*, 212.

⁴⁰ *Ibidem*.

intersubjetivamente reconocidos”.⁴¹ Ante esta carencia Hegel ve la necesidad de ampliar el ámbito de desarrollo del carácter práctico de los individuos, ése llegará a la construcción de la lucha por el reconocimiento.

Hegel evita el principio del estado de naturaleza y de la guerra de todos contra todos al mantenerse en el ámbito de relaciones éticas. Esto se logra al adjudicar a la totalidad familiar una característica que la conduce hacia la vida social común: “el trabajo común y el ganarse la vida”.⁴² Con esta característica se logra el apoderamiento de la tierra como un pedazo de suelo delimitado, que excluye a otros de su aprovechamiento común, “la ha sellado con el trabajo o ha dado al signo su como algo existente, un excluyente significado negativo. El otro, por consiguiente, se encuentra excluido de lo que él es, el ser ha dejado de ser general”.⁴³ La multiplicidad de familias entran en una relación de concurrencia, que en la tradición del iusnaturalismo moderno es llamada: *estado de naturaleza*.

Hegel retoma el concepto de “estado de naturaleza” para fijar el sentido de una situación social inicial. No pretende, al igual que Hobbes, que los individuo pasen de un estado de naturaleza a un estado civil por medio de un contrato social, esto es completamente abstracto. El problema es: si los individuos concurren en un estado de naturaleza ¿cómo hacen esos individuos para llegar a la idea de derechos y deberes intersubjetivos?. Las dos tradiciones del derecho natural dan la determinación del derecho desde fuera, ya sea por la astucia de la racionalidad instrumental o por un postulado moral. Así presenta Hegel su crítica:

*¿Qué es derecho y deber para el individuo en estado de naturaleza? Se da por supuesto el concepto de este individuo, y a partir de él tiene que ser desarrollado éste. Luego añado la definición de *derecho* y muestro basándome en ella que ese individuo es una persona, sujeto de derecho. (Hegel, *FR*, 215)*

Para Hegel el contrato, como relaciones de derecho, no surge de una necesidad teórica, sino de un proceso práctico. El individuo nunca se presenta aislado, sino que siempre se presenta en relación con otro, pero es una relación que se presenta en tensión. El primero excluye al otro y éste último excluye al primero en la propiedad, es decir, cuando uno de ellos se apodera de un pedazo de suelo lo hace a perpetuidad. Le coloca su propio sello a partir del

⁴¹ Honneth, 1997: 55.

⁴² Hegel, *FR*, 213.

⁴³ Hegel, *FR*, 214.

trabajo, excluyendo a otro de esa posesión. “Esta relación es lo que corrientemente se llama el *estado de naturaleza*”.⁴⁴ La salida del estado de naturaleza sólo puede ser posible por medio del reconocimiento. El estado de naturaleza es un estado de inmediatez, en el que el individuo sólo tiene la posesión de un objeto del mundo y se encuentra en el pleno aislamiento. El derecho sólo se puede generar en referencia a otro como limitación de la libertad, dicha referencia es al que reconoce, y no como una idea exterior. Reconocer y ser reconocido abre la dimensión jurídica de derecho y deberes. Es en las relaciones precontractuales de reconocimiento recíproco que se halla la condición moral como delimitación recíproca de la esfera de la libertad, es decir, que antes de cualquier conflicto deben haberse reconocido recíprocamente.

El derecho es la referencia a otro de la persona en su conducta, el elemento general de su ser libre, o la determinación, limitación de su libertad vacía. No es cosa de que yo me invente esta referencia o limitación, para luego aducirla, sólo el objeto mismo genera derecho, es decir, la referencia *que reconoce*. En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el *sí mismo* alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata [...] el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce [...] En el acto de reconocer el hombre mismo es el movimiento y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza, es reconocer; lo natural sólo es, no es *espiritual*. (Hegel, *FR*, 215)

⁴⁴ Hegel, *FR*, 175.

Capítulo II

La estructura del reconocimiento y su primer figura en la *Fenomenología del Espíritu*

Lo que me interesa exponer de la *Fenomenología del espíritu* es el capítulo IV. En este capítulo Hegel nos ofrece el proceso en que la autoconciencia, quién en la búsqueda por encontrarse descubre que el mundo es un reflejo de sí misma, pero esto no es suficiente, además, busca otra conciencia para reflejarse a sí misma y poder llegar a su plenitud. El camino que se tiene que recorrer es arduo y complejo. Se podría decir que es aquí en donde Hegel expone su idea del reconocimiento de manera más sistemática. A diferencia de los escritos de la época de Jena, principalmente la *Filosofía real*, en donde el filósofo alemán se encontraba en una discusión con el contractualismo moderno, en la *Fenomenología* nos ofrece la estructura básica del reconocimiento, aquí se muestra la formación del sujeto como tal y su búsqueda por ser reconocido. En este capítulo reconstruiré el proceso que sigue la autoconciencia desde su confrontación con la naturaleza, su ruptura con ésta y el enfrentamiento con otra autoconciencia hasta su primera configuración en la dialéctica del amo y el esclavo.

La filosofía práctica hegeliana también nos propone una transformación en la relación entre el ser humano y la naturaleza, pero ésta a diferencia de la postura kantiana no es tan radical. Para Hegel esto depende del proceso de la formación cultural. Si bien en un principio la conciencia se ve reflejada en el mundo por medio de su deseo y su satisfacción, pronto se da cuenta de que esto no es suficiente necesita de otro igual a ella, es decir, de otra autoconciencia. Es aquí en donde se encuentra el paso del mundo natural al mundo espiritual, es decir, de la relación de la autoconciencia con los objetos y la naturaleza hacia el mundo intersubjetivo, podría decirse, el mundo social. Este mundo está marcado por el conflicto, la lucha por el reconocimiento, que empujará a la autoconciencia a saber administrar su naturaleza, su vida natural. Pero además a buscar un ámbito en donde su libertad y autonomía sean reconocidas. El proceso, para Hegel, no es pacífico al contrario es un desarrollo movido por la violencia, y que en un primer momento terminará en una relación de desigual y domino de una autoconciencia sobre otra.

El objetivo es llegar a la dialéctica del amo y del esclavo, que bien se podría considerar el primer momento del reconocimiento. Esta dialéctica es la primera experiencia de intersubjetividad, y, por tanto, la más pobre. La intersubjetividad en esta circunstancia se construye sobre la base de la desigualdad de domino de un hombre sobre otro. El perfecto reconocimiento es el desarrollo pleno del espíritu que debe garantizar la perfecta igualdad de

las autoconciencias, es decir, garantizar la perfecta libertad de cada uno de los miembros que constituye y lo constituyen. Para Ramón Valls Plana:

El señor domina sobre el siervo y el siervo acaba dominando sobre el señor. Por eso, este primer caso de intersubjetividad no puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria. Debe quedar garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual. (Valls Plana, 1994: 81)

1. Autoconciencia

El gran tema que trata Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* es del camino que recorre el conciencia, por diversas experiencias, para reencontrarse consigo misma. Los primeros capítulos de esta obra presentan una conciencia que tiene para sí un mundo que sólo es objeto de su conocimiento empírico. Es la conciencia natural que en su experiencia vivida descubre las ciencias y desarrolla la filosofía del entendimiento. El mundo aparece como un objeto que es en sí, la sustancia, independiente de la conciencia, lo en sí. El mundo como una totalidad de lo que aparece a la conciencia, pero que no es conciencia, todavía es en sí, es la sustancia. Este mundo que aparece a la conciencia tiene una pluralidad de objetos: la naturaleza, la sociedad, el Estado, la religión, Dios, entre otros, que son en sí, es decir, que son independientes de la conciencia e independientes unos de otros. La conciencia, al contrario, no es en sí nada, no es ningún en sí como los otros; su ser consiste en tener presente al mundo, no es sólo en sí sino que puede ser para sí. Conciencia y mundo aparecen como realidades separadas, ajenas una de la otra.

Lo que encontramos en el capítulo IV de la *Fenomenología* no es inmediatamente la dialéctica del amo y del esclavo, sino etapas en donde la conciencia primero se ve separada del mundo, después descubre que el mundo es un reflejo de sí misma, hasta llegar a la tautología del “yo = yo”. Este primer momento es importante porque su resultado será que la conciencia alcance la idea del “yo”, es decir, que se verá a sí misma como un “yo”. Hegel entra en una discusión con la modernidad que inicia con Descartes y que tiene su formulación más acabada con Kant y Fichte. Las filosofías de la reflexión son retomadas por nuestro autor no sólo con la pretensión de criticarlas, pues ve en ellas el progreso que ha alcanzado la filosofía, pero a su vez también busca introducirlas en un sistema más complejo que pueda dar una respuesta al problema del solipsismo, saberse un “yo” pero no estar seguro de los otros que están frente a

él. La propuesta hegeliana a este problema influyó de manera muy importante en su filosofía en general, pero particularmente en su política, ética y filosofía social.

1.1. Solipsismo

La conciencia natural atribuía la verdad al objeto, que se desligaba del saber. En el primer momento la conciencia considera que la verdad se encuentra en el objeto exterior a ella, en aquello que es distinto a ella misma. El saber de la conciencia debe adaptarse al objeto para ser verdadero. El problema con el que se enfrenta la conciencia es que el objeto se pierde en el momento en que ella pretende adecuar su saber objetivo al objeto verdadero. La conciencia se da cuenta de que el saber no se ajusta plenamente al objeto. Busca adecuarse para realizar su propio ideal, pero al cambiar el saber también la norma de verdad variaba, por lo cual en lugar de llegar a la perfecta correspondencia entre saber subjetivo y verdad se veía empujada hacia la siguiente figura de la conciencia. Para Hegel:

[...] el objeto, tal como el objeto era inmediatamente en sí mismo, esto es: lo que estaba ahí para la certeza sensible, o la cosa concreta de la percepción, o la fuerza del entendimiento, el objeto [en estas tres formas], digo, tal como ese objeto era inmediatamente en-sí, acaba revelándose más bien como no siendo en verdad o de verdad, sino que ese en-sí resulta ser la forma o modo como ese objeto era sólo para otro; y así, el concepto de ese objeto se suprime y supera en la experiencia, ya la certeza acababa perdiéndose en la verdad (Hegel, *FE*, 275)

La conciencia ya no tiene un objeto ajeno que deba aprehender en el saber, sino que ahora es ella misma el objeto de su saber. Sin embargo, esto no quiere decir que se quede en una identidad total. Se abre de nuevo una distinción que reside en la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la conciencia. El objeto que es ella misma se opone a sí misma. Para Hegel: “[...] la conciencia distingue, es decir, introduce una distinción, pero es un ser-otro que para la conciencia no es a la vez nada distinto”.⁴⁵ En esta nueva distinción se encuentra una parte subjetiva de la conciencia que es llamada concepto. Mientras que por la otra parte se encuentra el objeto, que es el contenido que se opone a sí misma como algo independiente. El concepto es el en-sí, él es lo verdadero y esencial al cual se debe de adaptar el saber, y el objeto a ese saber, en cuanto él es una objetivación consciente del concepto o verdad. Aun así

⁴⁵ Hegel, *FE*, 275-276.

los dos extremos de la conciencia se siguen diferenciando. El camino al que para la conciencia se está llegando es la identidad última de subjetividad y objetividad. Con este paso a la identidad entramos a la correspondencia entre certeza y verdad, entre subjetividad y objetividad, a la adecuación del intelecto a la cosa, al reino de la verdad. Hegel nos dice: “De modo, pues, que con la autoconciencia hemos entrado en el reino nativo o autóctono de la verdad”.⁴⁶ El filósofo alemán está actualizando definición clásica de verdad, *Adeuatio intellectus ad rei*. La cosa y el intelecto se adecuan en la verdad, este es el conocimiento de sí mismo en donde se da una adecuación plena entre saber y objeto. El objeto tiene una distinción en cuanto el yo se objetiva, pero no es un objeto extraño, ajeno a sí. Por tanto, la autoconciencia es el hogar de la verdad.

Si llamamos *concepto* al movimiento el saber, y llamamos *objeto* al saber como unidad quiescente o quieta, o como yo, entonces vemos que no sólo para nosotros sino que también para el saber mismo el objeto se corresponde aquí con el concepto. – O visto por otro lado, si llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí*, y *objeto* aquello que ese objeto es como *objeto*, es decir, a aquello que ese objeto es *para otro*, entonces resulta que aquí el ser-en-sí y el ser-para-otro son lo mismo, son la misma cosa; pues el *en-sí* es la conciencia, y ella es asimismo aquello *para lo que* es otro o hay un otro, para lo que es o hay el *en-sí*; y es para la conciencia para quién el en sí del objeto y el ser el objeto para un otro es lo mismo; *yo* es el contenido de la relación y el relacionar mismo; *yo* es el mismo respecto a un otro, pero agarra a la vez a ese otro, que para él, es decir, para el yo, no es sino él mismo. (Hegel, *FE*, 276)

El nuevo momento en el que se encuentra la conciencia es el momento en el que la certeza y la verdad coinciden en la autoconciencia. Pues en este momento la conciencia se encontrará en un ser-otro, la conciencia introduce una distinción, pero ese ser-otro para la conciencia no es nada extraño sino ella misma. Lo que se encontraba fijo, es decir, el mundo externo, desaparece cuando la autoconciencia lo asimila a sí misma, lo que parecía fijo tiende a desaparecer. El objeto que se había presentado como algo firme ante la conciencia como lo verdadero aparentemente desaparece. La conciencia se muestra a sí misma dos veces, y la diferencia con el objeto queda disuelta. Se alcanza la postura más solipsista de la conciencia en donde el “yo” sólo se ve a sí mismo como el eje del mundo. La conciencia ha dejado de ver un objeto exterior a ella y ha volteado hacia sí misma. Este es el momento en el que la conciencia se ha convertido en objeto de sí misma. Ella misma se divide en sujeto y en objeto, pero este

⁴⁶ Hegel, *FE*, 276.

objeto ya no es un objeto exterior, es ella misma, es el saber de sí que se expresa por medio de la identidad del “yo = yo” . La reflexión ha salido del mundo sensible y del mundo percibido. El “yo” se convierte en objeto para la conciencia, ella es sujeto y objeto al mismo tiempo. Para Hegel:

La autoconciencia, en cuanto autoconciencia, es movimiento; pero como no hace sino distinguirse a sí misma en cuanto sí misma de sí misma, resulta que esa diferencia le queda inmediatamente suprimida y superada en cuanto ser-otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología de “yo soy yo”, que se diría quieta y sin movimiento. (Hegel, *FE*, 277)

Pero con esta nueva postura surge un nuevo inconveniente a la conciencia. Si el mundo desaparece y queda la autoconciencia sola, es decir, si la diferencia es disuelta por completo, entonces llegamos a la posición solipsista en la que la conciencia pierde cualquier contenido y movimiento. La cuestión es que el mundo no puede desaparecer por completo, pues la autoconciencia tiene que retornar desde el ser otro, es decir, desde ese objeto. Si este objeto desaparece por completo también lo hará la conciencia. La diferencia debe de existir, pues sin ella no hay autoconciencia. El ser otro se mantiene como momento diferenciado. Y es en la unidad de la diferencia en donde la autoconciencia encontrará su unidad propia.

[...] si para la autoconciencia la diferencia no tuviese también la figura o forma del ser (primer momento) no es o no sería autoconciencia; por tanto, para la autoconciencia está ahí el ser-otro en cuanto ser, o en cuanto momento distinto [de ella]; pero la autoconciencia es también para la autoconciencia la unidad de sí misma con esa diferencia (segundo momento), y ello en cuanto segundo momento distinto o diferente (Hegel, *FE*, 277)

El primer momento muestra a la autoconciencia como conciencia que se refleja en el mundo sensible; pero a su vez se da el segundo momento, es decir, la unidad de la conciencia consigo misma. El mundo sensible es darse un mundo para ella misma. En otras palabras podríamos decir que sin conciencia del mundo no hay conciencia. “Si la autoconciencia se emborracha con el descubrimiento de sí misma y desvalora absolutamente la alteridad recibe el castigo de su soberbia, se pierde a sí misma”.⁴⁷ La conciencia se encuentra en la encrucijada de la pura y simple afirmación de sí misma y la afirmación objetiva del mundo.

⁴⁷ Valls Plana, 1994: 88.

1.2. Deseo

El momento en el que la autoconciencia se encuentra encerrada en sí misma, fuera de ella el mundo sigue presentándose como objeto. La diferencia radica en que ahora el mundo está en función de la unidad de la conciencia consigo misma. Esto abre la posibilidad de que el mundo sea subordinado a la conciencia. “La autoconciencia es conciencia en el mundo, está mediada por el mundo, el cual es un mundo humano”.⁴⁸ Pues aunque él siga teniendo subsistencia pierde su independencia. La manifestación del mundo es dada por la conciencia, en otros términos, el mundo es un fenómeno para la conciencia, que es diferente a ella pero no totalmente independiente. Ahora la verdad del mundo se aloja en la autoconciencia. Se ha llegado al momento en que hay una correspondencia entre el saber y el objeto, que es mediado por la idea del “yo”, en donde se da el reconocimiento de sí mismo.

Esta contraposición entre su fenómeno y su verdad [es decir, entre el fenómeno de la autoconciencia y la verdad de la autoconciencia] sólo tiene por esencia la verdad, a saber: la unidad de la autoconciencia consigo misma; esa unidad tiene que ser lo esencial; lo cual quiere decir: la autoconciencia es deseo (Hegel, *FE*, 278)

El mundo ha dejado de ser una subsistencia perfectamente independiente, ahora es alteridad ligada a la conciencia humana. Si bien el mundo no ha sido eliminado para la autoconciencia, ahora es referido y subordinado a ella. Es un mundo que está al servicio del hombre, un mundo dominado por y para el hombre. “La apetencia no es más que la realización del valor secundario otorgado a las cosas. Éstas son del hombre y para el hombre, están al servicio de su propia realización autoconsciente. El hombre las somete y domina”.⁴⁹ La contraposición entre el mundo, como objeto de la certeza sensible, y la conciencia queda suprimida por la autoconciencia. Para Hegel:

La conciencia, tiene, pues, a partir de ahora, en cuanto autoconciencia, un doble objeto, el primero y lo inmediato es el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene sellado para ella con el sello o carácter de lo negativo, y un segundo objeto, a saber: a ella

⁴⁸ Dri, 2006: 149.

⁴⁹ Valls Plana, 1994: 90.

misma: el cual objeto es su verdadero ser o entidad que, por de pronto, sólo empieza estando ahí en contraposición con el primero. La autoconciencia se presenta o se expone o se exhibe, pues, en ello como el movimiento en que tal contraposición queda suprimida y superada [en ello consiste el deseo], y en el que a la autoconciencia le resulta la igualdad de sí misma consigo misma (FE, 278)

Hegel nos muestra el doble objeto que tiene la autoconciencia:

- a) El objeto inmediato de la certeza sensible, pero al cual ella le ha colocado el carácter de lo negativo. La autoconciencia nunca deja de ser conciencia, es un momento que ha superado pero que a su vez mantiene, y por lo cual el objeto de la certeza sensible no ha desaparecido por completo. La diferencia es que el objeto ya no tiene su significado en sí mismo, es decir, que la verdad ya no se encuentra en el objeto. Ahora su verdad radica en ser fenómeno o manifestación de la autoconciencia, es decir que la verdad se encuentra en la autoconciencia, y por lo mismo el objeto tiene el carácter de lo negativo.
- b) El otro objeto es ella misma, se presenta como la verdadera esencia y sólo está presente como contraposición al primer objeto. La conciencia es a su vez autoconciencia y la autoconciencia es al mismo tiempo conciencia. Pero la verdadera esencia es la autoconciencia. Para que la conciencia se pueda igualar plenamente la contraposición debe pasar por la contradicción.

Pero es importante señalar que el “yo” que ahora es autoconciencia, no es una cosa como las otras cosas del mundo, no es una cosa que se encuentra entre las demás cosas del mundo, sometida a las fuerzas naturales. La autoconciencia está en movimiento, es la actividad que se realiza en el mundo con la finalidad de enriquecerse a sí misma. Como bien lo señala Rubén Dri, la autoconciencia:

Es una acción, una decisión, un actuar, un ponerse, un hacerse yo, un devenir autoconciencia. El sentido profundo del deseo en la mismidad de la autoconciencia, que no es el puro yo soy yo, sino el yo enriquecido por el mundo, la alteridad que debe ser superada. El deseo es el impulso del yo a superar la alteridad, a enriquecer con ella y ser cada vez más yo, más universal concreto (Dri, 2006: 151)

Junto con la transformación de la autoconciencia también hay una transformación del objeto. El objeto en el que se refleja la conciencia es un objeto que va colocar su resistencia y esto mismo

determinará su propia esencia. La autoconciencia hasta este momento se sabe para sí y sabe que el mundo es para ella, pero sólo de una manera simple. Es necesario que se enriquezca esta relación, con la finalidad de que la autoconciencia se pueda determinar aún más. Por tanto, por el lado del objeto, que es lo negativo para la autoconciencia, éste también retorna a sí, pero que a diferencia de la conciencia es una yuxtaposición de elementos, pero para el objeto el reflejarse en sí y como objeto del deseo se convierte en *vida*. Pues lo que la autoconciencia desea es algo vivo. El nuevo mundo que se refleja a partir de la autoconciencia ya no es el mundo de los objetos muertos, como lo era para la conciencia. El objeto ahora es un organismo vivo, que a diferencia de ser un mero objeto, tiene la capacidad de volver a sí.

[...] mediante esta reflexión en sí, el objeto se ha convertido en vida. Por eso, lo que la autoconciencia distingue de sí misma en cuanto algo que está ahí distinto de ella, tiene también en él (en cuanto queda puesto como siendo o estando ahí, o en ese su quedar puesto como estando o siendo ahí) no simplemente la manera [de ser] de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflectivo en sí, y, por tanto, el objeto del deseo inmediato es algo vivo, un viviente (Hegel, *FE*, 278)

La vida es reflexión y movimiento, pero que no logra la perfección que alcanza la autoconciencia como unidad que es para sí. Lo que tiene la autoconciencia por el momento frente de sí es sólo naturaleza. Ésta es una realización en sí del concepto con una reflexión imperfecta. El mundo como naturaleza ofrecerá una resistencia superior a la que espera la conciencia. “La autoconciencia, que es *simpliciter* para sí misma, y que sella inmediatamente su objeto con el carácter de lo negativo, o lo que es lo mismo: la autoconciencia, que por de pronto es deseo, tendrá pues, más bien que empezar haciendo experiencia de la autonomía de ese objeto”.⁵⁰

La vida está determinada por las características de la conciencia sensible que Hegel había desarrollado en el capítulo III; pues la vida tiene las siguientes características: es *esencia*, por que es infinitud en la que se suprimen y superan todas las diferencias, es el eje en el que las diferencias de lo inorgánico se incorporan, “es ese puro movimiento con que gira el eje mismo, esto es: el estar en sí quieto ese movimiento o infinitud en cuanto infinitud absolutamente inquieta”.⁵¹ Tiene *autonomía* en cuanto ese movimiento depende de sí mismo, en donde las diferencias son negadas, suprimidas y superadas. Las diferencias tienen

⁵⁰ Hegel, *FE*, 279.

⁵¹ *Ibidem*.

consistencia, la cual es el mismo movimiento, la misma autonomía que posibilita la abstracción de la universalidad. Pero a su vez estos miembros constituyen la sustancia simple del puro movimiento en sí mismo, pero que se disuelven en el viviente. “Y la diferencia de estos miembros los unos contra los otros y los otros contra los unos, en cuanto tal diferencia, no consiste en otra determinidad que en la determinidad de momentos de la infinitud o del puro movimiento”.⁵² Al igual que el organismo constituye el centro, como reflexionado sobre sí mismo, que da vida a sus miembros y puede incorporar lo orgánico a sí mismo, también la autoconciencia es un centro, algo reflexionado sobre sí mismo, que da vida a la realidad y puede incorpora en sí todo el universo.⁵³

La vida es la naturaleza universal, en donde la unidad se dispersa y regresa a sí. Es *natura naturans* y *natura naturata*. Éste es un movimiento doble que consiste en: a) la sustancia simple de la vida que se desdobra en figuras, en individuos, y, al mismo tiempo, disuelve las diferencias, es vida universal; es la sustancia simple que se desdobra en individuos, cada uno de los cuales es una figura total, una totalidad. Estos individuos se reproducen y mueren, regresando a la vida universal. Y b) la perspectiva de los individuos, la disolución del desdoblamiento. Lo universal, la vida, necesita de los individuos para particularizarse. “El elemento fluido, es decir, la vida, lo vital, no es nada si no son los individuos. La vida se da en los individuos. La vida sólo existe particularizándose”.⁵⁴ Éste es el doble proceso de la vida, en ángulos distintos, es el proceso visto desde los individuos, de lo universal a los individuo y de éstos a lo universal. El universal es el que se desarrolla en los individuos y disuelve su desarrollo de tal modo que siempre se mantiene en movimiento.

En cuanto se ha partido de la inmediata unidad primera, y a través de los momentos que representan la producción de formas por un lado y el proceso por otro, se ha retornado a la unidad de ambos momentos y, con ello, otra vez a aquella primera sustancia simple, resulta, empero, que es unidad reflectida es una unidad distinta de la primera. Respecto a aquella unidad inmediata, o lo que es lo mismo: respecto a aquella unidad expresada como ser, o expresada como siendo, esta segunda unidad es la unidad universal que contiene en ella todos esos momentos en cuanto suprimidos o superados. Esta segunda unidad es el simple género, el cual, en el movimiento de la virtud misma, no existe para sí mismo como tal cosa simple; sino que en

⁵² Hegel, *FE*, 280.

⁵³ *Cfr.*, Dri, 2006, 153.

⁵⁴ Dri, 2006: 155.

ese resultado la vida remite a algo otro que lo que ella misma es, a saber: a la conciencia para la que la vida es como dicha unidad, o para la que la vida es como género (Hegel, *FE*, 282-283)

Hegel se refiere a dos unidades que son la unidad inmediata, la vida como organismo viviente, y la unidad reflejada que es la autoconciencia. El primer momento, el de la unidad inmediata que es la vida, es superado por la unidad reflejada, que es la autoconciencia. Pues la vida biológica es el universal inmediato, por lo cual se expresa por un ser. Mientras que la autoconciencia tiene la plenitud de la universalidad, ya ha superado todos los momentos que constituyen a la vida. La primera unidad, que es inmediata, la vida biológica se convierte, se supera en autoconciencia, unidad reflejada. La vida es género para la autoconciencia. La vida como génesis no logra autorrealizarse, sólo logra ser plenamente sí misma en su ser-otro. Para poder desenvolverse necesita remitirse a la autoconciencia. Con la autoconciencia la vida llega a afirmarse plenamente como género. Rubén Dri expone muy bien esta relación:

Género viene de *gígnomai* –engendrar–. De allí génesis, origen. Como universalidad, totalidad, la vida es género, origen, fuente, que se desarrolla en la diversas figuras, las cuales remiten a otro, a la conciencia. El animal remite al hombre. En su volver a la fuente –la reflexión– la vida muestra su impotencia. Exige una realización que es incapaz de llevar a cabo. De ahí su remisión a la conciencia, la cual, a su vez, remitirá a la autoconciencia (Dri, 2006: 156)

El proceso de enriquecimiento de la autoconciencia desde su momento como esencia simple, en donde su objeto es el “yo”, el momento más abstracto, tiene que atravesar el ser natural. El despliegue dialéctico de la autoconciencia tiene dentro de sí la relación entre lo biológico y el ser humano, es decir, entre el ser natural y la conciencia. El ser natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, tiene que ser empujado por otro. Se está abandonando el terreno de la vida biológica y se plantea el lugar de la vida humana. Cualquier otro ser vivo mantiene una alteridad respecto a su concepto universal. Está sometido a la especie y al proceso de nacer, engendrar, envejecer y morir. El ser humano es una realización superior del concepto de vida, pues en él la universalidad existe ella misma para sí. Hegel relaciona el ser puro de la autoconciencia con el ser genérico de la vida para continuar con el desenvolvimiento de la primera.

Pero esta otra vida [la de la autoconciencia], para la que es el género como tal (esta por encima de cualquier diferencia específica) y que para sí misma es género, es decir, la autoconciencia, sólo se es ella por de pronto como tal ser simple, y por de pronto se tiene a sí misma como objeto

como puro yo; en su experiencia, que es lo que ahora vamos a pasar a considerar, ese objeto abstracto, se le irá enriqueciendo, e irá cobrando el desenvolvimiento y el despliegue que hemos visto en la vida (Hegel, *FE*, 283)

La autoconciencia es universal para sí, es para sí misma su concepto. Esto se hace presente desde el momento de la certeza sensible. Con el yo puro, es decir, el “yo soy yo”, el universal abstracto, niega toda particularización. “El yo simple es este género, o el universal simple para el que las diferencias no son diferencia alguna”.⁵⁵ El yo puro constituye la esencia negativa de los momentos independientes, particulares autónomos. Para Hegel: “[...] sólo lo es en cuanto es el ser o esencia negativa de los momentos autónomos”.⁵⁶ Para que la autoconciencia pueda estar cierta de sí misma debe superar al otro, y sólo lo puede hacerlo enfrentándose a él, suprimiéndolo, es decir, negando a la vida autónoma. Por tanto, la autoconciencia es deseo, carencia, impulso, “vacío a ser llenado”. Según nuestro autor: “la autoconciencia sólo está puede estar segura de sí mediante la supresión o superación de ese otro que se le presenta como vida autónoma; la autoconciencia es deseo”.⁵⁷ Pues la autoconciencia en consumir a lo otro, en la negación absoluta de lo otro afirma su propia certeza, alcanza la verdadera certeza. El deseo pertenece al proceso de la mismidad del yo, es lo que posibilita la afirmación del “yo”. Por tanto, para Hegel es importante explorar el deseo en sus diversos momentos para avanzar en el proceso del conocimiento de la autoconciencia de sí misma, en otras palabras, en el conocimiento del “yo”.

1.3. El acontecer de la otra autoconciencia

El “yo” choca con la independencia que está frete a él, ya no se encuentra con la superioridad que creía tener en el primer momento. La autoconciencia sólo se puede afirmar negando el mundo. Ahora el deseo sólo se puede satisfacer en cuanto el objeto que consume tenga realidad. Y esta negación sólo es posible por medio del deseo, como el impulso a negar efectivamente lo otro, de ejercer un poder sobre él y consumirlo. “Lo otro, el vegetal –lechuga, tomate, manzana, uva–; el animal –la carne–; el hombre o la mujer –puro sexo–, es aniquilado

⁵⁵ Hegel, *FE*, 283.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

por el deseo”.⁵⁸ Con la nulidad de lo otro la autoconciencia cree haber alcanzado la verdadera certeza de sí misma. Pero en realidad es un error que la autoconciencia debe de superar. Pues el deseo nunca será satisfecho. En cuanto el objeto es negado y el deseo es satisfecho, el deseo se vuelve a producir y se presenta otro objeto para ser negado. “Poco importa la particularidad de los objetos y de los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la conciencia que el objeto es necesario para que la autoconciencia pueda negarlo”.⁵⁹ Esta es la experiencia de la independencia el objeto viviente.

Pero es precisamente en esta satisfacción donde la autoconciencia hace experiencia de la autonomía de su objeto. El deseo y la certeza de sí misma que la autoconciencia cobra en la satisfacción del deseo vienen condicionados por el objeto, pues la certeza no es sino mediante la supresión y superación de eso otro o de ese otro; y si hay tal supresión y superación tiene también que haber tal otro; la autoconciencia no puede, pues, suprimirlo y superarlo mediante su relación negativa con él; con ello no haría sino engendrarlo de nuevo, al igual que al deseo. Es, pues, algo distinto de la autoconciencia lo que es el ser del deseo; y es mediante esta experiencia como a la autoconciencia misma le ha resultado esta verdad. (Hegel, *FE*, 284)

El deseo y la certeza de la autoconciencia se han logrado a partir de la superación del otro. Pero para que el deseo y la certeza de la autoconciencia se den también se debe de dar el otro. Por tanto, la autoconciencia no puede anularlo por completo, el deseo está ligado a su objeto. Pero si sólo lo anula estará reproduciendo al objeto y al deseo. La relación de la autoconciencia con el mundo es antinómica, pues por una parte tiene que anular al objeto pero por la otra éste tiene que ser algo. “Con lo cual resulta entonces que, a causa de la autonomía del objeto, la satisfacción no puede alcanzarse mientras el objeto no efectúe la negación en él mismo; y el tiene que obrar esa negación en sí mismo porque que es en sí lo negativo y tiene que ser para el otro lo que él es”.⁶⁰ Para que el objeto sea plenamente satisfactorio debe ser en sí lo que es para la conciencia. Si el objeto es lo negativo para la conciencia, entonces el objeto tiene que ser en sí mismo negación perfecta. Sin embargo, el viviente no cumple por completo el círculo de la reflexión, y, por tanto, la negación no se realiza totalmente. El hombre no se podrá satisfacer por completo en la naturaleza. “De ahí resulta que el viviente jamás podrá

⁵⁸ Dri, 2006: 158.

⁵⁹ Hyppolite, 1998: 147.

⁶⁰ Hegel, *FE*, 284.

satisfacer plenamente al yo [...] Sólo alcanzará satisfacción en un objeto que cumpla perfectamente y en sí, la negación que la autoconciencia le exige”.⁶¹

Lo que necesita la autoconciencia es que el objeto independiente realice la negación en sí mismo para que ella pueda alcanzar su satisfacción, su verdad. Para Hegel: “en cuanto el objeto sea en sí mismo la negación, y en ello sea además autónomo, el objeto no es sino conciencia”.⁶² Si bien la autoconciencia no alcanzará su verdad en ningún objeto vivo que no pueda contener la negación en sí mismo, sólo lo podrá hacer ante otra autoconciencia, ya que esta segunda es en sí misma la negación, es negación de la negación, y es independiente. Como bien lo señala Hyppolite: “la autoconciencia es también absolutamente para sí y, por tanto, debe satisfacerse, pero sólo puede hacerlo si el propio objeto se le presenta como una autoconciencia”.⁶³ Estamos entrando a la relación de la autoconciencia con autoconciencia, en donde las dos tienen la negación en sí misma, en donde cada una puede autosuperarse. “Sólo ahora, cuando el otro cumple en él mismo la negación, cuando se autosupera, se da la relación cumplida de autosuperado con autosuperado, de lo negativo con lo negativo, de autoconciencia con autoconciencia”.⁶⁴ La autoconciencia es la naturaleza universal independiente, es el género como tal, en donde la negación es negación absoluta y es autónoma.

[...] en cuanto el objeto sea en sí mismo la negación, y en ello sea además autónomo, el objeto no es sino conciencia [llamémosla B; tenemos, pues, la conciencia B y la conciencia A]. Y en la vida [la de B] que así se convierte en objeto de deseo [de A], la negación, o bien reside en otro, a saber: en el deseo [es decir, en el propio deseo de B], o bien [la negación] es como determinidad respecto a otra forma o figura indiferente, o bien la negación es en tanto que su naturaleza inorgánica universal. Y esta naturaleza universal autónoma, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal, o lo que es lo mismo: el género como autoconciencia. Por tanto, *la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia*” (Hegel, *FE*, 285)

Hegel recapitula el proceso del desarrollo del “yo”, en donde éste se muestra ligado a los otros, es decir, que es un ser social. La transformación del mundo de la naturaleza hacia el

⁶¹ Valls Plana, 1994: 109.

⁶² Hegel, *FE*, 284.

⁶³ Hyppolite, 1998: 147.

⁶⁴ Dri, 2006: 159.

mundo social. Los tres siguientes momentos son con los que se realiza y completa el concepto de autoconciencia:

a) Su primer objeto inmediato es puro yo indistinto. b) Pero esta inmediatez es ella misma absoluta mediación, esa inmediatez es sólo en cuanto un suprimir y superar el objeto en el presentarse éste como autónomo, o lo que es lo mismo: esa mediación es deseo. La mediación del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma, o lo que es lo mismo: la certeza convertida en verdad. c) Pero la verdad de esa certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. (FE, 284)

El primer momento muestra el descubrimiento del yo, el momento básico y más abstracto en donde el “yo” se encuentra consigo mismo. El segundo momento señala la dependencia del “yo” respecto al mundo. El “yo” es deseo, deseo de ser, es el vacío que quiere ser llenado y, por tanto, mediación absoluta que en la negación del objeto independiente no sólo obtiene la certeza de sí mismo sino también su verdad. La autoconciencia sólo es en su relación de dominio con el mundo, ahora un mundo humano. La certeza de la autoconciencia se convierte en verdad, se alcanza la igualdad entre certeza y verdad. “La satisfacción del deseo constituye el retorno al primer objeto inmediato, al yo, pero se trata de un retorno a la segunda potencia; no se trata de una certeza, sino de una verdad, el yo puesto en el ser de la vida y no presuponiéndose”.⁶⁵ El tercer momento es el de la reflexión que se han alcanzado los dos polos, pues el objeto también completa su reflexión y se convierte en sujeto. La verdad de la certeza sólo se alcanza en la reflexión duplicada. La verdad de la autoconciencia es autoconciencia duplicada, es ser ella misma y su otro. “Pues la autoconciencia [la B] es para la conciencia [la A] un objeto que él en él mismo pone su ser-otro o pone la diferencia [pone a A] como una diferencia nula, y que es mediante ello como es autónomo”.⁶⁶

La autoconciencia es plena negatividad, es autonomía, y tiene frente a sí a otra autoconciencia que a su vez plena negatividad y autonomía. “Cada uno de los sujetos es plena negatividad, pero por ello mismo plena autoimposición o independencia. Cada uno exigirá el sometimiento del otro y surgirá una lucha”.⁶⁷ El conocimiento de sí mismo, por parte de cada una de las autoconciencias, conducirá a una unidad que busca realizarse en el proceso del reconocimiento de las autoconciencias. Pero este proceso no es un proceso pacífico, la unidad

⁶⁵ Hyppolite, 1998: 148.

⁶⁶ Hegel, *FE*, 285.

⁶⁷ Valls Plana, 1994: 111.

sólo se logrará a partir de la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento. “Así, pues, el movimiento hacia el reconocimiento se manifestará en la oposición de las autoconciencias; será necesario, en efecto, que cada una de las conciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera”.⁶⁸

El animal como figura diferenciada sólo viva puede superar su diferencia, su particularidad, es decir, puede acceder a la universalidad de la vida, pero sólo mediante la muerte. Hundiéndose en la universalidad de la especie, con sus procesos biológicos que terminan con la muerte, el animal ya no puede retornar, no puede mantener su autonomía. “La figura marcada por la diferencia, sólo viva, suprime y supera en el proceso mismo de la vida también su propia autonomía, pero junto con su diferencia cesa ella a la vez de ser lo que ella es”.⁶⁹ Pero hay una figura distinta que puede mantener su autonomía y la negatividad de sí mismo sin desaparecer en la muerte. Tiene un retorno a sí mismo perfecto, en otras palabras, es universal concreto. Es género en cuanto tiene la capacidad de autogenerarse a sí mismo.⁷⁰

[...] esa figura diferente o distinta [la B] que ahora es aquí el objeto de la autoconciencia [objeto de A] sigue siendo objeto autónomo en esta negatividad de sí mismo [pues él consiste en esa negatividad, se es el no-ser de sí mismo, es autoconciencia]; y es por ello por lo que ese objeto es para sí mismo género, fluido universal en ese su serse él propio que representa su individualidad y separación, es decir, en ese ser él esa su propia particularización o segregación; ese objeto es autoconciencia viva, autoconciencia viviente. (Hegel, *FE*, 285)

El hombre logra identificar plenamente su universalidad con su individualidad, logra su plena independencia porque el movimiento que lo genera como autoconciencia se inicia en él y termina en él, es decir, que es causado por sí mismo, es *causa sui*. Sin embargo, esto no quiere decir que está solo, pues podrá lograr ser por medio de la alteridad, por medio de otro igual a sí mismo. El objeto del “yo” es la vida verdadera, una infinitud que no se estanca en el concepto abstracto, sino que logra concretizarse, hacerse real-efectivo, universal concreto, pues logra retornar perfectamente a sí mismo. Los sujetos sólo logran la reflexión completa a través de la reflexión ajena. La autoconciencia sólo podrá ser tal en relación con otra autoconciencia. El “yo” no es un objeto, sino que más bien es sujeto. Se tiene, por tanto, un objeto del deseo independiente, más bien otro sujeto, otra autoconciencia.

⁶⁸ Hyppolite, 1998: 149.

⁶⁹ Hegel, *FE*, 285.

⁷⁰ Dri, 2006: 160.

Lo que tenemos es, pues, una autoconciencia para una autoconciencia. Y sólo en ello y a través de ello es la autoconciencia autoconciencia; pues sólo en ello y a través de ello es como le resulta a ella [o se convierte en unidad para ella] la unidad de sí misma en su ser-otro, es decir, la unidad de sí misma en su ser-ella-otro-distinto-que-ella; yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; el objeto del deseo no puede ser sino autónomo, pues ese objeto es la indestructible sustancia universal, ese ser líquido [que hemos descrito, la vida] igual a sí mismo. (Hegel, *FE*, 286)

A la autoconciencia ahora acontece otra autoconciencia, con igual libertad y autonomía, y con esto el camino que tiene frente a sí la autoconciencia es el del espíritu. La experiencia que a continuación hará la autoconciencia será el espíritu. “Y lo que para la conciencia habrá de seguir, no será sino la experiencia de qué es el espíritu, esa sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autonomía de su contraposición, es decir, de diversas autoconciencias que son para sí, constituye la unidad de ellas; *yo, que es nosotros y nosotros que es yo*”.⁷¹ A partir de esta relación entre autoconciencias podemos decir que entramos de lleno en la dimensión del espíritu. “Con ello ya está presente para nosotros el *concepto de espíritu*”.⁷² Está abierta la relación intersubjetiva, la dialéctica de las autoconciencias, en donde cada individuo tiene en sí la universalidad. Cada individuo es plenamente independiente y libre, principio y fin de sí mismo. La cuestión ahora es hacer compatible la libertad e independencia de todos los individuos en una unidad, que será la realización del concepto de espíritu. “Hacer que todos sean una sola cosa, que nadie someta al otro cosificándolo sino que todos se sometan a todos, en relación plenamente igualitaria”.⁷³ Con el espíritu se buscará mantener la unidad a partir de la diversidad que está en contradicción. La contraposición de autoconciencias encontrará su unidad en un pueblo. “Clara definición del espíritu –Geist–, que hay que tener siempre presente. Unidad en la diversidad, unidad por medio de la diversidad que es contraposición y contradicción. Dialéctica de autoconciencias que conforman una unidad, un Volk, un pueblo”.⁷⁴

La autoconciencia que ahora es espíritu alcanza su plena reflexión, es decir, ahora es efectivamente autoconciencia. Es aquí en donde supera el dualismo del más acá y del más allá, el del mundo sensible y el mundo inteligible, el del empirismo y el kantismo. El apostar por una

⁷¹ Hegel, *FE*, 286.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Valls Plana, 1994: 112.

⁷⁴ Dri, 2006: 161.

posición unilateral abstracta ha sido superado, ahora se presenta el fenómeno como fenómeno, es decir, ahora se presenta la realidad como realidad efectiva, la actualidad, en otras palabras: “el día espiritual del presente”.

Es, pues, en la autoconciencia en cuanto concepto de espíritu donde la conciencia tiene su efectivo punto de giro o de inflexión, en el que la conciencia, de la apariencia plena de color que representa el más acá sensible, pasa a introducirse en [y a hacerse cargo de] el día del espíritu, que es el día espiritual del presente y la actualidad (Hegel, *FE*, 286)

2. Autonomía y sujeción de la autoconciencia

El momento al que hemos llegado la autoconciencia sólo podrá ser en relación a otra autoconciencia. La reflexión por la cual una autoconciencia se afirma tiene que ser mediada por otra autoconciencia. “La autoconciencia es en y para sí en cuanto, y porque, ella es para otro En-y-para-sí, es decir, la autoconciencia sólo lo es en cuanto autoconciencia reconocida”.⁷⁵ Como se ha expuesto anteriormente la autoconciencia es infinita porque tiene la capacidad de autodeterminarse. Ante ella misma tiene a su otro y su otro es ella misma. La autoconciencia no se deja determinar por algo externo a ella, ella misma es su otro. La unidad espiritual de esta relación sólo podrá ser analizada a partir del reconocimiento. “El desarrollo y análisis del concepto de esta unidad espiritual, el análisis, digo, del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación, nos pone delante el movimiento del reconocimiento”.⁷⁶ Pues es en el reconocimiento donde se muestra el desdoblamiento de la autoconciencia, lo que la constituye como tal. Estamos ante el momento constitutivo de la autoconciencia, es decir, en el mutuo reconocimiento, la constitución de la unidad del espíritu.

El reconocimiento, en su generalidad y sencillez, es una relación compleja. El análisis del reconocimiento debe de tocar una diversidad de aspectos que pertenecen a un todo, y cada aspecto tendrá que ser considerado por separado y en la indisoluble relación a su contrario, y esto es así porque “el reconocimiento es la vida del espíritu”.⁷⁷

El concepto de su unidad en su duplicación, es decir, el concepto de esta infinitud que se hace realidad en la autoconciencia, es un entrelazamiento multilateral y multívoco, y así los momentos

⁷⁵ Hegel, *FE*, 286-287.

⁷⁶ Hegel, *FE*, 287.

⁷⁷ Valls Plana, 1994: 116.

de ese entrelazamiento, en parte hay que separarlos con precisión, y en parte en tal distinción han de ser tomados y reconocidos a la vez también como no distintos, o lo que es lo mismo: han de ser tomados y reconocidos en el significado contrapuestos que resultan tener. (Hegel, *FE*, 287)

Hegel nos acerca al concepto de reconocimiento en tres niveles. El primero es el más abstracto. Éste muestra la estructura lógica del reconocimiento, ahí se hacen patentes las partes de la dialéctica de la intersubjetividad y su movimiento. El segundo nivel nos muestra el proceso del reconocimiento ya encarnado, es decir, como lo vive la autoconciencia. Este otro nivel está marcado por la desigualdad. Lo cual nos conduce hacia el tercer nivel, la experiencia de la desigualdad en las figuras del señor y el siervo. Con esto se señala la búsqueda de la autoconciencia de la “perfecta igualdad en su contraposición”, es decir, del perfecto reconocimiento.

2.1. La autoconciencia duplicada

El primer acercamiento al reconocimiento es presentado como puro concepto al lector de la *Fenomenología*, es decir, al filósofo. El concepto del reconocimiento es presentado por Hegel en toda su abstracción como la “duplicación de la autoconciencia en su unidad”. El proceso del reconocimiento tiene dos autoconciencias y se debe poner especial atención en el hacer de una como en el hacer de la otra. Primero ocurre la duplicación de la autoconciencia, es decir, que hay un “yo” frente a ese primer “yo”, que si bien son distintos la esencia de uno se encuentra en el otro y viceversa. “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; la autoconciencia ha salido fuera de sí”.⁷⁸ Se puede decir que la relación entre las autoconciencias es una relación entre un “yo” y otro “yo”. En esta relación la autoconciencia está fuera de sí sólo en su otro. Cada una tiene un doble carácter: ser un yo y un otro. Esto señala la complejidad del movimiento del reconocimiento.

El hecho de que la conciencia salga fuera de sí quiere decir que se encuentra en una situación doble. En primer lugar la identidad se ha perdido, se ve como un ser ajeno, pues se ha perdido a sí misma en otro, se identifica con otro. En segundo lugar con esto la autoconciencia supera al otro, pues lo que ve en la otra es ella a misma. “primero: la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues ahora la autoconciencia se encuentra como un ser distinto; segundo:

⁷⁸ Hegel, *FE*, 287.

con ello la autoconciencia ha suprimido y superado al otro, pues la autoconciencia tampoco ve a la otra como un ser, sino que lo que ella ve en la otra autoconciencia es a sí misma".⁷⁹ Por tanto, ese otro no es otro completamente distinto, sino que es la autoconciencia misma.

El primer doble sentido debe ser superado. Ese otro es la autoconciencia misma, pero como otro, es una esencia independiente que como tal debe ser superada, es decir, suprimir su ser autónomo. Al superarlo la conciencia deviene cierta de sí misma como esencia, ya que la autoconciencia es como otro. Para que la autoconciencia pueda recuperar su identidad necesita que el otro restituya su esencia, es decir, superarlo, y al hacerlo quedará ella misma superada.

La conciencia tiene que suprimir y superar su ser-otro; y ésta es la supresión y superación del primer doble sentido, y por eso tal supresión y superación tiene a su vez un segundo doble sentido; primero: la conciencia tiene que enderezarse a suprimir y superar el ser autónomo de la otra, a fin de por medio de ello asegurarse de sí misma como de la esencia, es decir, a fin de cobrar por medio de ello certeza acerca de sí misma como esencia; y, segundo: tiene, que enderezarse y superarse a sí misma, pues ese otro es ella misma. (Hegel, *FE*, 287-288)

El resultado de la superación del ser en otro es que la autoconciencia retorne a así misma, se encuentra y se libera. La primer autoconciencia recupera su igualdad. Pero en el recobrase a sí misma también recobra a la otra autoconciencia, pues una es en la otra. Esto tiene como consecuencia que no sólo la primer autoconciencia se libere, sino que también hay una liberación de la segunda autoconciencia.

El doble sentido de ese suprimir y superar ese su ser-otro, que tenía a su vez un doble sentido, tendrá que consistir en un retorno de la conciencia a sí misma que no puede tener asimismo sino un sentido doble; pues en primer lugar, mediante tal suprimir y superar al otro, la autoconciencia se recobra a sí misma; pues se convierte otra vez en igual (a sí misma) mediante ese supresión y superación de su ser-otro; pero, segundo, ese suprimir y superar le hace asimismo a la autoconciencia [a la A] devolución de la otra autoconciencia [la B], pues la autoconciencia [la A] se era ella en la otra [en la B], y si se suprime y supera se ser-en-el-otro, con ello no está haciendo sino volviendo otra vez a dejar libre a ese otro. (Hegel, *FE*, 288)

Este proceso se puede esquematizar de la siguiente manera:

⁷⁹ *Ibidem*.

1. Los dos términos de la relación (universal abstracto – inmediatez)
 - a. Yo estoy en otro
 - b. Ese otro soy yo mismo
2. La superación del ser en otro (particularización – mediación)
 - a. Supero al otro
 - b. Al superar al otro, me supero a mi mismo
3. El resultado de la superación (universal concreto – negación de la negación)
 - a. Al superar mi ser otro me recobro
 - b. Al recobrarme, libero al otro, lo recobro como otro

La perspectiva de todo esto es la de una autoconciencia, es decir, que todo es visto desde un solo lado. La acción que supera es la acción de una sola autoconciencia, pongamos la A. Sin embargo, la otra autoconciencia, la B, actúa igualmente. Si una sola realizara la acción tendría como resultado la frustración. Tiene que incluir en si misma la acción de la otra. Es importante aclarar que esta relación no es una actividad que realice un sujeto sobre un objeto, sino que es una relación de autoconciencias. Cada una de las dos tiene que ir hacia la otra, tienen que ir “mutuamente al encuentro”. El movimiento que realiza A hacia B y de B hacia A es una totalidad dialéctica cuyos extremos son las dos autoconciencias. Por eso Hegel nos dice:

Pero este movimiento de la autoconciencia en la relación con otra autoconciencia, al representárnoslo así, viene representando como el hacer de sólo una de ellas; ahora bien, este hacer de una de ellas tiene él mismo el doble significado de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente autónoma, comprendida o encerrada en sí misma, y en ella no hay nada que no sea por medio de ella misma. (Hegel, *FE*, 288)

Lo que ahora está frente a la autoconciencia no es un objeto natural, no es un objeto meramente vivo. La autoconciencia como deseo se encontraba un objeto vivo, al cual buscaba dominar para afirmarse a sí mismo. La situación que ahora se presenta se caracteriza por que el objeto ha cambiado. Ahora no sólo es un objeto sino que también es independiente, es para sí, en otras palabras, es autoconciencia. Por tanto, en esta ocasión la relación será de autoconciencia a autoconciencia. “La primer autoconciencia no tiene el objeto ante sí como ese objeto empieza siendo sólo para el deseo, sino que *tiene ante sí un objeto autónomo que es él*

para sí mismo, sobre el cual, por tanto, ella nada puede de por sí si el objeto mismo no obra él en sí aquello que la autoconciencia hace en él”.⁸⁰ La negación que realiza la autoconciencia A sobre la autoconciencia B, también la debe realizar esta segunda sobre sí misma. En esta relación la segunda autoconciencia debe colaborar, mientras que la primera sólo se limitará a solicitar dicha colaboración. El movimiento es un movimiento duplicado de ambas. No es que las autoconciencias estén separadas en principio y luego se unan en este movimiento duplicado. El proceso es un proceso doble en donde las acciones se funden, las dos autoconciencias realizan un solo acto común. El actuar de una de manera solitaria sólo traería consigo la frustración, el vacío. Por esto, para Hegel:

El movimiento es, por tanto, *simpliciter* el movimiento doblado o el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a al otra hacer lo mismo que ella hace; y cada una hace ella misma aquello que exige a la otra; y aquello que hace, no lo hace sino porque, y en cuanto, la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería aquí inútil; porque lo que ha de suceder sólo puede producirse por medio de ambas. (Hegel, *FE*, 288-289)

El lugar de la verdad ahora se está haciendo presente en la intersubjetividad, en la dialéctica de las autoconciencias. La relación entre las autoconciencias es el perfecto silogismo en el que cada autoconciencia es un extremo y al mismo tiempo término medio. Son extremos porque una está frente a la otra, son externas entre sí. Pero al mismo tiempo hay un tránsito absoluto de una a otra. “Son mutuamente inmanentes”.

El medio o el término medio es la autoconciencia, que se descompone en extremos, y cada extremo es ese intercambio o trueque de su determinidad, y un absoluto transitar a lo opuesto. Pero en este caso, en cuanto conciencia, [cada extremo, cada autoconciencia] viene a quedar, ciertamente, fuera de sí y, sin embargo, en ese su ser fuera de sí queda a la vez retenida en sí misma, es para sí, y su ser fuera de sí es para ella; pues es para ella que ella es inmediatamente otra conciencia, y que no lo es; y asimismo, es para ella que esa otra sólo es para sí en cuanto se suprime y supera como siendo para sí, y sólo es para sí en el ser-para-sí del otro. (Hegel, *FE*, 289)

Cada autoconciencia sólo es para sí, sólo es auténticamente autoconciencia, es decir, sólo alcanza su plenitud como sujeto a través de la mediación de la otra autoconciencia. La

⁸⁰ Hegel, *FE*, 288.

autoconciencia es plena en cuanto es reconocida y sólo es reconocida en la medida en que reconoce. Reconocer y ser reconocido son los dos momentos que constituyen la dialéctica de la intersubjetividad, son momentos que se implican mutuamente.

Cada uno es para el otro el medio o término medio, por medio del cual cada uno se media consigo mismo, y se concierta y queda en unidad consigo mismo, y cada uno es para sí y que es para sí, el cual a la vez sólo mediante esa mediación es para sí en tales términos. Se reconocen, pues, como reconociéndose mutuamente. (Hegel, *FE*, 289)

Hasta el momento hemos revisado el concepto de reconocimiento en toda su abstracción. Hemos llegado a la idea de la duplicación de la autoconciencia desdoblada, duplicada en su unidad. En otras palabras podría decir que se ha revisado la duplicación de la autoconciencia desde el punto de vista de espectador, del filósofo. Para Hegel es importante recuperar la percepción que tiene la autoconciencia del reconocimiento, es decir, la manera en la que la autoconciencia experimenta el reconocimiento. Por eso el filósofo nos propone: “Pasemos ahora a considerar este puro concepto del reconocimiento, del desdoblamiento o duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia o aparece a al autoconciencia”.⁸¹

2.2. Lucha de a muerte de las autoconciencias

Lo que vamos a considerar en este apartado es cómo cada una de las autoconciencias conduce el término medio, que las debe vincular con la otra, hacia sí mismas. Esto quiere decir que cada autoconciencia busca, en principio, sólo ser reconocida, que la otra la reconozca sin que la primera haga lo mismo. Cada autoconciencia buscará atraer el término medio, que relaciona a ambas autoconciencias, hacia sí misma. El resultado que tendremos será una situación de desigualdad entre las autoconciencias.

[este momento] nos empezará presentando o exponiendo primero el lado de la desigualdad de ambas autoconciencias, o lo que es lo mismo: el salir el término medio a los extremos, que se contraponen como tales extremos, es decir, uno de los cuales es sólo reconocido y, el otro es sólo reconociente (Hegel, *FE*, 290)

⁸¹ Hegel, *FE*, 289.

Hegel retoma el punto de partida del estudio de la autoconciencia, la situación de la autoconciencia tal como se presenta a ella misma como simple ser-para-sí, es decir, independiente de todo lo demás. Primero se ve sola, como lo absoluto que se expresa en el “yo soy yo”. El “yo” simple, abstracto, sin contenido, el que se presenta como universal abstracto. Según nuestro autor: “La autoconciencia es por de pronto ser-para-sí simple, igual a sí misma mediante el excluir de ella a todo otro; su esencia y objeto absoluto le es yo; y la autoconciencia en esta inmediatez, o en este ser de su ser-para-sí es individuo [un particular]”.⁸² Esta es la identificación del yo singular con lo absoluto universal. El “yo” pleno, el determinado, el que es universal concreto, sólo se presentara al final de un arduo proceso.

La primer experiencia de la autoconciencia como “yo”, en el sentido más abstracto, sólo se considera como esencial a ella misma, todo lo demás es lo no esencial. La autoconciencia está limitada a su figura más pobre, por el lado subjetivo. Pero también existe una limitación por el lado objetivo, pues el mundo de la autoconciencia sólo aparece como aquello que debe ser negado, es decir, es puro objeto del deseo. El “yo” singular se presenta como autoconciencia absoluta y el objeto como lo negativo. La experiencia debe aportar una mediación al ser inmediato de la conciencia. Debe aparecer una diferencia de las identificaciones que la conciencia hace espontáneamente. Es el momento en el que la autoconciencia debe conocer la dinámica en la que se identifica con lo absoluto y cómo el objeto es lo negativo. La autoconciencia experimentará el dinamismo del reconocimiento mutuo, que asegura la libertad e independencia de los sujetos, la comunidad espiritual. El objeto que se pondrá en frente de la autoconciencia será también un sujeto, que tiene la capacidad de realizar la reflexión del concepto de vida que él realiza. Pues la autoconciencia sólo surge frente a otra autoconciencia. “Lo que el otro es para ella, es objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también aquí una autoconciencia; por tanto, he aquí a un individuo que se enfrenta a otro individuo”.⁸³

Lo que es una autoconciencia para otra, en este momento, es un objeto. No reconoce la personalidad ajena. La experiencia que tienen cada una de las autoconciencias de la otra se sitúa en el nivel de vida. Pues se hallan en el ser de la vida, no han alcanzado el perfecto retorno de la autoconciencia. Para alcanzar la autoconciencia plena es necesario que una realice con relación a la otra la abstracción, el aniquilamiento del ser inmediato, es decir, entablar una relación de autoconciencia a autoconciencia.

⁸² Hegel, *FE*, 290.

⁸³ *Ibidem*.

Y en tal presentarse inmediatamente, es decir, en tal aparecer en escena en términos inmediatos, las autoconciencias son la una para la otra en la forma de objetos corrientes, es decir, de objetos comunes; formas o figuras autónomas, conciencias sumidas en el ser de la vida –pues es como vida como viene determinado aquí el objeto que está ahí, el objeto existente–, las cuales conciencias todavía no han afectado la una para la otra y la otra para la una el movimiento de la absoluta abstracción que consiste en destruir [en aniquilar] todo lo inmediato y en ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o lo que es lo mismo: que todavía no se han presentado mutuamente como puro ser-para-sí, es decir, como autoconciencias. (Hegel, *FE*, 290)

El movimiento de la reflexión, en donde se escinde y se reintegra en una unidad, pero de segundo grado, lo ha realizado la autoconciencia pero de una manera individual. La autoconciencia de manera individual ha adquirido su mediación, en su salida al mundo y su regreso desde él. Sólo se ha alcanzado la certeza de sí misma, se encuentra en la mera subjetividad. Pero no ha alcanzado la verdad. “Ella pasará de la certeza a la verdad cuando pase del solipsismo subjetivista a la intersubjetividad”.⁸⁴ El “yo” no ha reconocido la personalidad humana del otro “yo”. Este perjuicio lo sufre no sólo la autoconciencia B sino también la A, pues le hace falta verdad. Si la autoconciencia quiere ser un sujeto perfecto necesita de una objetividad perfecta, y para alcanzar esto. “A lo largo de la *Fenomenología* se viene llamando ‘verdad’ al objeto que la conciencia natural se propone como norma o medida de sus saber”.⁸⁵ Es en el sujeto en donde se encuentra la adecuación diferenciada de la verdad, no del sujeto particular, individual. Es necesaria la adecuación entre subjetividad y objetividad. El objeto propio de un sujeto, en donde se puede alcanzar la adecuación diferenciada, sólo puede ser otro sujeto. El sujeto sólo podrá alcanzar su verdad plena en la total objetividad, es decir, la subjetividad ajena. Por tanto, si la autoconciencia quiere alcanzar la verdad es necesario que cada una de ellas haga en sí misma como en la otra la pura abstracción del ser-para-sí.

Cada una está, ciertamente, segura de sí, pero no de la otra y, por tanto, la certeza propia que tienen de sí no tiene aún verdad alguna; pues su verdad sería sólo que su propio ser-para-sí se le presentase a ella como objeto autónomo, o lo que es lo mismo: que el objeto se hubiese presentado él mismo como esta pura certeza de sí misma. Pero eso, conforme al concepto de

⁸⁴ Dri, 2006: 168.

⁸⁵ Valls Plana, 1994: 122.

reconocimiento, no es posible, a no ser que, al igual que el otro para él, así también él para el otro, cada uno es en sí mismo o sobre sí mismo o mediante su propio hacer, y ello de nuevo por mediación del hacer del otro, efectúe esta pura abstracción del ser-para-sí. (Hegel, *FE*, 291)

Urge alcanzar la unidad en el acto del reconocimiento mutuo, en donde el movimiento de la reflexión se perfecciona por ambos lados. Sólo así podrá existir la perfecta adecuación entre subjetividad y objetividad, en otras palabras, se alcanzará la igualdad de certeza y verdad. Mientras no se de la abstracción absoluta y mutua la autoconciencia se encontrará todavía en la inmediatez. La abstracción que realiza la conciencia no es abstracción absoluta. La conciencia es negación de lo objetivo, es lo contrario de la objetualidad. La autoconciencia surge de la negación de la naturaleza, no sólo por medio del deseo, es negación de la vida biológica, que es el en-sí de la autoconciencia, y esta vida biológica es negada con la muerte. Cada autoconciencia es para sí y negación de todo lo otro, es deseo que se impone absolutamente. Y a su vez también es para otro, para otra autoconciencia. Las dos están inmersas en el ser de la vida, no son para la otra lo que son para sí misma. “Para ella misma es absoluta certeza de sí, para la otra es un objeto viviente, una cosa independiente en el médium del ser, un ser dado y, por consiguiente, es vista como un afuera”.⁸⁶ Debe desaparecer la desigualdad para cada una de las autoconciencias, cada una de ellas sólo es una cosa viviente para la otra y absoluta certeza para sí misma. Cada una podrá encontrar su verdad en el momento de hacerse reconocer recíprocamente como son para sí. La manifestación de sí misma debe de descubrir una manifestación igual en la otra. La autoconciencia si quiere llegar a ser realmente autoconciencia tiene que negar su en-sí.

La presentación y exposición de sí (pero de sí en cuanto la pura abstracción en que consiste la autoconciencia), habrá de consistir en mostrarse como la pura abstracción de [el puro prescindir de] de su forma objetual, es decir, de su forma de objeto, es decir, de la forma por la que [la conciencia sumida en la vida] empieza consistiendo en un objeto, o lo que es lo mismo: dicha presentación o exposición habrá de consistir en mostrar a la autoconciencia como no ligada a ninguna determinada existencia, como no ligada a la singularidad universal de la existencia en general, como no ligada a la vida. (Hegel, *FE*, 291)

La autoconciencia es diferente a lo meramente vivo, ella es potencia negativa, es lo que se niega a sí mismo y se retiene en la negación. La pura negatividad de la autoconciencia,

⁸⁶ Hyppolite, 1998: 150.

como desvincularse de toda objetualidad, es despreciar la vida ajena y la propia, es la acción de colocarse por encima de la naturaleza y a su vez negarla. Esto sólo se puede realizar si intervienen activamente las dos autoconciencias, los dos “yo”. A partir del desprecio a la vida la autoconciencia se muestra como autoconciencia y también muestra como autoconciencia al “yo” que se enfrenta a ella. “Pues ello es ‘hacer del otro y hacer por uno mismo’, ambos polos de la totalidad”.⁸⁷

Y en cuanto (para cada una) se trata de un hacer de la otra, resulta [que ese hacer consiste en] que cada uno se endereza a la muerte del otro. Pero en ello no hay que dejar de ver también lo segundo, es decir, el hacer mediante sí misma; pues ese hacer implica el poner en juego la propia vida en sí, en uno [es decir, el poner en juego la propia vida en uno mismo]. (Hegel, *FE*, 291)

La autoconciencia no sólo desprecia su propia vida, sino también la vida del otro. No sólo se arriesga, sino que también se convierte en una amenaza para el otro, pues para realizarse no puede hacerlo de manera unilateral. “Su certeza o saber subjetivo de su dignidad humana, superior a la vida biológica, debe pasar a través del otro”.⁸⁸ Cada autoconciencia es otro para la otra, cada una tiende a la muerte de la otra. A la negación de lo objetual, de lo biológico, sin lo cual no es posible la autoconciencia. “La relación de ambas autoconciencias viene, pues, determinada de forma que ambas se acreditan cada una ante sí misma y la una frente a la otra mediante a la lucha a vida o muerte”.⁸⁹ Las autoconciencias se afirman a sí mismas como autoconciencias en la medida en que arriesgan su vida frente a la otra, y se afirman ante las otras autoconciencias como autoconciencias en la medida en que quieren tanto su propia muerte como la muerte de las otras, “la autoconciencia es lo que es negándose a ser y, sin embargo, ese esencial negación debe aparecer en el ser, manifestándose de alguna manera. Tal será el sentido de la lucha por el reconocimiento”.⁹⁰ Con la lucha por el reconocimiento la autoconciencia confirma que no es una cosa como las otras cosas del mundo, ni una vida como la vida animal. Así se afirma la libertad de la autoconciencia como independencia de la naturaleza. La naturaleza ha pasado a ser un simple momento del espíritu.

⁸⁷ Dri, 2006: 169.

⁸⁸ Valls Plana, 1994: 124.

⁸⁹ Hegel, *FE*, 291.

⁹⁰ Hyppolite, 1998: 151.

No tienen más remedio que entablar esa lucha, pues la certeza de ser ellas mismas, es decir, la certeza de ser cada una de ellas para sí, tienen que levantarla a verdad, así en la otra, como cada una en sí. Y es sólo en el exponer y en el arriesgar la vida mediante lo que se acredita la libertad, es decir, que la autoconciencia no es ese modo inmediato en que ella se presenta o entra en escena, no es ese su estar engolfada y embebida en el difundirse y desenvolverse la vida, es decir, no es entidad ahí, o ser, o sustancia, sino que en la autoconciencia no puede figurar nada que para la autoconciencia no fuese un momento desapareciente, es decir, que ella no es más que puro ser-para-sí. (Hegel, *FE*, 292)

Mientras que la autoconciencia sólo se para sí misma no podrá avanzar más allá de la certeza, no llegará a la verdad. La verdad sólo es intersubjetiva. La autoconciencia tiene que probarse y probar a la otra autoconciencia que es autoconciencia, puro ser-para-sí. Si no arriesga su vida no alcanza la verdad, es mera certeza, mera abstracción. La reflexión de sí mismo, como certeza, se comprueba en el riesgo de la vida animal. Como bien lo señala Hyppolite:

La vocación espiritual del hombre se manifiesta en esta lucha contra todos, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma, cosa que sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba. (Hyppolite, 1998: 154)

Sin esta prueba el ser humano, el “yo” se queda en la mera abstracción. Incluso podría ser reconocido como persona jurídica, pero esto no sería el reconocimiento pleno, no sería visto como autoconciencia autónoma. “El individuo que no ha arriesgado la vida, que no la ha puesto en juego, puede muy bien ser reconocido como persona; pero no ha llegado a alcanzar la verdad de ese ser-reconocido, no la ha llegado a alcanzar, digo, en cuanto autoconciencia autónoma”.⁹¹ La persona para Hegel está en un escalón inferior al de la autoconciencia independiente. La “persona” pertenece a la esfera jurídica, sólo es reconocida como sujeto de derechos, tiene un reconocimiento abstracto, pero no en su ser autoconciencia independiente.⁹² Su dignidad humana es potencial, está por realizarse, no ha alcanzado su propia verdad. “Es

⁹¹ Hegel, *FE*, 292.

⁹² *Cfr.*, Hegel, *FD*, §§ 35, 36, 40.

una dignidad meramente subjetiva que no ha cobrado cuerpo objetivo a través de la experiencia real de su superioridad por encima de la biología”.⁹³

La acción de la primer autoconciencia pone en riesgo si vida biológica, muestra el desapego que tiene hacia ella. Esta acción se tiene que duplicar, tiene que ir hacia la segunda autoconciencia. Ésta última autoconciencia está entorpecida por lo biológico. Así como la primer autoconciencia quiere superar su condición de vida natural también requiere que se supere en la otra autoconciencia. “Lucha a muerte por ambos lados, del uno contra el otro y de cada uno contra sí mismo, de modo que emerja la negación absoluta, la autoconciencia”.⁹⁴ La primer autoconciencia provoca a la segunda al desapego a la vida, y en esta provocación viene implícita la solicitud a que se libere, a salir de su “hundimiento en lo biológico”, a cobrar conciencia de sí mismo y a que esté dispuesta al sacrificio de la vida en la afirmación de su personalidad humana.

[...] cada autoconciencia no tiene más remedio que enderezarse a la muerte de la otra, pero a la vez que ello arriesgar y poner su vida en ese enderezarse a ello; pues al otro, es decir, a la otra autoconciencia, la autoconciencia no puede considerarla ya como ella misma; el ser o estar ahí la otra, o la entidad de la otra, se le presenta a la autoconciencia como otro, está fuera de ella; y ella (para ser no más que puro ser-para-sí) tiene que suprimir y superar ese ser-fuera-de-sí; pues el otro es conciencia ligada y atrapada e hipotecada en múltiples aspectos acá y allá, y conciencia que es ahí; y por eso la autoconciencia tiene que mirar ese su ser-otro en la perspectiva del puro ser-para-sí, o lo que es lo mismo: como absoluta negación. (Hegel, *FE*, 292)

El problema que esta posición representa es que con la disposición a la muerte no se consigue el fin de la dialéctica de las autoconciencias: el reconocimiento mutuo. Pues así como la vida se afirma en el individuo viviente, como lo carente de la completa reflexión en la universalidad, también la muerte, que pertenece al plano biológico de la vida, sólo devuelve al individuo a la universalidad sin restituir su vida, es decir, que el individuo queda disuelto en la mera universalidad. En otras palabras, si realmente se da la muerte se pierde la certeza como la verdad. La vida biológica se presenta como la inmediatez de la conciencia, a la que hace falta la negatividad que la constituye como autoconciencia. Mientras que la muerte es la negación, pero una negación natural, una negación que se mantiene en el ámbito biológico, por medio de

⁹³ Valls Plana, 1994: 125.

⁹⁴ Dri, 2006: 170.

ella no se consigue la negación con independencia. “Ello significa que con la muerte desaparece la autoconciencia que debía reconocer y ser reconocida”.⁹⁵

Pero la confirmación o acreditación mediante la muerte acabaría precisamente suprimiendo y superando la verdad que esa acreditación habría de surgir, y con ello también la certeza que la autoconciencia tiene de sí misma; pues así como la vida no es sino la posición natural de la conciencia [el quedar puesta la conciencia en términos naturales], y, por tanto, la vida no es sino la autonomía, pero sin la absoluta negatividad [que, sobre la vida, representa la autoconciencia], así también la muerte no es sino la negación natural de la vida, es decir, la negación sin dicha autonomía, la negación, por tanto, se quedaría también sin el significado del reconocimiento, que es el que aquí se exige. Pues mediante la muerte, ciertamente, se produciría la certeza o devendría la certeza de que ambas han sido capaces de arriesgar y poner en juego sus vidas, y que ambas hicieron mofa de esa vida tanto en ellas misma como en la otra; pero eso no sería para ellas misma en cuanto habiendo salido airoso de esa lucha; pues en ese ser extraño que representa la existencia natural, pero en ese elevarse habrían quedado suprimidas y superadas como tales extremos que quieren-ser-para-sí. (Hegel, *FE*, 292-293)

La autoconciencia para afirmarse necesita que arriesgar la vida biológica, despreciarla y exponerse a la muerte. Pero si la vida se pierde el proceso queda trunco y las autoconciencias no se realizan. La autoconciencia sólo es plenamente cuando reconoce y es reconocida, si una de las dos muere el reconocimiento es incompleto. Hegel exige que el movimiento de la reflexión se de por completo, que el individuo pueda conservar en la universalidad una vida que va más allá de la vida puramente natural. Con la muerte del individuo se pierde el lado subjetivo de la verdad, la certeza. La certeza, la subjetividad, no puede carecer de objetividad real, pero a su vez ésta no puede carecer de certeza. A partir de la muerte no es posible realizar la comunidad. El cadáver del ser humano es una cosa inerte, una mera cosa del mundo, y entre las cosas no hay interacción humana.

Ahora bien, con ello habría desaparecido también el juego de ese mutuo trueque e intercambio el momento esencial, a saber: el momento de descomponerse en extremos de determinidades contrapuestas; con lo cual, el medio o término medio se habría derrumbado o hundido en una unidad muerta que se descompone en extremos muertos, es decir, que puramente son ahí, es decir, que no se contraponen ya; y entonces resultaría que ambas [autoconciencias] ni se dan ni

⁹⁵ Dri, 2006: 171.

se reciben otra vez mutuamente mediante la conciencia, sino que lo único que hacen es liberarse y soltarse de forma sólo indiferente, es decir, como si fuesen cosas. (Hegel, *FE*, 293)

El espíritu realiza un verdadero extrañamiento⁹⁶ en la naturaleza, sale fuera de sí, realiza una escisión en el sentido fuerte del término. El ser humano como un ser natural, determinado empíricamente, es una esencialidad ajena (*entfremd*). La vida natural del ser humano es el extrañamiento del espíritu, con la muerte se logra superar este tipo de extrañamiento, que es esencial para la autoconciencia porque es espíritu, pero así desaparece el término medio, es decir, ya no hay “determinabilidades contrapuestas”, ya no hay una recuperación del uno en el otro y permanecen como cosas diferentes entre sí. Así la muerte sólo representa una negación abstracta, “la muerte aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual”,⁹⁷ no logra alcanzar la negación espiritual que es el superar-conservando, que supera al mismo tiempo que niega (*Aufhebung*). “Y, por tanto, su hazaña, su acción, sólo sería una negación abstracta, no la negación de la conciencia, pues la conciencia suprime y supera pero de suerte que conserva y mantiene lo superado, sobrevive a ese haber sido superada”.⁹⁸

La autoconciencia debe de entablar la lucha a muerte, ésta es la experiencia esencial que la llega a constituir como autoconciencia plena. Pero a su vez la lucha a muerte no debe de llegar hasta la muerte biológica, porque se impediría la autoconciencia. Vida biológica y autoconciencia son dos momento esenciales. “Lo que en el fondo se requiere, por tanto, no es la muerte corporal, sino la muerte propia de la conciencia, la abnegación perfecta que se incluye en el acto espiritual que completa el círculo de la reflexión: un darse a morir que signifique un renacer”.⁹⁹ Para lograr esto es necesario que la autoconciencia se afirme primero como un “yo” individual. Pues coloca su esencia en la autoconciencia y desprecia la vida. La simple unidad del “yo”, el “yo = yo”. La primer experiencia en donde se disuelve la unidad, en donde se encuentran frente a frente una autoconciencia pura y una conciencia. La vida

⁹⁶ Rubén Dri nos propone una distinción entre extrañamiento y alienación. “En alemán, para señalar este salir o ir hacia fuera Hegel utiliza fundamentalmente dos sustantivos y sus respectivos adjetivos: *Entfremdung-entfremd*; *Entäusserung-entäussern*. Hay otro sustantivos-adjetivos, pero éstos son los más utilizados. En general la primera pareja señala un ir hacia fuera más acentuado que la segunda. Traduciremos *extrañamiento* por *Entfremdung* y *alienación* por *Entäusserung*” (Dri, 2006: 172)

⁹⁷ Hyppolite, 1998: 155.

⁹⁸ Hegel, *FE*, 293.

⁹⁹ Valls Plana, 1994: 127.

individual también es necesaria. La conciencia tiene el lastre de la sensibilidad, su “yo” todavía está mezclado con la naturaleza, está en la figura de coseidad.

En esta experiencia a la autoconciencia le resulta o le deviene que a ella la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata es el simple yo [o el yo simple] objeto absoluto que es para nosotros o en-sí la absoluta mediación, y ese objeto absoluto tiene por momento esencial o como uno de sus momentos esenciales la *bestehende Selbstständigkeit*, es decir, el estar autónomamente ahí. (Hegel, *FE*, 294)

El “yo”, como unidad simple, se ha escindido por medio de la experiencia de la lucha a muerte. Se podría decir que la escisión del “yo” es entre autoconciencia y la conciencia se han separado, son momentos esenciales, pero desiguales y opuestos. “[...] por medio de esa primera experiencia queda puesta una autoconciencia pura [autónoma] y también queda puesta una conciencia que no es puramente para sí, sino para otro”.¹⁰⁰ La autoconciencia es autónoma, independiente, su esencia es el ser-para-sí y desprecia la vida. Mientras que la conciencia, al contrario, es dependiente, su esencia es ser para otro, es el depender de la vida. Los dos momentos siguen siendo esenciales. Ahora se tiene que realizar la reflexión de ambos en la unidad, para conseguir esto es necesario que distribuyan en individuos opuestos. La conciencia tiene que experimentar dos figuras: el señor y el siervo. Esta nueva experiencia de la conciencia es el proceso en el que se buscará la eliminación y superación de esas dos figuras.

Ambos momentos son esenciales; pero como de entrada son desiguales y contrapuestos, y su reflexión en la unidad no es algo que aún hayamos obtenido, resulta que (por ahora) esos dos momentos son en cuanto dos formas o figuras contrapuestas de la conciencia; la una, la autónoma (la que está y estriba en sí misma), para la cual la esencia es el ser-para-sí, la otra, la no autónoma (la que no tiene su asiento en sí misma), para la cual la esencia es la vida o el ser-para-otro; la primera autoconciencia es el señor, y esta segunda el esclavo. (Hegel, *FE*, 294)

3. Señor y esclavo

La autoconciencia que está realizando la experiencia de la lucha por el reconocimiento, en su etapa de la lucha a muerte, experimenta una división en dos personajes. En el arriesgar la vida la conciencia experimenta la necesidad de la vida y la necesidad de la pura autoconciencia. El

¹⁰⁰ Hegel, *FE*, 294.

señor que representa el momento esencial de la autoconciencia, se afirma como superior a la naturaleza al colocarse por encima de la vida animal. Mientras que el esclavo representa el momento que había sido despreciado por inesencial. Lo que demostró la lucha a muerte fue que los dos momentos son necesarios, pero que ambos momentos se deben juntar en una unidad. Pero la relación entre señor y esclavo mostrará las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, será la experiencia de la dominación y de la servidumbre.

3.1. El señor

El señor es una figura de la conciencia, es la autoconciencia, la conciencia que es para sí. La figura del señor se realiza por medio de la lucha a muerte, “en tanto que capaz de afrontar la muerte, al no tener miedo a perder la subsistencia vital, dicha conciencia pone como su esencia el ser para sí abstracto”.¹⁰¹ Pero además, a partir de esta lucha a muerte ha ido más allá de la conciencia abstracta, del puro ser para sí, ahora ha conseguido una mediación para su desarrollo. La mediación de la conciencia, en la figura del señor, es la otra autoconciencia, la del siervo. “La autoconciencia en la figura del señor se media consigo mismo a través de la conciencia en la figura del siervo”.¹⁰² El siervo es la figura de la conciencia que está atado al mundo, que ha elegido mantener la vida natural que la autoconciencia. “El señor es la conciencia que es para sí, pero no ya sólo el concepto de ella, sino conciencia que es para sí que viene mediada consigo por otra conciencia, a saber: por una conciencia a cuya esencia pertenece el venir sintetizada en general con el ser autónomo o con la coseidad autónoma”.¹⁰³

La relación del señor con el siervo es doble, el señor se relaciona consigo mismo a través del esclavo y con el mundo a través de la conciencia servil. El señor primero se relaciona con el deseo que tiene del mundo, el deseo como aquello que la conciencia carece, busca apoderarse del mundo y llenar el vacío que produce el deseo. Pero a su vez se relaciona con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial, que se encuentra atada a las cosas sensibles, a la vida biológica. “el señor se refiere precisamente a estos dos momentos, a una cosa como tal cosa, objeto del deseo, y a la conciencia para la que la coseidad es lo

¹⁰¹ Hyppolite, 1998: 155.

¹⁰² Dri, 2006: 175.

¹⁰³ Hegel, *FE*, 295.

esencial".¹⁰⁴ El señor realiza su humanidad, es decir, que alcanza la mediación consigo mismo a través del esclavo.

y en cuanto el señor (1) en cuanto concepto de [la] autoconciencia es inmediata relación del ser-para-sí, pero (2) a la vez de ahora en adelante [sólo lo es] en cuanto mediación o en cuanto un ser-para-sí que es para-sí sólo mediante un otro o mediante otro, resulta que el señor (1) se refiere inmediatamente a ambos [a los dos momentos mencionados, es decir, a la coseidad y a la conciencia] y (2) se refiere mediante a cada uno de ellos a través del otro. (Hegel, *FE*, 295)

La dialéctica del señor se comprende de: 1. La conciencia como universal abstracto, la relación inmediata del ser-para-sí, es el "yo = yo", el "yo" que se ve a sí mismo; 2. La mediación del ser-para-sí por medio de otro, la intersubjetividad; 3. La relación doble, inmediata y mediata, con el siervo y con la cosa, "con el siervo por medio de la cosa y con la cosa por medio del siervo".¹⁰⁵ El siervo tiene una estructura doble, primero como conciencia servil y, después, como mundo. El señor se encuentra en relación con los dos elementos que constituyen al siervo completo. El señor primero está en contacto directo con el siervo y, por medio de éste, con el mundo. A su vez, el señor, también está en contacto directo con el mundo y, por medio de éste, con el siervo.

El señor se refiere al siervo mediatamente a través del ser autónomo; pues precisamente a ese ser es a lo que el siervo se atiene; ese ser es su cadena de la que él en la lucha no fue capaz de abstraer, mostrándose, por tanto, como no autónomo, sino como teniendo su consistencia y autonomía en la coseidad. El señor, en cambio, es el poder sobre ese ser, pues él en la lucha demostró que sólo él consideraba ese ser como lo negativo; y en cuanto él tiene el poder sobre ese ser, y ese ser tiene a su vez el poder sobre el otro, resulta que en este silogismo él, el señor, tiene al otro bajo él. (Hegel, *FE*, 295)

La primer mediación entre los dos extremos del silogismo, las autoconciencia, el amo y el esclavo, es en este momento la cosa. Se podría considerar de la siguiente manera:

El señor domina a la cosa,
pero la cosa domina al siervo;

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Dri, 2006: 176.

luego, el señor domina al siervo.¹⁰⁶

El siervo está atado a la cosa, es decir, que depende de la vida biológica, de la cosa sensible. “Su única independencia es su dependencia de la vida”. La esencia del siervo se encuentra en la vida, no ha podido renunciar a ella; se encuentra vinculado a la naturaleza. El señor, en cambio, al haber despreciado la vida en la lucha, adquirió el verdadero poder sobre ella. La relación mediada entre el señor y el siervo es: “la relación de dominación del señor sobre el siervo mediante la dominación de aquel sobre la vida o la naturaleza”.¹⁰⁷

Pero también hay una segunda mediación entre el señor y la cosa, que es mediada por el siervo. El siervo tiene que enfrentarse directamente con la naturaleza y experimentar su resistencia. El señor toma la cosa que ha sido elaborada, trabajada, humanizada, por el siervo. En resumen, el señor entra en una doble relación de dominio, pues no sólo lo ejerce sobre el siervo mediante la cosa, sino que también domina la cosa mediante el siervo.

Asimismo el señor se refiere mediatamente a la cosa a través del siervo; el siervo, en cuanto conciencia en general, se refiere a la cosa o se relaciona con la cosa también negativamente y la suprime o supera; pero la cosa a la vez es autónoma para él y, por tanto, él mediante ese su negar no puede acabar con la cosa hasta la aniquilación de aquella, sino que se limita a trabajarla. (Hegel, *FE*, 295)

La primer relación entre el ser humano y la naturaleza, que era mediada por el deseo, ha dejado la resistencia de la relación con la cosa a partir de la socialización, o humanización. El siervo es quién se enfrenta con la resistencia de la cosa, su independencia. La cosa, la naturaleza-vida, es independiente del siervo, pues éste es autoconciencia en un primer momento, no la consume por completo sino que sólo la transforma. Con esto el señor puede entablar una relación de puro dominio. Por tanto, la relación inmediata entre el señor y la cosa consiste en la pura negación de ella, su consumo. “El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora”.¹⁰⁸ El señor sólo goza de la cosa, se apodera de ella sin trabajo propio, pues es el siervo quien se encarga de realizarla.

¹⁰⁶ Valls Plana, 1994: 129.

¹⁰⁷ Dri, 2006: 176.

¹⁰⁸ Hyppolite, 1998: 158.

Al señor, cambio, mediante tal mediación se le produce una relación inmediata con la cosa, que es una pura negación de la cosa, o lo que es lo mismo: que es el goce; lo que el deseo no conseguía, lo logra él, a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce o con el disfrute de ella. El deseo no conseguía eso a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, logra vincularse a través de tal intercalación tan sólo con la no-autonomía de la cosa, y la disfruta en puridad; y el lado de la autonomía de la cosa se lo deja al siervo, que se encarga de trabajar la cosa. (Hegel, *FE*, 295-296)

El siervo tiene que desprender la cosa de su goce, la independencia se queda en el lado del siervo, y la transforma. El señor media su relación con la cosa por medio del siervo, pero su goce no es distinto al del animal. "Goce inmediato sin transformación realizada por el que goza".¹⁰⁹

El señor obtiene cierto reconocimiento en esta dinámica, pero todavía es un reconocimiento imperfecto. El señor es reconocido por el siervo, somete a este otro "yo" y domina a la naturaleza. Sólo realiza cierto grado de humanidad. Mientras que el siervo no se realiza como ser humano. No logra negar absolutamente a la naturaleza ni alcanza al reconocimiento por parte del señor. Siente la resistencia de la cosa, que no podrá negar por completo, pero cuando logre dominar a ese objeto, es decir, cuando lo humaniza, le es arrebatado y consumido por el señor, así demuestra su dominio sobre el siervo y la cosa. El siervo queda como un elemento inesencial en el transformar la cosa y por mantenerse dependiente de la vida biológica. "Y en ambos momentos se produce para el señor su ser reconocido por otra conciencia; pues esta otra conciencia se pone a sí en ambos momentos como inesencial, por un lado en su tener que trabajar la cosa, y, por otro, en su dependencia de una existencia determinada; en ninguno de ambos casos puede hacerse dueña del ser y llegar a la negación absoluta".¹¹⁰

La acción dominadora, negadora, del señor sobre el siervo es secundada por este último y, por tanto, se niega a sí mismo. El dominio que ejerce el señor lo ejerce contra sí mismo la conciencia servil. El dominado ve a la dominación no sólo como lo ineludible, sino que también como necesaria. Con todo esto la actividad que realiza el siervo en contra de la naturaleza, es decir, el trabajo, se convierte en un hacer inesencial, que no lo conducirá a la autoconciencia, pues es el acto del señor, en cuanto es una actividad que se hace para él, que está a su

¹⁰⁹ Dri, 2006: 177.

¹¹⁰ Hegel, *FE*, 296.

servicio. El trabajo del siervo sólo es un medio para que el señor viva como ser humano, domine la naturaleza y sacie su deseo.

Y aquí es, pues, donde reside aquel momento del reconocimiento que consiste en que la otra conciencia se suprime y borra como ser-para-sí, haciendo, por tanto, ella misma aquello que la primera conciencia hace contra ella. Y en ello reside también el otro momento que consiste en que ese hacer de la segunda conciencia sea el propio hacer de la primera conciencia; pues lo que el siervo hace es propiamente el hacer del señor; para el señor sólo hay el ser-para-sí, la esencia; la esencia es el puro poder negativo para el que la cosa nada es y, por tanto, el puro y esencial hacer en la relación que estamos describiendo; el siervo, en cambio, no es un hacer puro o un puro hacer, sino un hacer inesencial. (Hegel, *FE*, 296)

Pero todavía no se ha alcanzado el reconocimiento pleno. La humanidad lograda hasta este momento por el señor es todavía imperfecta. El reconocimiento conseguido hasta este punto es incompleto, unilateral y desigual, porque el señor sólo se ha limitado a dominar al siervo y no lo hace consigo mismo, mientras que el siervo sólo se ha sometido a sí mismo y no ha sometido al señor. El señor ha pasado inmediatamente al dominio sin pasar por el servicio. “Ahora bien, para el reconocimiento propiamente dicho, falta el momento de que aquello que el señor hace contra el otro, lo haga contra sí mismo, y lo que el siervo hace contra él mismo, lo haga también contra el otro, es decir, contra el señor. Pues con lo descrito hasta aquí, sólo no ha surgido un reconocimiento unilateral y desigual”.¹¹¹ La libertad y la igualdad que se busca en el reconocimiento como espíritu no se ha conseguido todavía. “No se ha alcanzado todavía la comunidad espiritual igualitaria porque no se ha producido un reconocimiento mutuo”.¹¹² Ninguna de las dos autoconciencias ha conseguido ser plenamente humana. Ser un humano implica dominar y servir, “ser hombre significa dominar a través del servicio”.¹¹³

El dominio que ejerce el señor es directo, no pasa por el servicio. Su personalidad todavía está contaminada de inmediatez. No se ha logrado la adecuación entre la certeza de la conciencia y su verdad, la identificación entre el saber subjetivo y la verdad objetiva. En el reconocimiento desigual, el del dominio señorial, el señor cree haber alcanzado su autoconciencia pero ha sido a través de una mediación inhumana. Se ha afirmado a través de un objeto que no es “otro yo”, pues es una conciencia dependiente, no es un hombre tan libre

¹¹¹ Hegel, *FE*, 296.

¹¹² Valls Plana, 1994: 131.

¹¹³ *Ibidem*.

como él mismo. El movimiento del reconocimiento efectivo requiere que la verdad de la certeza de una autoconciencia esté en otra autoconciencia. Para que la certeza llegue a ser efectivamente verdad, en el proceso del reconocimiento, “la otra autoconciencia debe ser efectivamente autoconciencia”,¹¹⁴ es decir, que la otra autoconciencia sea independiente de la vida biológica, que por medio del riesgo a la muerte se separe de lo meramente biológico.

En ese reconocimiento unilateral la conciencia inesencial es para el señor el objeto que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero salta a la vista que ese objeto no se corresponde con su concepto, sino que allí donde el señor se ha dado él mismo realidad y cumplimiento, le ha devenido más bien algo completamente distinto de una conciencia autónoma. Pues no hay allí para él tal conciencia autónoma, sino, al contrario, una conciencia no autónoma; por tanto, no puede estar allí seguro de su ser-para-sí como siendo éste la verdad, sino que, por el contrario, su verdad es la conciencia inesencial, y el hacer inesencial de esa conciencia. (Hegel, *FE*, 297)

La conciencia servil tiene la posibilidad de resolver la dialéctica de las autoconciencias. El señor ha tenido un reconocimiento parcial, pues la autoconciencia en donde se cree hallar su verdad no es autónoma, es una conciencia dependiente, cosificada. Para llegar efectivamente a la verdad, es decir, a la autoconciencia independiente, se debe dar una inversión en la conciencia servil. El señor quería llegar a ser una autoconciencia plena, pero su camino se detuvo ante una autoconciencia dependiente. El señor depende de la conciencia servil, necesita del siervo para ser hombre, “la verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial, la conciencia del esclavo”.¹¹⁵ Sometido contra su voluntad el señor se convierte en esclavo del esclavo. Se ha presentado el paso de la independencia a la dependencia. Ahora se tiene que hacer una inversión similar en el esclavo, la inversión de la esclavitud a la libertad. El esclavo deberá salir de su modo inmediato y llegar a ser lo contrario de lo que es, una conciencia dependiente. Tiene que llegar a ser una autoconciencia plena, verdaderamente independiente, y sólo en este proceso “se librerá a sí misma y liberará al señor”.¹¹⁶

La verdad de la conciencia autónoma es, por tanto, la conciencia servil. Ciertamente, ésta aparece de entrada fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como la dominación o señorío

¹¹⁴ Dri, 2006: 179.

¹¹⁵ Hyppolite, 1998: 158.

¹¹⁶ Dri, 2006: 179.

nos ha mostrado que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia hecha volver sobre sí o hecha retroceder sobre sí o represada sobre sí habrá de volver sobre sí misma y experimentar un vuelco que la convierte en la verdadera autonomía. (Hegel, *FE*, 297)

3.2. El esclavo

La intersubjetividad se ha expuesto hasta este momento sólo desde la posición del señor. La conciencia servil ha sido vista desde su relación con el señor, es decir, a partir de una relación de dominio y desigualdad. Pero el señor no ha logrado realizar por completo la libertad humana. No hay que olvidar que el reconocimiento trata de dos figuras de la conciencia. Ahora es necesario revisar la intersubjetividad desde el otro extremo, desde la otra autoconciencia, el esclavo. “Pero la servidumbre es autoconciencia, y, por tanto, hemos de considerar ahora lo que ella es en y para sí misma”.¹¹⁷ Por el momento el siervo localiza su verdad en el señor, la autoconciencia que es para sí, la autoconciencia que es independiente de la coseidad gracias a su desprecio a la vida. La verdad es para la conciencia servil, pero todavía no está en ella, le es extrínseca. “Por de pronto, para la servidumbre la esencia es el señor; por tanto, la conciencia autónoma que es para sí es para la conciencia servil la verdad, que, sin embargo, para ella no está todavía en ella”.¹¹⁸

El siervo se ha sometido por el miedo a la muerte, que en un primer momento parece frenar el desarrollo de la autoconciencia, pero esta experiencia de la conciencia también la conducirá hacia su realización como ser humano. Al someterse al señor el siervo no pierde su humanidad. El temor ante la muerte le brinda su categoría de ser humano, pues este miedo se ha presentado como absoluto y total. En otras palabras, el siervo se hace patente en la experiencia de la pura negatividad de la autoconciencia, experiencia producida por la angustia o miedo a la muerte. La diferencia con cualquier otro tipo de miedo éste no se enfoca en algo, en alguna cosa en particular, es la angustia o miedo al señor absoluto, la muerte.¹¹⁹ El temor

¹¹⁷ Hegel, *FE*, 297.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ El tema de la angustia será un tema relevante en la filosofía de Martin Heidegger. La angustia es la experiencia existencial que conduce de la existencia inauténtica a la auténtica. Si bien existen ciertas variaciones entre la angustia en Hegel y Heidegger, pues éste último más bien está influido por Kierkegaard, es notable la función de la angustia como experiencia redentora o liberadora.

absoluto hace estremecer todos los contenidos de la conciencia natural, destruye su coseidad. Relativiza la solidez de las determinaciones contrapuestas y muestra que el ser humano se encuentra por encima de ellas, que él no es una cosa. Saca a la conciencia de entre las cosas y la conduce a apropiarse de su sentido propio. “Deja al que lo experimenta en el aire. Lo arroja a la nada, al vacío. Todo se estremece, todo entra a danzar. Se pierden todos los sostenes. De esta manera la conciencia llega al puro para sí, a la pura autoconciencia, pura negatividad. Conquista el sentido propio”.¹²⁰ Este tipo de miedo, o angustia, remueve todo aquello que se considera como fijo o estable, empuja a la conciencia servil hacia la fluidez del espíritu, descubre y experimenta la nada de todo ante la muerte. “Es un miedo radical, que agarra a la conciencia en su misma raíz, la despoja de todo aquello a que pudiera aferrarse”.¹²¹ Todo lo objetual que se hubiera podido colocar como fijo ha desaparecido, todo se pone en un movimiento vertiginoso. Lo único que queda es el ser-para-sí, la autoconciencia, que pasa del señor al siervo. El ser-para-sí que el siervo veía en el señor, es decir, que lo veía como algo extrínseco, ahora la conciencia servil lo ve en ella misma y para ella. “La conciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva al todo de su ser [...] una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica”.¹²² El siervo encuentra en sí y para sí mismo la esencia humana, la puede realizar. El siervo se refleja a través del miedo en el señor y encuentra la conciencia de sí mismo.

Sólo que en realidad también ella tiene en ella misma esta verdad de la pura negatividad y del ser-para-sí; pues ella ha hecho en ella misma experiencia de tal cosa [es decir, de la pura negatividad y del ser-para-sí]. Pues esta conciencia ha sentido angustia o miedo acerca de esto o aquello, no en este o aquel instante, sino acerca de su ser completo; pues ha tenido el miedo a la muerte, al señor absoluto. Y en ese miedo ha quedado interiormente disuelta, ha temblado y se ha estremecido por entero en sí misma, y todo lo fijo ha experimentado en ella estremecimiento y conmoción. Pero este puro universal movimiento, la fluidificación absoluta de todo lo sólido y estable, no es sino el simple ser de la autoconciencia, es decir, la absoluta negatividad, el puro ser-para-sí, que en tales términos y de esta forma está en esta conciencia. Y este momento del puro ser-para-sí es también para ella, pues en el señor ese momento del puro ser-para-sí no le es sino su objeto. (Hegel, *FE*, 298)

¹²⁰ Dri, 2006: 185.

¹²¹ Dri, 2006: 181.

¹²² Hyppolite, 1998: 159.

La angustia ha llevado a la conciencia servil a disolver toda subsistencia objetual. Ahora esta conciencia tiene que realizar en el práctica dicha disolución. Cuando el señor obliga al servicio al esclavo éste último abandona la postura contemplativa del mundo y pasa a una postura práctica. En el servicio la conciencia se disciplina, logra posponer la realización de su deseo liberándose de su ser natural. Pero es por medio del trabajo que se logra la inversión de la servidumbre en señorío. La universalidad que adquirió la conciencia por medio de la angustia se realiza en el trabajo, por medio de él lleva la negatividad vivida en la angustia a la naturaleza. El esclavo logra con esto la superación de la dependencia a la existencia natural.

Aparte de eso, esa conciencia, la conciencia servil, no es ya sólo esta universal disolución en general, sino que, al estar sirviendo, la conciencia servil lleva a cabo esa disolución de modo real y efectivo; pues en ese su servir la conciencia servil suprime y supera en todos sus registros y aspectos y momentos particulares ese su depender de la existencia natural y ese su estar colgado a ella, y la trabaja y re trabada adueñándose de ella y eliminándola así. (Hegel, *FE*, 298)

El miedo es el principio de la sabiduría, se debe complementar con el servicio y el trabajo. La universalidad que se descubre con el miedo a la muerte, la angustia, la disolución en sí, que sólo es la experiencia de la negatividad absoluta, tiene que pasar por la particularidad del servicio hasta la singularidad de la acción concreta, el trabajo. Sólo así el siervo logrará la reflexión completa, se poseerá a sí mismo en la universalidad, adquirirá su liberación como ser humano. “El sentimiento del poder absoluto en general [del poder del señor, absoluto, la muerte], y en particular el sentimiento de servicio, es sólo la disolución en sí, y aunque el temor del señor es el principio de la sabiduría, resulta que en el contexto de ese temor y servicio la conciencia es para ella misma, pero no es el ser-para-sí. Pero es por medio del trabajo como viene ella a sí misma”.¹²³

El contraste al trabajo del siervo está el apetito y el goce del señor. El señor parecía mantener un comportamiento humano respecto al mundo, no consigue superar el nivel del deseo animal, deseo que sólo consume al objeto. El comportamiento del señor sólo niega la subsistencia de las cosas, su deseo sólo es negación pura del objeto, en esta negación el señor adquiriría el sentimiento de sí mismo y con ello la satisfacción. Pero no consigue pasar del mero sentimiento, en cuanto el objeto desaparece el señor no tiene en donde reflejarse. En el momento en que el objeto desaparece el señor no tiene en donde reflejarse. Cuando el objeto

¹²³ Hegel, *FE*, 298.

pierde su subsistencia el movimiento del reconocimiento queda trunco. La satisfacción del señor se ha dado sin esfuerzo, él no ha vencido al mundo, se le ha entregado por medio del esfuerzo del esclavo, “el esclavo choca con la independencia del ser. Sólo podía transformar el mundo y hacerle así adecuado al deseo humano”.¹²⁴

En el momento que en la conciencia del señor corresponde al deseo parecía, ciertamente, haberle caído en suerte a la conciencia sirviente el lado de la relación inesencial con la cosa, por cuanto, en esa relación la cosa mantenía su autonomía. El deseo, en cambio, se había reservado el puro negar el objeto y por medio de ello un sentimiento de superioridad puro y sin mezcla ninguna. Pero precisamente por eso, esa satisfacción no es sino un desaparecer, pues le falta el lado objetual, es decir, el lado de objeto, o lo que es lo mismo: le falta consistencia y estabilidad. (Hegel, *FE*, 299)

En un primer momento la relación entre el siervo y el objeto parecía inesencial, pero ahora, por medio del trabajo, es una relación esencial. El señor satisface su deseo al momento de consumir el objeto, pero el esclavo no consume el objeto, retiene su deseo. El objeto no desaparece al ser trabajado, más bien es transformado. El trabajo no aniquila al objeto, no lo consume, sino que supera al objeto natural y a su vez lo conserva (*Aufhebung*), es un objeto formado o humanizado. Lo que hace el esclavo es introducir por medio del trabajo una negatividad en la negatividad. Ahora el objeto está delimitado por la negatividad, es porque está delimitado. La negatividad introducida por el trabajo en el objeto no lo lleva a la desaparición, el objeto mantiene su independencia. La negatividad es ahora la forma, la delimitación permanente. “El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, desaparece demorado o aplazado, o lo que es lo mismo: el trabajo forma [es decir, la negación del objeto en que el trabajo consiste, queda ahí]. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de ese objeto, y en algo que permanece, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía”.¹²⁵

El objeto adquiere una objetividad plena. Deja de ser algo extraño como lo era el objeto natural, sino que ahora es algo del trabajador, su propia objetivación, es su propia obra la que se le manifiesta ante sí mismo, “formando las cosas, el esclavo no sólo se forma a sí mismo sino que también imprime al ser esta forma que es la de la autoconciencia y, con ello, se encuentra a sí mismo en su obra”.¹²⁶ La autoconciencia tiene la intuición de que ese ser

¹²⁴ Hyppolite, 1998: 159.

¹²⁵ Hegel, *FE*, 299.

¹²⁶ Hyppolite, 1998: 160.

independiente es ella misma, se ve reflejada en el mundo que ha elaborado y sabe que esa es obra suya. “El mundo es un mundo humano, un mundo creado por la propia autoconciencia”.¹²⁷ El esclavo se contempla en el objeto elaborado por sí mismo, en eso concreto ve su propia singularidad. El objeto singular lleva en sí la forma negativa de su ser natural, así es como el esclavo se contempla como hombre universal.

Este medio negativo, es decir, este término medio negativo, o lo que es lo mismo: el hacer formante, el hacer que da forma, es a la vez la individualidad o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual en el trabajo, entra ahora en el elemento de lo que permanece y queda, es decir, del permanecer y del quedar; la conciencia trabajadora, la conciencia que trabaja, llega, por tanto, por esta vía a mirar el ser autónomo como siendo ella misma. (Hegel, *FE*, 299)

El producto del trabajo manifiesta la negatividad de la conciencia humana. El trabajo formativo, en su dimensión positiva, lleva a la conciencia servil a la autoconciencia independiente, en cuanto se refleja en el mundo que ella misma ha creado con su acción negativa o formadora. La forma, el ente que le era contrapuesta a la autoconciencia servil era la naturaleza, que es superada por el trabajo formativo. Por medio de éste el ente que se presentaba como extraño ahora es la misma autoconciencia. La conciencia se refleja a sí misma en el mundo que ha construido. “Pues en el formar la cosa resulta que la conciencia esa su propia negatividad, ese su ser para sí, sólo se le convierte en objeto porque la conciencia suprime y supera la forma que está ahí oponiéndosele”.¹²⁸ Pero al mismo tiempo el trabajo tiene una dimensión negativa con respecto a la angustia, pues la ha conquistado. “Pero el formar, el dar forma, no tiene sólo este significado positivo de que en él la conciencia servil en cuanto puro ser-para-sí se convierte en ser, sino que tiene también un significado negativo, dirigido contra aquel primer momento suyo que era el miedo”.¹²⁹

El ente ante al cual se había estremecido la conciencia servil, la naturaleza, es destruido como algo extraño y lo hace algo propio. Esta conciencia es pura negatividad, negación de la negación, pero se coloca en el ámbito de lo permanente, es decir, en la naturaleza que ha sido transformada, se ve efectivamente allí. “No es un mero para-sí, sino un *Seiendes* que es para sí, un *Seiendes fürsichsein*, un ser-para-sí concreto”.¹³⁰

¹²⁷ Dri, 2006: 183.

¹²⁸ Hegel, *FE*, 299.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Dri, 2006: 184.

Pero eso Negativo objetual, es decir, esa negatividad en forma de objeto, es precisamente aquella esencia o entidad extraña, ante quien la conciencia se había estremecido. Pero ahora la conciencia destruye esa cosa negativa extraña, y se pone como tal conciencia en el elemento del permanecer y quedar; y por medio de ello deviene para sí misma, es decir, se convierte en algo que es para sí. (Hegel, *FE*, 299-300)

Por medio del trabajo la conciencia servidora ha hecho del mundo un mundo humano, se ha encontrado a ella misma en este mundo, porque ese mundo es ella misma. “Detrás del telón no hay nada que ver, porque es ella misma la que está allí”.¹³¹ La forma que ha dado al mundo no es algo distinto de ella misma, es su ser-para-sí y en donde encuentra su verdad, pues es la objetividad que se ha originado en el sujeto. “Y por eso la forma, no por quedar fuera de ella, es algo distinto que la conciencia misma. Pues precisamente esa forma es su puro ser-para-sí, es decir, el puro ser para sí de la conciencia, el cual, ahí, es decir, en esa forma, se le vuelve a ella a la verdad”.¹³²

La conciencia servil se encuentra a sí misma en el trabajo, a pesar de que en un primer momento sólo parecía tener sentido para el señor. El trabajo mediante el cual la naturaleza se convierte en mundo humano es el ámbito del espíritu. En el primer momento parecía que el trabajo era extraño al esclavo, al igual que el mundo que producía, que pertenecía al señor, no al esclavo. Pero lo que ahora surge es el mundo de la conciencia servil, el mundo en donde el esclavo se encuentra a sí mismo. “Por tanto, es mediante este reencontrarse a sí misma por medio de sí misma como a la conciencia le nace o le adviene algo así como sentido propio, es decir, sentido de sí o sentimiento de sí u orgullo de sí, precisamente en el trabajo, es decir, allí donde sólo parecería existir un sentimiento ajeno y extraño”.¹³³

No ha bastado con la subjetividad de la conciencia, también ha sido necesaria la objetividad. El proceso por el cual subjetividad y objetividad han devenido a la conciencia es el transcurrir por el temor y el sometimiento. Pero es por medio del trabajo que el sujeto ha podido alcanzar su humanidad. El termo que se queda en el interior no puede concretizarse, no podría llegar a la conciencia plena porque le faltaría el medio de la reflexión. Así, la subjetividad sólo alcanza su plenitud al expresarse por medio del trabajo. Pero es necesario un trabajo que surgiese del estremecimiento de la subjetividad producido por la angustia o el miedo al señor

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² Hegel, *FE*, 300

¹³³ Hegel, *FE*, 300

absoluto, sería un miedo verdaderamente humano. Se requiere de este tipo de temor para que la consciencia servil tenga lo negativo, “que esta negatividad la empape y la ‘infecte’ sin dejarle un rincón de solidez”.¹³⁴ El trabajo que procede de la angustia y la sumisión es el que logra exteriorizar la esencia negativa de la autoconciencia. Sólo así la autoconciencia puede reconocerse en su obra como ser humano.

Y si la conciencia da forma, si la conciencia forma y conforma, pero de modo ajeno a aquel primer miedo y temor absolutos, la conciencia no sería sino un vano sentido propio; pues su forma o negatividad no sería entonces la negatividad en sí; y su formar no podría darle la conciencia de sí como siento ella la esencia. Si no hubiera tenido que soportar y aguantar el miedo absoluto, y no sólo algún que otro miedecillo o angustia, el ser negativo le hubiera resultado a la conciencia puramente externo, su sustancia no se hubiera visto afectada y contagiada por entero por esa su negativa esencia. Pues mientras no se haya visto conmovido y se haya vuelto vacilante todo aquello que llene o pueda llenar a la conciencia natural, ella seguirá perteneciendo en sí todavía a un determinado ser o aun ser determinado; su sentido propio se queda quizá en un ser ella suya, su tozudez, en una libertad que continúa y permanece encerrada todavía dentro de la servidumbre. (Hegel, *FE*, 301)

¹³⁴ Valls Plana, 1994: 139.

Capítulo III

El concepto de libertad en la *Filosofía del derecho*

El siguiente capítulo tiene como propósito la exposición de la idea de la libertad en Hegel como el principio de su filosofía política. La idea de libertad tratada en la *Filosofía del derecho* es un concepto que busca responder a las necesidades del análisis de las sociedades modernas. Éste es el principio organizador de la *Filosofía del derecho*, el desarrollo de la obra es la exposición del desarrollo del concepto y las formas de su realización. La tesis fundamental es que la realización de la libertad es el producto de la acción subjetiva que se exterioriza, que adquiere existencia externa, que ha sido producto de un proceso histórico, y que ha creado un mundo intersubjetivo en el que el sujeto se siente como en su lugar propio. Esta acción subjetiva presupone ya su acción en el mundo humano formado históricamente. El ámbito propio de la libertad es el espíritu objetivo que ha tenido su origen en el reconocimiento intersubjetivo, y que se hace patente en las instituciones necesarias para que la libertad se realice.

En la “Introducción” a la *Filosofía del derecho* parece que Hegel nos expone una dimensión abstracta de la libertad, como arbitrio y como autodeterminación; sin embargo, se desarrolla una discusión con la idea de libertad del empirismo y de la filosofía de la reflexión, principalmente la de Fichte y la de Kant. Por tanto, la idea de la libertad para Hegel, en este momento, se enmarca en la autodeterminación de sí mismo. En la filosofía del espíritu práctico subjetivo se desarrolla el análisis de las posibilidades formales por las cuales el hombre es caracterizado como ser espiritual. Sin embargo, la filosofía no se reduce al mero análisis de estos elementos formales, pues como expone el filósofo alemán en su *Enciclopedia*: “La voluntad libre efectivamente real es la unidad del espíritu teórico y práctico; voluntad libre que es para sí como voluntad libre en tanto formalismo, contingencia y limitación de lo que hasta ahora ha sido contenido práctico se ha superado”.¹³⁵ Nuestro autor se encuentra en un constante diálogo con la filosofía política de su tiempo, especialmente con Kant, quién había desarrollado el análisis formal de la acción humana, caracterizando a la libre acción como determinada por el imperativo categórico y deslindada de cualquier inclinación. Por tanto, el objetivo del pensamiento político hegeliano es, principalmente, integrar y reconciliar los elementos de la acción humana que habían sido desplazados en la teoría kantiana.

La filosofía política de Hegel es una filosofía del Derecho, una filosofía de la voluntad y de la acción libre. El ámbito político, como derecho, surge a partir de la lucha por el

¹³⁵ Hegel, *ECF*, § 481.

reconocimiento, como lo había señalado el filósofo alemán en la *Filosofía real*. Lo que se busca en la *Filosofía del derecho* es la “Idea del derecho”, el sujeto que es el Estado, y el “concepto del derecho”, en cuanto se concibe y se crea a sí mismo. Son los momentos supremos en los que el sujeto se realiza, se crea a sí mismo y alcanza su máxima realización. La filosofía política, por tanto, trata el concepto del derecho como aquello único que tiene realidad y que se concibe y se desarrolla a sí mismo, en otras palabras, él mismo se da la realidad.

El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su lugar más exacto y su punto de partida la *voluntad*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y 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. (Hegel, *FD*, § 4)

El lugar del derecho es lo espiritual, la dimensión intersubjetiva, es decir, de reconocimiento. El sujeto en el ámbito del derecho, el de la política, tiene la forma de la voluntad y, por tanto, la libertad. No es la libertad subjetiva particular, sino la libertad sustancial, la verdadera libertad, la del ciudadano. Sólo en reconocimiento pleno se puede realizar el hombre. La realización de la razón es la realización del espíritu, es decir, de la comunidad donde se realiza el individuo. Y este pueblo es libre en cuanto se realiza plenamente la intersubjetividad.

En un pueblo libre, por tanto, la razón está realizada en verdad o de verdad; la razón es espíritu vivo presente, en el que el individuo no solamente encuentra expresada su determinación y encuentra como coseidad ahí su determinación, es decir, no solamente encuentra expresos y como coseidad ahí su ser universal y su ser individual, sino que él mismo es ese ser o esencia y con ello ha alcanzado también su destino y determinación (*Bestimmung*). (Hegel, *FE*, 458)

El objetivo de este capítulo es recorrer las determinaciones de la voluntad para llegar a la configuración de la voluntad efectivamente libre, como aquella que no es sólo forma sino también contenido, lo que Adriaan Peperzak expone como: “Es el espíritu libre el que se ha determinado a sí mismo, de acuerdo con la libertad inteligente y la inteligencia libre que él es”.¹³⁶ Esto sólo se logra en la identificación entre el concepto abstracto de “voluntad libre” con su perfección como espíritu libre. Y es sólo en este ámbito en donde se logra la concreción del espíritu libre en las formas del derecho abstracto, la moralidad y la eticidad.

¹³⁶ Peperzak, 1989: 102.

1. Acotaciones al proceder de la filosofía política especulativa

El saber especulativo, con el que Hegel nos propone estudiar al ámbito político en general, nos muestra la unidad entre forma y contenido. La razón es el conocer conceptual, que concibe lo sustancial como lo racional. El saber especulativo no pretende opinar ni apelar al sentimiento, sino recurrir al movimiento del concepto. Esto se aplica tanto a la naturaleza como a la eticidad que se conforma de la familia, la sociedad civil y el Estado. Para Hegel: “[...] la forma en su significación más concreta es la razón en cuanto que conocer conceptual, y el contenido es la razón en cuanto que esencia sustancial de lo ético así como de la realidad natural, siendo la identidad consciente de ambas la idea filosófica”.¹³⁷

La presentación que hace Hegel del Estado en la *Filosofía del derecho* está basada en su racionalidad. La filosofía busca y expone lo racional, lo que tiene que ver con la razón (*Vernunft*) y no con el entendimiento (*Verstand*), o el sentimiento o la piedad. Pues el filósofo alemán busca orientar su análisis más allá de las percepciones inmediatas. Esto tiene como finalidad la comprensión filosófica de lo actual y lo real, no de meras predicciones futuras, sino de examinar la realidad en el sentido más fuerte. La filosofía política, entonces, busca estudiar la realidad política que es conformada por sujetos en sus relaciones. La realidad del Estado tomada en sentido fuerte es la intersubjetividad en su máxima expresión. Por esto Hegel nos dice en el *Prólogo*:

*Lo que es racional es real,
y lo que es real es racional.*¹³⁸

Los conceptos centrales que se necesitan interpretar para comprender esta frase son los de razón (*Vernunft*) y realidad (*Wirklichkeit*). La razón no es sólo la facultad de un sujeto, como lo pensaba Kant. El sujeto tiene que devenir sujeto, que va desde la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, hasta la razón, asume diversas formas sin nunca dejar de ser sujeto. La razón se dirige a la realidad en su sentido más estricto (*Wirklichkeit*), no en el sentido débil (*Realität*) que se forma de configuraciones exteriores. La realidad efectiva, verdadera, en su sentido estricto es la realidad formada por los sujetos en sus relaciones intersubjetivas, que

¹³⁷ Hegel, *FD*, XXIII.

¹³⁸ Hegel, *FD*, XIX.

se expresa en la eticidad en la dinámica de la familia, la sociedad civil y el Estado. Ésta es la realidad que se crea y transforma constantemente.

Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, cuando entra en su realidad entra también en la existencia exterior, se manifiesta en un reino indefinido de formas, pareceres y configuraciones, y rodea a su núcleo con la corteza multicolor en que la conciencia habita en primer lugar, corteza que el concepto sólo traspasa para encontrar el pulso interior y sentirle asimismo palpitar todavía en las configuraciones exteriores. (Hegel, *FD*, XIX)

La razón sólo conoce lo racional, la idea, como devenir del pulso interior. La filosofía política se interesa por lo racional, la idea, el Estado. No las formas exteriores, deja a un lado las formas de gobierno y sólo se interesa por lo esencial: la razón práctica. La filosofía no indaga sobre algún gobierno en particular, no plantea *cómo debe ser*, éste sólo es una configuración exterior que rodea al núcleo. Lo que interesa a la filosofía es la realidad viviente, lo que mueve a las configuraciones exteriores, indaga sobre la racionalidad del núcleo, el universo ético. “En semejantes detalles no hay que ver ninguna huella de filosofía [...] ésta debe de *comprender y exponer al Estado como algo racional en sí* [...] no puede encaminarse a enseñarle al Estado cómo debe ser él, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.¹³⁹

La filosofía se preocupa de lo que es, de lo racional y esto es el Estado, “el universo ético en el que el sujeto puede realizarse”.¹⁴⁰ Todos los sujetos se encuentran en un determinado contexto que los condiciona, en otras palabras, todos son hijos de su tiempo. La filosofía busca aprender el tiempo en pensamiento. La filosofía no puede ir más allá de su mundo actual, ni ningún individuo puede saltar por encima de su época.

Ιδου Ροδος, ιδου και το πηδημα

Hic Rhodus, hic saltus

(Aquí es Rodas, aquí es necesario saltar)

¹³⁹ Hegel, *FD*, XXI.

¹⁴⁰ Dri, 2009: 102.

Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su tiempo*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en pensamientos*. (Hegel, *FD*, XXI)

1.1. La dinámica del concepto

Hegel busca desligarse del modo de proceder de las investigaciones modernas de la filosofía, en este sentido plantea el desarrollo del concepto como el proceso de análisis de la filosofía como ciencia, que abarcará desde su metafísica hasta su filosofía política y de la historia. La dinámica del concepto tiene por objeto el desenvolvimiento de las determinaciones de la cosa estudiada, de forma tal que puedan verse tales determinaciones no como exterioridades contingentes, sino que se integren como necesarias al desarrollo de la cosa misma. El filósofo alemán se propone no ir más allá de lo que la cosa puede brindar, sino buscar en el desenvolvimiento de la diversidad de sus determinaciones, es como la cosa estudiada puede ser conocida. Sin ningún principio externo la cosa es conocida, sólo a partir de sí misma, en este sentido para nuestro autor: “En el conocimiento filosófico [...] la *necesidad* de un concepto es lo principal, y el camino que se presenta como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción”.¹⁴¹ Es en este sentido en el que se observa que para Hegel no puede haber un principio o una determinación externa al objeto estudiado para ser comprendido, esto sólo se logra en el desenvolvimiento de sus propias determinaciones, las cuales tienen que ser mostradas como necesarias, es decir, que el conocimiento del desenvolvimiento rompa con la contingencia en el que se presentan las diversas determinaciones. La figura con la que Hegel explica este proceso es recurrente en varios de sus textos, pero la forma en la que se presenta en la *Filosofía del derecho* es la siguiente: “El germen tiene ya en sí el árbol y contiene toda su fuerza, aunque todavía no es el mismo. El árbol corresponde completamente a la simple imagen del germen”.¹⁴² El desarrollo del concepto no es el desarrollo de una serie de quimeras, Hegel está partiendo del análisis de la realidad concreta, busca dentro de la cosa misma de estudio, analiza su desarrollo y en éste la relación de sus determinaciones. Sólo en este proceso es como se podrá lograr la unificación de lo racional y de lo real como Idea.

¹⁴¹ Hegel, *PFD*, § 2 Obs.

¹⁴² Hegel, *PFD*, § 1 Agregado.

La dinámica del concepto abre la posibilidad de poder distinguir entre su esencia y su existencia, sin que esto quiera decir que pueden sobrevivir una sin la otra, sólo es la posibilidad de poder exponerlos por separado. Sin embargo, es necesario aclarar que sólo en la unidad de la existencia con el concepto es como se logra alcanzar la Idea. Pues para Hegel: “Ella no sólo es armonía sino perfecta compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera la idea”.¹⁴³ No se puede tomar sólo la existencia como lo absoluto como lo había hecho el empirismo, pero tampoco es posible tomar sólo la esencia como lo había hecho el formalismo.¹⁴⁴ Hegel busca el desarrollo de la idea, es decir, la unidad de esencia y existencia, sin absolutizar ninguna de las dos posiciones anteriores, es el colocarse en el proceso en el que esencia y existencia se pertenecen mutuamente en el desarrollo de la idea, de tal modo que se muestra que no se requiere de ningún principio externo a esta dinámica, es sólo la observación del desarrollo inmanente de la cosa misma. Para Hegel: el proceder especulativo “[...] tiene un *punto de partida* determinado, es el *resultado* y la verdad de lo que *precede*, y que constituye lo que se denomina *demostración* del mismo”.¹⁴⁵ Esta cita apoya aún mas la tesis de que la demostración es autónoma, no necesita de algo externo para ser, es interna y sistemática, y sólo se debe al desenvolvimiento de la cosa misma. Ésta es la tercer vía entre la definición formalista y la explicación empírica. *La cosa misma se demuestra a sí misma y por sí, no necesita de un postulado formal, es decir, de una formulación del principio.*

1.2. Teoría y práctica

El modo de proceder de la investigación hegeliana en torno al concepto de voluntad libre es el del conocimiento del concepto, que es el entendimiento de las determinaciones que constituyen un objeto, dichas determinaciones son al mismo tiempo determinaciones del sujeto que conoce como propiedades del objeto conocido. Este proceso de conocimiento pretende abandonar la postura de que las determinaciones del objeto son algo extraño, como un producto de algo externo, más bien quiere llegar a la idea de que las determinaciones de un objeto son producto

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ Hay que recordar que para Hegel el empirismo no cae en cuenta de que sus observaciones ya son resultado de un proceso, es decir, que el empirismo no tiene una perspectiva crítica de las condiciones de aparición de dichos datos. Mientras que el formalismo proponía partir de una definición como principio de una investigación, pero se quedaba sin los contenidos concretos de dichos principios.

¹⁴⁵ Hegel, *PFD*, § 2.

de su propio proceso de formación. Pero a la vez busca colocar al sujeto en una nueva posición, pues el conocimiento, como la producción conceptual de las cosas, deja de tener el lugar pasivo de mero receptor de impresiones, pasa a un lugar activo como aquél que realiza la determinación activa mediante ideas, de las cuales los objetos son su realización. Para Hegel el pensamiento es ya una actividad, es decir, que la racionalidad es ya una praxis del hombre. En este sentido la libertad, que es lo que interesa al estudio del derecho, no está desligada del entendimiento como lo había propuesto Kant, en cuya filosofía la libertad era excluida del campo del conocimiento y alojada sólo en el ámbito práctico. No existe en Hegel una distinción ente teoría y práctica, como facultades separadas, para él la voluntad es un modo particular del pensamiento, es aquel modo en el que el pensamiento se da en la existencia.

El pensamiento consiste en quitar a un objeto lo sensible, el sujeto se apropia de él y lo hace esencial e inmediatamente suyo. La representación es una universalización que pertenece al pensamiento, universalizar algo es pensarlo, e incluso el propio “yo” es una universalización del pensamiento, al dejar de lado cualquier particularidad es llevado a su más extrema simplicidad. El sujeto no tiene una posición pasiva frente al mundo, siempre es activo, incluso en el pensamiento; de esta manera lo ilustra Hegel: “La colorida pintura del mundo está frente a mí; yo me enfrento a ella y con este comportamiento elimino la oposición: convierte aquel contenido en algo mío”.¹⁴⁶ El “yo” tiene una relación plena con el mundo cuando ha logrado concebirlo. El comportamiento práctico comienza para Hegel en el pensamiento, con el “yo”, y parece contrapuesto al comportamiento teórico porque establece una separación con él. En este proceso el “yo” se determina, se coloca a sí mismo una diferencia, las determinaciones le pertenecen al igual que los fines por los que es impulsado; estas determinaciones son puestas por él en el mundo exterior, pero siguen siendo de él. La relación entre teoría y práctica para Hegel consiste en que lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico, ya que no es posible tener una voluntad sin inteligencia. Pero esto también es inverso ya que la voluntad tiene que determinarse y esta determinación es algo interno, es una representación interna del sujeto. “Al elegir, decidir y actuar el ser humano piensa, reflexiona y usa conceptos; él manifiesta o expresa su racionalidad, la cual es su característica esencial”.¹⁴⁷ La voluntad radica en la posibilidad que tiene el hombre de poder representarse lo que apetece, aunque la actividad no es de pura representación, el hecho mismo de pensar es ya una actividad. Lo

¹⁴⁶ Hegel, *PPD*, § 4 Agregado.

¹⁴⁷ “In choosing, deciding and acting a man thinks, reflects and uses concepts; he manifests or expresses his rationality, which is his esencial characteristic”. (Pelczynski, 2009: 64)

pensado tiene un contenido que tiene la forma de algo existente, pero esto es mediado, puesto por la actividad del pensamiento; para el filósofo alemán: “Estas diferencias son por lo tanto inseparables, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos”.¹⁴⁸

2. La libertad como principio de la política

El inicio del análisis del derecho, que pertenece al ámbito del *espíritu o cultura*,¹⁴⁹ se encuentra en la voluntad libre, pues para Hegel: “[...] su lugar más preciso [el del derecho] y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación”.¹⁵⁰ Se inicia a partir de la “voluntad libre” porque el derecho es expresión de los alcances históricos en los que el hombre ha realizado su libertad, y estos alcances son a la vez ese espíritu creado, eso que Hegel ha llamado segunda naturaleza. Adelantándome un poco a la conclusión de la filosofía política hegeliana, la historia de la humanidad es la historia del desarrollo de su libertad en la que desde el mundo asiático, pasando por el mundo griego y romano, hasta, para Hegel, el mundo germano lo que ha guiado a la historia es el desenvolvimiento y la ampliación del campo de la libertad, partiendo del lugar en donde un hombre era libre hasta el lugar en donde todos los hombres son libres y poseedores de derechos. El estudio del derecho o ciencia política inicia a partir del análisis de la libertad de la voluntad, el cual sólo puede ser posible en su desarrollo relacionado con el todo, como orden político.

Para nuestro pensador la deducción de la libertad de la voluntad sólo puede ser posible en su conexión con el todo, es decir, partiendo de lo ya dado, de una representación inmediata, pero tomando una perspectiva crítica hacia ella, de tal modo que pueda ir adquiriendo poco a poco la relación de necesidad que existe en la cosa que se ha manifestado, es decir, encontrar su demostración. Así, para el análisis del derecho es necesario comenzar por la voluntad, la

¹⁴⁸ Hegel, *PPD*, § 4 Agregado.

¹⁴⁹ Hegel entiende por cultura el terreno de la creación humana, que es la forma en la que el hombre se relaciona con el mundo. No hay, por tanto, un principio o cosa en sí detrás del mundo, como lo pensaba el trascendentalismo kantiano. Hegel sigue cumpliendo con su modo de proceder: no partir de una premisa externa sino de la cosa misma en su desarrollo. Se podría decir que la cultura es creación de la humanidad en su proceso histórico-formativo.

¹⁵⁰ Hegel, *PPD*, § 4.

cual es *en sí* libre. Pero además, la relación entre la voluntad y la libertad no se puede probar presuponiendo una representación de la voluntad, para de ahí establecer una definición. Libertad y voluntad no son dos cosas separadas, más bien se pertenecen mutuamente, lo libre es la voluntad, pues para Hegel: “Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto”.¹⁵¹ Lo que nos propone el filósofo es separar esta relación para estudiarlas con más detalle.

Hegel analiza tres momentos de la realización de la libertad humana: 1) Voluntad inmediata; 2) Voluntad reflexiva; 3) Voluntad sustancial. Cada uno de estos momentos en su desarrollo busca su absolutización poniéndose como lo esencial de la libertad. Esto no quiere decir que el hecho de que estas formas sean meras realizaciones incompletas de la voluntad libre deban ser vistas como malas o inútiles. Hegel más bien está en contra de la absolutización de un momento o de un punto de vista parcial por la cual la totalidad o el concepto quedase distorsionado. Por tanto, la falsedad radica en la identificación del concepto o el todo con uno de sus momentos; la verdad sólo es posible cuando la aproximación unilateral es disuelta o corregida ante la presencia de todos los otros momentos y de sus conexiones con el primer momento. Para Peperzak: “Sólo lo absoluto, la verdad completa que se conoce a sí misma, puede y debe ser hecha absoluta; todo lo demás es relativo”.¹⁵²

2.1. Voluntad inmediata

En la voluntad inmediata se van a encontrar los elementos más básicos de la libertad. Aquí se encontrará el primer momento, el de la pura reflexión del “yo” en sí mismo, su abstracción pura, el momento en el que se separa del mundo que lo delimita. El segundo momento es donde el “yo” busca darse existencia en la finitud a partir de una determinación, con la característica básica de que esta determinación se la da él mismo, es autodeterminación. Se puede decir que en este desarrollo Hegel aborda el problema de la contienda entre arbitrio y determinación, libertad negativa y libertad positiva, o universalidad y determinación. La cuestión es llegar el tercer momento, en donde ya no hay una oscilación entre una y otra parte de la voluntad, sino en donde la determinación se mantiene en lo universal.

¹⁵¹ Hegel, *PFD*, § 4 Agregado

¹⁵² Peperzak, 1989: 104

a) La pura indeterminación

Este primer momento de la voluntad inmediata puede ser vista como la primer negatividad ya que es el proceso por el cual el “yo” cotidiano, el que ya se encuentra constantemente relacionado con el mundo, rompe con toda determinación externa e interna. En esta abstracción se desprende de toda particularidad, de toda limitación y todo contenido de modo tal que el “yo” realiza una abstracción absoluta, “el yo, la singularidad inmediata puesta por sí misma, elevada (depurada) a nivel de universalidad – la inmediatez pura del yo, surgida de la abstracción total, la prescindencia de todo contenido determinado, de toda limitación como auto-relación pura”.¹⁵³ La indeterminación es la pura reflexión del “yo” sobre sí mismo, es el proceso de abstracción que realiza el pensamiento en el que se disuelve toda limitación, todo tipo de contenido determinado y dado, es decir, todo aquello que tiene un origen natural como necesidades, deseos, instintos; según el filósofo alemán es:

el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia; la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad, el *pensamiento* puro de sí mismo. (Hegel, *PF*, § 5)

Sólo en la destrucción de sus determinaciones es como la voluntad, en este caso negativa, puede tener conciencia de su existencia. Dicha actividad sólo la puede realizar el hombre, él es el único que puede extender su pensamiento sobre sí mismo y, por tanto, darse universalidad borrando cualquier particularidad y determinación. Se tiene entonces una libertad negativa, es decir, una libertad que no acepta ninguna limitación y, por tanto, ningún contenido. “Cuando la voluntad se determina de acuerdo con este aspecto de ella que se acaba de especificar, o cuando la representación lo toma por sí como la libertad, se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento”.¹⁵⁴ El entendimiento cree que esta determinación unilateral es la única y más elevada, pero no es desdeñada porque contiene en sí una determinación esencial: el “yo”, “la voluntad es incondicionada, todo contenido permanece abierto, sin vínculo alguno (libre), no presionado; semejante yo puede quererlo todo, aun lo que

¹⁵³ Vieweg, 2009: 17.

¹⁵⁴ Hegel, *PF*, § 5, Obs.

no es en sí-mismo”.¹⁵⁵ El yo es la potencia, el que genera los impulsos, su libertad radica en poder iniciar una serie de circunstancias.

El lado solipsista del “yo” es la universalidad, es la unidad del todo en una abstracción y negatividad absolutas, “[es] soledad del yo como consumación del acto de la negación absoluta –el pensar se quiere en pureza, todo lo demás desaparece en el abismo de la nada”.¹⁵⁶ Aunque el primer momento negativo, el de la voluntad indeterminada, está incluido en lo universal, no acota el concepto de voluntad, es decir, que no es *universalidad concreta*, ya que es totalmente unilateral; pues para Hegel: “Justamente por ser la abstracción de toda determinación, no es él mismo sin determinación; el ser abstracto y unilateral constituye su determinación, su carencia y su finitud”.¹⁵⁷ La voluntad negativa sólo quiere lo universal abstracto, es decir, que no quiere nada, que hace desaparecer todo lo demás en el abismo de la nada, y en consecuencia no es una voluntad. A este momento le hace falta la eficacia, la volición no es puesta por la voluntad, es una libertad meramente negativa y vacía que rechaza y aniquila cualquier determinación.

b) El paso a la determinación

Para continuar con el desarrollo del concepto de voluntad es necesaria una determinación, algo que la limite. El segundo momento de la voluntad inmediata es el tránsito de la indeterminación a la determinación del “yo”, es una segunda negatividad que busca la eliminación de la primera que es abstracta. El “yo” debe pensarse en el abandono de la indeterminación, establecer un contenido para salir de la universalidad y llegar a la particularización, a la existencia finita. “El sujeto sólo entra en la existencia, comienza a existir, cuando se particulariza”.¹⁵⁸ La diferenciación, la determinación y colocarse un determinado contenido se la dará el “yo” a sí mismo para poder ser finito. “Mediante esta posición del sí-mismo como algo determinado el yo se convierte en existente, finito”.¹⁵⁹ Pues para que la voluntad sea realmente voluntad debe en general limitarse, colocarse un contenido y un objeto, el cual puede ser dado por la naturaleza o producido por el concepto del espíritu; para Hegel:

¹⁵⁵ Vieweg, 2009: 18.

¹⁵⁶ Vieweg, 2009: 19.

¹⁵⁷ Hegel, *PF*, § 6 Obs.

¹⁵⁸ Dri, 2009: 109.

¹⁵⁹ Vieweg, 2009: 20.

El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Este contenido puede tanto ser dado por la naturaleza como producido a partir del concepto de espíritu. Por medio de este ponerse a sí mismo como determinado, entra el yo en la existencia en general; es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo. (Hegel, *PF*, § 6)

El “yo” tiene dentro de sí una negatividad inmanente, en su indeterminación se encuentra su determinidad, “en su estatus como indeterminado y abstracto radica su determinidad”.¹⁶⁰ En el proceso de abstracción del “yo” no se despoja del pensar, es decir, que en el proceso de abstracción, al ser una actividad del pensamiento, el “yo” se está poniendo una determinidad única, “la determinidad consiste en la indeterminidad”.¹⁶¹ Cuando el “yo” realiza el proceso de abstracción a través de su pensamiento se puede desvincular de todo, pero cuando se determina se particulariza en su *mío* o su *suyo*, por medio del cual el “yo” se auto-identifica consigo mismo.¹⁶² “Si yo digo: ‘Yo a mí mismo, significa que me fugué del mundo, hasta esa luz pura’. Al mismo tiempo o también el yo suma su particular su (*mí*) en la cual, como un este quiere algo especial, con lo cual es único e inconfundible”.¹⁶³ El “yo” tiene la capacidad de dirigir su voluntad hacia *algo*, una forma, un fin. Ese *algo* que el “yo” quiere es lo que *él mismo* se coloca como *su* determinación, “*algo*, determinado como lo *mío*”.¹⁶⁴

El proceso de la voluntad de colocarse un contenido es la forma en que ella, o en la que el “yo”, entra en la existencia, se vuelve finito, es decir, se alcanza la particularización del “yo”. Se podría decir que este momento es el de la libertad positiva en cuanto el “yo” se coloca una determinación, es decir, que se limita a sí mismo negando la abstracción en la que se encontraba. “El hecho de que la voluntad quiera *algo*, constituye el límite, la negación”.¹⁶⁵ En este proceso no se ha alcanzado la relación entre la forma y el contenido; sin embargo la particularización de la voluntad ya ha alcanzado en sí la finitud, este es momento de la voluntad, pero aquí no logra acotar su concepto, es todavía abstracta. Sin embargo, es un paso más en el desarrollo del concepto de voluntad. Al parecer el “yo” se encuentra en la encrucijada de mantenerse en la universalidad, en su pura abstracción, o colocarse del lado de su

¹⁶⁰ Vieweg, 2009: 20.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Cfr.*, Pelczynski, 2009: 65.

¹⁶³ Vieweg, 2009: 21.

¹⁶⁴ Hegel, *FD*, 107.

¹⁶⁵ Hegel, *PF*, § 6, Agregado.

determinación, en la mera existencia finita. El momento en que una parte le acontece a la otra surge el dualismo de infinitud y finitud, pero el pensamiento se dirige hacia la unidad de ambos momentos, el fundamento de universalidad y particularidad. El siguiente momento es el más difícil de comprender, pues rompe con la estructura del entendimiento para entrar en el ámbito de la razón especulativa.

c) La unidad de los dos momentos anteriores en la subjetividad

Los dos momentos anteriores son fáciles de aceptar porque “son momentos del entendimiento, por sí no verdaderos”. El tercer momento, el “verdadero y especulativo”,¹⁶⁶ es el que el entendimiento se niega a aceptar, pues no se presenta como universal abstracto ni como particular, sino como universal concreto que sólo se puede pensar en la contradicción entre universal y particular. Este momento es el de la individualidad en donde los dos momentos anteriores alcanzan su unidad, la particularidad es reflejada en sí misma y por tanto es llevada hacia la singularidad, o subjetividad. La autoconciencia se sabe universal porque tiene la capacidad de abstraer todo lo determinado y al mismo tiempo se sabe particular ya que se ha determinado a sí misma. Sin embargo, estos dos momentos son abstracciones, lo concreto y verdadero es la universalidad que se opone a lo particular, pero que sólo pueden concordar por medio de la reflexión en sí de lo particular.

La voluntad es la unidad de esos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo, de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado*, *limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo. (Hegel, *PPD*, § 7)

Hegel concibe la voluntad como la totalidad de la libertad negativa y positiva. La voluntad no es definida por alguno de sus dos extremos, ya sea la indeterminación o la determinación, libertad negativa o libertad positiva, sino que contiene los dos momentos: el del “yo” como universalidad, que permanece consigo mismo, y el de su determinación, donde reompe con esa universalidad y se pone como otro. El tercer momento, el de la voluntad en su totalidad, la voluntad se encuentra consigo misma en su limitación, se determina pero no

¹⁶⁶ Hegel, *PPD*, § 7, Obs.

abandona su universalidad. Esto sólo se consigue en la *autodeterminación* del “yo”, en el ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, en el poder alcanzar una determinación sin que pierda por ello su universalidad, que en la universalidad y en la determinación se una sólo consigo mismo; pues para Hegel: “El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma”.¹⁶⁷ Esta relación del “yo” consigo mismo es lograda porque el “yo” sabe que su determinación no es extraña sino que es suya e *ideal*. En la relación consigo mismo el “yo” coloca sus propias determinaciones y, por tanto, las acepta como suyas, “la libertad no está perdida, sino que se conserva en la determinación, es decir, en la relación. La voluntad es libre en sus determinaciones, precisamente porque éstas son parte de ella, le pertenecen”.¹⁶⁸ Aquí se ha alcanzado la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y sustancialidad. Esta es la individualidad que ha roto ya con la inmediatez y su representación, y se ha convertido en el concepto mismo, en ese tercer momento que es verdadero y especulativo; para nuestro autor: “Éste es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales”.¹⁶⁹

La voluntad inmediata ha alcanzado el momento de la conciencia de ser ella la que se autodetermina. Sin embargo, sigue estando sólo en en sí ya que es una voluntad que sólo está en su concepto, es decir, que no se ha tomado a sí misma como objeto. Pues para Hegel: “la finitud consiste en que algo tenga *en sí* o según su concepto una existencia o una apariencia diferente de sus ser *por sí*”.¹⁷⁰ Esto quiere decir que en el momento de la voluntad inmediata todavía no se ha alcanzado la idea de la libertad, pero esto no le quita su lugar como primer figura. Todavía en la voluntad inmediata se encuentran una multitud y variedad de instintos, unos al lado de otros, y cada uno de los cuales pertenecen absolutamente al “yo”, pero al mismo tiempo se encuentra en algo universal e indeterminado que tiene diversos objetos y modos de satisfacción. La voluntad se mueve en esta doble indeterminación, pero sólo en la medida que decide se convierte en voluntad real. Esta voluntad es *en sí* libre, pero no lo es *para sí*, pues sólo puede ser verdaderamente libre cuando su contenido esté verdaderamente determinado. Por el momento el hombre puede sacar sus instintos de la naturaleza y colocarlos en el “yo” como parte de su voluntad. El contenido y sus determinaciones desarrolladas

¹⁶⁷ Hegel, *PFD*, § 7.

¹⁶⁸ “freedom is not lost but is retained in determinacy, that is, in relation. The will remains free in its determinations precisely because they are its own”. (Williams, 1997: 127)

¹⁶⁹ Hegel, *PFD*, § 7 Agregado.

¹⁷⁰ Hegel, *PFD*, § 10.

proviene de la racionalidad de la voluntad, por lo tanto, son en sí racionales, pero por ser inmediatas todavía no han alcanzado la forma de la racionalidad completa. El problema persiste en Hegel, en cuanto: “Este contenido es, por cierto, *para mí* lo propiamente *mío*, pero esta forma y aquel contenido son todavía diferentes, por lo que la voluntad es en sí misma voluntad *finita*”.¹⁷¹

2.2. Voluntad reflexiva

El segundo momento es el de la voluntad reflexiva que por la deliberación y la reflexión toma una decisión, es decir, se ha vuelto finita. Lo que quiere la voluntad está en el mundo, en el ámbito objetivo que tiene frente a sí. El doble aspecto de ésta voluntad consiste en ser una reflexión libre, que se abstrae de sus apetitos y el contenido que se ha dado así misma, ya sea exterior o interior. Pero el haber tomado una decisión de manera consciente no es suficiente ya que esta voluntad no ha determinado su propio contenido, se encuentra en la contingencia de orientar su elección hacia una o otra cosa, este es el momento del *arbitrio*, el que una elección pueda ser de un modo o de otro.

La voluntad inmediata presentaba una multitud de instintos, los cuales ya pertenecían absolutamente al “yo”, y a la vez son universales e indeterminados, es decir que tienen diversos objetos y modos de satisfacción. Ante esto urge a la voluntad decidirse, pues en cuanto decide es voluntad real. Sin embargo, la voluntad inmediata sigue siendo formal por la distinción que hace entre forma y contenido, por tanto, la única decisión que puede tener es abstracta, pues el contenido aún no es contenido y obra de su libertad. Para el “yo” pensante de la voluntad inmediata el objeto y el contenido son algo universal y, por tanto, su actividad también es universal. La individualidad es una individualidad abstracta, pues no puede alcanzar la plenitud con su libre universalidad. La voluntad finita, que es el “yo” finito que sólo en su forma se refleja en sí y está consigo mismo, puede colocarse por encima del contenido, por encima de los instintos y de su realización y satisfacción. Pero a la vez, al ser formalmente infinita, permanece ligada a su contenido de manera indeterminada, no está determinada por algún contenido en particular. Esta determinación del “yo” sobre sí es sólo una posibilidad, que puede ser o no de él; mientras que el mismo “yo” tiene la posibilidad de determinarse por uno u otro de esos contenidos, puede elegir de entre la variedad de determinaciones, que para él son exteriores. Esto sólo muestra a la libertad de la voluntad como *arbitrio*, en el que se incluye tanto la libre

¹⁷¹ Hegel, *PPD*, § 11.

reflexión que se abstrae de todo como la dependencia del contenido, interior o exterior. En cuanto el contenido se muestra como posible frente a la reflexión, para Hegel: “el arbitrio es la forma en que la *contingencia* se presenta en cuanto voluntad”.¹⁷² Esta es la idea de la libertad como poder hacer lo que se quiere, ya que el “yo” tiene la posibilidad de determinarse de distintas maneras, es decir, que puede elegir, él tiene *libre arbitrio*. Dicha elección se basa en la universalización de la voluntad en la cual se puede apropiarse de una cosa o de otra, puede hacerla suya de una forma o de otra. La libertad es sólo potencia, facultad, en cuanto: “Lo mío así determinado no me es adecuado por ser un contenido particular; está por lo tanto separado de mí y posee sólo la posibilidad de ser mío, del mismo modo que yo tengo la posibilidad de unirme con él”.¹⁷³ La elección sólo se basa en la indeterminación del “yo” y la determinación de un contenido. Sin embargo, en ningún contenido la voluntad es realmente libre, aunque sea formalmente infinita, pues en ninguno de los contenidos se tienen a sí misma. En el arbitrio el contenido sólo es determinado por la contingencia y no por la naturaleza de la voluntad. Aunque la voluntad pueda abandonar lo elegido en la decisión, y teniendo la posibilidad de sobrepasar de nuevo cualquier otro contenido que ponga en su lugar y así de una manera infinita, es la mala infinitud. La voluntad no consigue superar la finitud, ya que todas las determinaciones son distintos de la forma, y por tanto finitos. Mientras que por el otro lado, la decisión o abstracción es sólo un momento igualmente unilateral.

En el arbitrio los instintos e inclinaciones están en constante revuelta, pues la satisfacción de uno exige la subordinación y sacrificio de otro. El instinto en sí mismo no tiene la medida para subordinar y sacrificar sus opciones; esto sólo descansa en la decisión contingente del arbitrio, aunque para ello se base en el entendimiento para determinar cual causa mayor satisfacción. Los instintos e inclinaciones son el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión puede colocarse por encima de ellos. Pero los instintos están en pugna por su satisfacción; si se elige a uno de ellos y posterga a los demás, el “yo” se coloca en una limitación destructora, pues de esa manera abandona su universalidad, ya que no le es posible construir un sistema de todos los instintos. Pero tampoco se resuelve con la subordinación de los instintos por parte del entendimiento, pues no hay en él un canon o medida para realizar tal actividad. En la exigencia de la purificación de los instintos se presenta la representación universal de que se les debe de liberar de la forma inmediata de la determinación natural y de lo subjetivo y contingente del contenido, para llevarlos hacia la esencia sustancial. Con esto se exige que los

¹⁷² Hegel, *PFD*, § 15.

¹⁷³ Hegel, *PFD*, § 15 Agregado

instintos aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad, es decir, aprehenderlos a partir del concepto.

Los instintos tienen que ser presentados como una totalidad de satisfacción si tienen que representar y calcular entre sí, con sus medios y consecuencias, todo esto en la felicidad. La felicidad es el poder con el cual el pensamiento puede controlar la fuerza natural de los instintos, pues sólo así sale de la satisfacción momentánea y busca una totalidad de dicha, una satisfacción a largo plazo. La cultura interviene en este proceso ya que es ella la que contiene el elemento universal, es decir, en ella se han procesado los deseos y las necesidades encontrando formas de realización que pueden ir más allá del placer momentáneo, con la cultura se purifica la forma exterior de las necesidades, dejando su crudeza y barbarie. Para Hegel: “Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura”.¹⁷⁴ Pero aunque la felicidad otorgue un universal que se coloque sobre toda particularidad, el contenido de ese universal es un goce sólo general, en donde de nuevo aparece lo individual y lo particular, es decir, algo finito, y se vuelve, en consecuencia al instinto. El contenido de la felicidad se localiza en la subjetividad y el sentimiento de cada uno, este fin universal, es por otro lado particular y no hay unidad del contenido y forma.

En esta forma de la voluntad se ha encontrado la contingencia del arbitrio, como la capacidad de orientar su elección hacia un lado o hacia otro. Aunque esta voluntad no es totalmente falsa se queda como mera posibilidad, es una “voluntad formal” y contingente. No puede adquirir una satisfacción absoluta, porque el hecho de obtener algo quiere decir la pérdida de alguna otra cosa, la paga con la satisfacción perdida. La manera de resolver esta incisión es que coincidan los dos extremos, haciendo que la voluntad se otorgue a sí misma sus contenidos al determinar lo que desea, lo que persigue y lo que quiere alcanzar. Esto sólo es posible cuando es guiada por el pensamiento porque así puede establecer sus objetivos y se dota de los medios para poder lograrlos, es la voluntad sustancial.

2.3. Voluntad sustancial

En esta voluntad es en donde se alcanza en verdad la libertad, por un lado porque se ha abstraído de la contingencia de los impulsos, de sus deseos, y, por otro, porque actúa a partir del pensamiento y de la razón. Pero a la vez, la superación de esta inmediatez no la lleva a otra forma de contingencia, en este caso exterior, más bien tiene la posibilidad concreta de

¹⁷⁴ Hegel, *PPD*, § 20

transformar la exterioridad, es decir, que ahora ella es la que establece la universalidad. La actividad del pensamiento se ejerce sobre la voluntad misma; es la acción pensante de la voluntad ejerciéndose sobre sí misma, lo cual la convierte en voluntad racional. Por tanto, la voluntad no sólo se hace libre *en sí*, es decir, respecto a sus tendencias, sino también para sí, en su exterioridad. Con esto se abre la posibilidad de que la voluntad construya un mundo para su efectuación, y así sea una voluntad efectivamente libre. Cuando esta forma de voluntad pasa a ser realidad se une el pensamiento y la existencia, este es el momento en el que se alcanza la idea. Sus determinaciones ya no las recibe del mundo extraño de manera pasiva, ahora establece en este mundo su propia legislación gracias a la razón. La voluntad se ha vuelto autosubsistente, porque se coloca a sí misma como contenido, objeto y fin de su acción. Pero además es libre por que el mundo en el que habita es su propio producto.

Se ha encontrado una verdad en la universalidad formal, que es por sí indeterminada, pero que puede encontrar su determinación en esa misma universalidad, en cuanto es ella la que se determina a sí misma; para Hegel: “[...] es *la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad*”.¹⁷⁵ Esto quiere decir que la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, es decir, a sí misma en su forma infinita. Sólo en este ámbito es donde la voluntad libre es en sí y también para sí, es verdadera idea. La voluntad reflexiva ha logrado mantener en sí misma el momento sensible y el de la universalidad pensante. La voluntad existente *en y por sí* tiene como objeto a la voluntad misma, en otras palabras, logra verse a sí misma en su pura universalidad. La elevación a la universalidad ha sido posible gracias a la actividad del pensamiento, es él el que se impone a la voluntad, purificando su objeto, contenido y fin. Para Hegel: “Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante”.¹⁷⁶

En este tipo de libertad la voluntad está consigo misma, ya que no se relaciona con nada que no sea ella misma, así desaparece la relación de dependencia con algo otro. Es verdad ella misma porque su determinación consiste ser en su existencia, como opuesta a sí, lo que es su concepto, el concepto puro tiene como fin y realidad la intuición de sí mismo. En esta forma de la libertad el concepto corresponde con la realidad, pues lo que la voluntad verdadera quiere es a sí misma, es ser idéntica a sí misma, en otras palabras, que la libertad quiere la libertad. La libertad deja de estar sólo en potencia, es decir, deja de ser formal. Pasa a ser en acto porque la existencia de su concepto corresponde con su exterioridad objetiva. Según nuestro autor: “En

¹⁷⁵ Hegel, *PFD*, § 21

¹⁷⁶ Hegel, *PFD*, § 21 Obs.

la voluntad libre tiene lo verdaderamente infinito realidad y presencia; ella es esta idea en sí misma presente”.¹⁷⁷ Pero a la vez esta voluntad es universal porque ha podido superar toda limitación y toda individualidad particular, que como universalidad concreta constituye la idea inmanente de la autoconciencia; pero además, esta voluntad libre ha trascendido su objeto, ha recorrido sus determinaciones y ha logrado ser idéntica consigo misma.

Esta voluntad que es para Hegel: “*la voluntad libre que quiere la voluntad libre*”,¹⁷⁸ la que se convierte en el principio fundamental, no externo, de la filosofía política. Lo que nos muestra es que toda institución creada por el hombre, en el proceso de la historia, e incluso la misma historia humana, es producto de la voluntad libre, que se busca expresarse a sí misma en esas creaciones humanas. Es esta voluntad libre la que constituye al derecho, es aquella que para nuestro autor: “[...] se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadera, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Hegel, *PFD*, § 22 Obs.

¹⁷⁸ Hegel, *PFD*, § 27.

¹⁷⁹ Hegel, *PFD*, § 21 Obs.

Capítulo IV

La libertad indeterminada

El siguiente capítulo tiene como finalidad exponer la tercera parte, “El bien y la conciencia moral”, del capítulo la “Moralidad” de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En el capítulo de la “Moralidad” se ofrece el momento de la autodeterminación de la voluntad, es decir, de sus móviles y de sus propósitos, y de su exteriorización en la acción, en otras palabras, la acción moral como la exteriorización consciente de la voluntad individual. La voluntad libre tiene dentro de sus capacidades la *autodeterminación*, como voluntad subjetiva se da existencia, lo quiere decir que en este momento la voluntad sólo es y reconoce lo que es suyo; según Hegel: “El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*”.¹⁸⁰ Las dos partes anteriores a la que busco exponer desarrollaban qué es lo que se le puede imputar a la acción moral, algo así como sus condiciones de posibilidad, pero también los fines y objetos de la acción.

En “El propósito y la responsabilidad” se planteaba la exteriorización de la acción moral. La acción como lo que provoca el cambio en la “existencia previa” y responsable en cuanto reconoce dicha transformación como suya. Aunque en esta transformación pueden intervenir una gran cantidad de circunstancias imprevisibles, de las cuales el sujeto sólo puede prever algunas, la acción del sujeto y su responsabilidad sólo radica en la conciencia de su fin, en su propósito. En el propósito el sujeto sólo conoce ciertas consecuencias, aquellas que pertenecen a su acción, a su fin. Pero al ser la acción una existencia exterior, se encuentra en la contingencia, en un mundo de consecuencias azarosas que no están contempladas en el fin de la acción. Este momento de la acción moral no presenta todavía la universalidad de la acción. Para Hegel: “El tránsito del propósito a la intención consiste en que no sólo 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*”.¹⁸¹

En “La intención y el bienestar” se busca ir un poco más allá de lo intrincado del fin singular y de la contingencia de los acontecimientos externos, hacia la universalidad de la acción singular. El sujeto, que universalmente es ser pensante, no se queda en la singularidad del propósito, debe de poder valorar la acción, es decir, la *intención*. La cualidad universal de la acción debe ser sabida por el sujeto y encontrarse en su voluntad subjetiva, es decir, que el

¹⁸⁰ Hegel, *PFD*, § 107.

¹⁸¹ Hegel, *PFD*, § 118.

sujeto debe conocer y querer la acción en su alcance universal. Si bien Hegel ha encontrado las condiciones bajo las cuales la acción puede ser humana, ahora trabaja sobre el objeto de la acción, el contenido material de la acción: el *bienestar*. Se ha alcanzado la cualidad universal de la acción en el que la multiplicidad de la acción es llevada a la forma simple de la universalidad. El sujeto, que es un ser reflexivo, la libertad subjetiva en su determinación concreta, busca su satisfacción en la acción, la acción tiene así un valor subjetivo: que puede estar en el bienestar o en la felicidad. La relación de lo subjetivo, lo reflejado sobre sí, con lo universal no sólo tiene el contenido particular del bienestar, de sus fines particulares, sino que tiene la posibilidad de reconocer a otros sujetos, el bienestar de los otros. La vida es presentada como la totalidad de los fines que el sujeto persigue, en ella se resumen todos los intereses, tanto que se puede oponer directamente el derecho abstracto, es decir, que por la conservación de la vida, en una situación extrema, p. e. la indigencia, es posible violar la propiedad privada, pues como anota Hegel en un manuscrito al parágrafo 127: “La vida tiene también un <verdadero> *derecho* frente al derecho formal, es decir, igualmente momento absoluto”.¹⁸²

Las situaciones de miseria y emergencia señalaban la finitud, es decir, la contingencia del derecho y del bienestar, la escisión del derecho abstracto y la existencia de la persona particular, que no forman un todo sino que sólo se limitan. La universalidad que representa el derecho no está mediada con la particularidad, que es representada por la vida, son, tanto uno como el otro, puramente unilaterales, según Hegel: “[...] derecho abstracto que no es la mismo tiempo la existencia de la persona particular”,¹⁸³ y a su vez “la voluntad particular separada de la universalidad del derecho”.¹⁸⁴ Pero cada una de estas partes lleva en sí la determinación del otro, porque la voluntad liberada de su particularidad busca lo universal¹⁸⁵ y el derecho busca determinar su existencia en la voluntad particular.¹⁸⁶ El derecho busca colocarse en un plano más alto para la libertad que el de la persona abstracta. Mientras que la subjetividad en su particularidad es la existencia de la libertad, esto se muestra en el hecho de que la vida sea primero que el derecho de propiedad, así la subjetividad ha mostrado su valor universal. Tenemos dos momentos que no están totalmente separados, que si bien están en contraposición tienen en sí la posibilidad de relacionarse, para Hegel:

¹⁸² Hegel, *FD*, VI.

¹⁸³ Hegel, *PFD*, § 128.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Cfr.*, Hegel, *PFD*, § 103.

¹⁸⁶ *Cfr.*, Hegel, *PFD*, § 106.

Ambos momentos, así integrados en su verdad, en su unidad, pero en un principio relacionados entre sí y de un modo aún relativo, son el 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. (Hegel, *PFD*, § 128)

1. El Bien

A partir del bien se tiene que superar la escisión entre el derecho y el bienestar, entre la abstracción del derecho y la subjetividad de la moral. Para Hegel “el *bien* es la *idea*”,¹⁸⁷ es en donde se encuentra la unidad del concepto de voluntad y la voluntad particular, el derecho abstracto y el bienestar, es la unidad de los diversos momentos anteriores: el sujeto que actúa, que quiere su bien y el de los otros, y el que enjuicia al bien mismo. Hegel parece retomar la teoría platónica de la idea, en donde el bien no es una idea entre otras, sino que es la Idea de las ideas, pues para Platón: “Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo”,¹⁸⁸ pues es lo que hace que una cosa sea buena y es lo que el alma busca en cada acción. Pero a diferencia de Platón, quien ve a al bien como algo autosuficiente y trascendente, Hegel toma la idea de bien que no es en ella misma y por sí misma, tiene su realización en el mundo concreto y como mundo concreto. La idea señala la unidad del todo, pues para Hegel: “La unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y el alma, es la idea. Ella no sólo es armonía sino perfecta compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera la idea”.¹⁸⁹ Por el momento en el que estamos la idea es pensada de un modo todavía un poco abstracto, pretende señalar la unidad entre “la unidad del concepto de la voluntad y la voluntad particular”,¹⁹⁰ todavía no configura a un mundo. El parágrafo 129 anticipa al Estado porque la idea de bien unifica lo subjetivo y lo objetivo, y será el fundamento de la eticidad,¹⁹¹ pues en la idea de bien los momentos anteriores son eliminados como independientes, como autónomos para sí, pero al mismo tiempo se

¹⁸⁷ *PFD*, § 129. Me parece importante señalar que la idea de bien es de gran importancia en el sistema hegeliano, como menciona Mariano Álvarez, la idea de bien es el último contenido de la *Lógica*: “El bien es pues el contenido último y, como tal, el contenido supremo que resume en sí todos los demás en cuanto estos se ordenan a él”. (Álvarez, 2003: 122)

¹⁸⁸ Platón, *República*, 502e.

¹⁸⁹ Hegel, *PFD*, § 1.

¹⁹⁰ Hegel, *PFD*, § 129.

¹⁹¹ *Cfr.*, Amengual, 2001: 266.

conservan y contienen en ella según su esencia, es: “Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*”.¹⁹² Los momentos anteriores ya contenían a la idea, al bien, pero sólo en su forma más abstracta, en este momento es idea determinada, que tiene contenido y en la que se incluye tanto al derecho como al bienestar.

El bienestar pensado independientemente, es decir, como “existencia de la voluntad particular individual”¹⁹³ no contiene validez alguna. Sólo encontrará dicha validez en la idea de bien, “cuanto *universal* en sí”,¹⁹⁴ es decir, de acuerdo a la libertad. Pues no se trata sólo del bienestar particular individual sino de su relación con el derecho, pero a la vez el derecho para ser el bien requiere del bienestar. Es según la libertad porque el bienestar no se da de fuera sino que surge de si mismo, y la universalidad del derecho es la existencia de la libertad, por tanto, “el bienestar no es un bien sin el derecho [y] el derecho no es el bien sin el bienestar”.¹⁹⁵ El bienestar tiene que realizarse efectivamente por medio de voluntad particular, presupone la universalidad de la persona, esto en el derecho, es decir, por medio del derecho se universaliza el bienestar y deja de ser el capricho de una voluntad particular. Pero a la vez el bien es la sustancia la de la voluntad particular, es decir, lo que ella tiene que realizar. Por esto: “[...] tiene un *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar”.¹⁹⁶ Estos dos momentos sólo adquieren validez en cuanto están en concordancia y subordinados al bien, pues aquí pierden su independencia y unilateralidad, es decir, que toda aplicación del derecho tiene que ser guiada por la idea de bien.

2. El saber del bien

El bien se ha colocado como la esencia de la voluntad subjetiva, y ésta encuentra su valor y dignidad cuando su posición y su intención concuerdan con él. Pero Hegel señala que esta relación todavía no ha sido establecida por que el bien es todavía considerado como una *idea abstracta* de bien, y la voluntad particular tiene que ser integrada y puesta en concordancia con él. La voluntad subjetiva tiene que encontrar su sustancia, por medio del trabajo, en la idea de

¹⁹² Hegel, *PF*, § 129

¹⁹³ Hegel, *PF*, § 130

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

bien, es decir, su fin y llevarlo a cabo, la objetividad de su acción. Mientras que el bien sólo se podrá llegar a la realidad por medio de la voluntad subjetiva.

El bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad es únicamente aquello en lo que ella se pone: no es inmediatamente buena, sino que sólo puede alcanzar lo que es por medio de su trabajo. Por otra parte, el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, pues ésta sólo puede recibirla por medio de aquella. (Hegel, *PFD*, § 131, Agregado)

El desarrollo de la idea de bien por medio de la voluntad subjetiva tiene tres momentos: 1) El bien es para el sujeto, pues es lo que él quiere y lo sabe; 2) expresa lo que es bueno y desarrolla las determinaciones del bien; y 3) el bien es determinado por sí, la particularidad del bien es subjetividad infinita, existe por sí. El bien en cuanto es determinación interior del sujeto constituye a la conciencia moral. La voluntad subjetiva debe de tener el derecho de ponerse como fin lo que considera bueno, lo que ella considera válido, lo que busca realizar, se encuentra bajo el aspecto de lo bueno. Si el bien es su esencia debe poder reconocerlo como tal, la idea de lo bueno no se le puede imponer desde fuera. Ella también debe de poder reconocer el bien o el mal en su acción, el fin que realiza en la objetividad exterior, es decir, debe tener conocimiento del valor que tiene la acción en la objetividad exterior. La voluntad subjetiva debe de poder juzgar tanto su voluntad como el resultado de su acción en la objetividad exterior, y aquí se le imputa como “[...] justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal”.¹⁹⁷ El sujeto tiene la capacidad de conocer que es lo bueno y de actuar conforme a esa idea de lo bueno, pero además tiene la capacidad de juzgar la acción que ha realizado en la objetividad exterior. Por esto, para Hegel: “El *bien* es la esencia de la voluntad en su *sustancialidad y universalidad*, la voluntad en su verdad; es por lo tanto sólo *en el pensamiento y por medio del pensamiento*”.¹⁹⁸

El sujeto tiene el derecho de no reconocer lo que no considera razonable, pero al ser solamente subjetivo es puramente formal, lo que quiere decir que la apreciación del sujeto puede ser verdadera o una mera opinión, un error. Este derecho sólo puede ser alcanzado por el individuo, desde la esfera moral, desde su propia formación subjetiva. El sujeto se puede exigir a sí mismo lo necesario para la satisfacción de su convicción del bien, así como examinar las obligaciones con buenas razones y estar convencido de ellas, es decir, de lo

¹⁹⁷ Hegel, *PFD*, § 132.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

permitido o no en una acción, pero todo esto no perjudica el *derecho de la objetividad*. En el momento en el que la acción llega a la exterioridad, altera el mundo real, para ser reconocida en este mundo tiene que ser conforme a lo que en él vale, a lo que tiene validez en el mundo. Pues: “Quien quiere actuar en esa realidad, *precisamente por ello* debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad”,¹⁹⁹ el sujeto debe de conocer lo que es legal y obligatorio, el derecho vigente que es representado por el Estado. El derecho de apreciación sólo es válido como apreciación de lo legal o ilegal, así este derecho pierde su lado formal, pues las leyes son publicadas y las costumbres universales gracias al Estado.

Como se ha mencionado anteriormente el bien es lo esencial de la voluntad del sujeto, quiere el bien, y en éste consiste su obligación, la necesidad de realizarlo, de hacerlo efectivo. El bien es lo objetivo y lo universal, y la voluntad es particular y subjetiva, es decir, no han logrado su plena identificación. La voluntad particular quiere el bien, pero por el momento no se sabe en que consiste, por eso el bien se presenta como “[...] la determinación de la esencialidad universal abstracta”,²⁰⁰ es decir, como *deber*, y en esta determinación sólo exige que se realice el *deber por el deber mismo*. Sin embargo, la acción exige un contenido particular y una finalidad determinada que el deber todavía no contiene. El deber no indica su contenido sólo fundamenta la obligatoriedad y señala la cualidad moral de aquello que pretende presentarse como deber, el deber sólo se determina formalmente. Esta abstracción del deber da paso a la pregunta: “¿qué es el deber?”.²⁰¹ Pero esta determinación sólo puede indicar dos posibles contenidos del deber: 1) actuar conforme la derecho, pues la universalidad del derecho representa la universalidad de la ley moral y expresa la existencia de la libertad, por la que tiene derecho la voluntad particular, por lo cual busca reconocerlo y cumplirlo. Pero también el derecho elimina la arbitrariedad de la voluntad particular, y por esto es el primer contenido del deber que se indica.²⁰² 2) procurar el bienestar propio y el de los otros, esto se origina en la particularidad de la voluntad; el bienestar propio como el primer contenido de la acción, y el bienestar de los otros todavía no concreto.

Las determinaciones anteriores no están contenidas en la determinación del deber mismo, no se han desprendido del concepto de deber. Estos elementos están condicionados y limitados, surgen de la exteriorización de la libertad (el derecho) y del derecho de la voluntad

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Hegel, *PFD*, § 133.

²⁰¹ Hegel, *PFD*, § 134.

²⁰² *Cfr.*, Amengual, 2006: 290-291.

subjetiva a su satisfacción (el bienestar). Los elementos del deber exigen una obligatoriedad, algo que las asegure desde una esfera superior, esto conduce al carácter incondicionado del deber. El deber que se encuentra en la conciencia moral y constituye lo universal de ella, pero además sólo tiene referencia a sí mismo, “sólo a sí en el interior de sí”,²⁰³ es decir, que su único contenido es la universalidad abstracta. “Tiene, por lo tanto, como determinación la *identidad carente de contenido*, lo *positivo* abstracto, lo que no posee determinación”.²⁰⁴

Hegel ve en la filosofía kantiana una aportación a la filosofía moral. Dicha aportación se encuentra en haber resaltado la pura autodeterminación de la voluntad como la raíz del deber, en ella se ha obtenido el conocimiento de la voluntad, su fundamento sólido y el su punto de partida en el pensamiento de su autonomía infinita, fundamento racional de la moral y su autonomía. La fundamentación kantiana de la moral tiene dos defectos principales:

1. Que del concepto de autonomía, como el deber que se cumple por el deber mismo, no es posible obtener ningún contenido, sólo mantiene la ausencia de contradicción, es una mera concordancia formal de la voluntad consigo misma, por lo cual, la moralidad queda en la “indeterminación abstracta”. Sólo se queda en el punto de vista moral sin la posibilidad de pasar al concepto de eticidad, según Hegel: “convierte aquél mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*”.²⁰⁵
2. A partir de la universalidad de la máxima, o del imperativo categórico como su prueba, sólo se haya con la falta de contradicción y la identidad formal. Sin embargo, esta contradicción no funciona como contradicción en cuanto, a falta de un contenido concreto, la máxima no tiene con qué entrar en contradicción. El orden práctico requiere de una realidad con la cual pueda entrar en contradicción, pero más bien se queda en la abstracta identidad, para Hegel: “[...] el deber que debe ser querido como sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación”.²⁰⁶

²⁰³ Hegel, *PF*, § 135.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

Sólo existe una concordancia formal de la voluntad consigo misma, una indeterminación abstracta a partir de la cual no se puede pasar a la determinación de deberes particulares, ya que su única determinación es su falta de contradicción. Tampoco brinda al agente moral de un criterio que le permita juzgar el contenido particular que se le presenta como un deber o no. El imperativo categórico de que una acción se pueda presentar como máxima universal es la representación más concreta de una situación, pero no tiene ningún otro principio que no sea la carencia de contradicción y la identidad formal. El criterio de moralidad se vuelve inválido gracias a su vaciedad. Además es inútil, ya que a partir de él no se puede desarrollar ninguna doctrina moral. El imperativo categórico deja de funcionar como criterio de moralidad, pero sobre todo permite que se justifique cualquier contenido.

3. La conciencia moral y la subjetividad del bien

El bien se ha presentado como abstracto, pero el otro momento de la idea es el de la particularidad en general que se aloja en la subjetividad, que como universalidad reflejada sobre sí encuentra en su interior la absoluta certeza de sí misma. La idea recae en la subjetividad, y ésta no es sólo particularidad sino también universalidad, pues sabe del bien. Ésta es la conciencia moral, la que coloca la particularidad, lo que determina y decide, es la que concreta lo universal y decide qué sea el bien en cada caso. “La conciencia moral es [...] esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación, es el retirarse a sí de todo sin excepción”.²⁰⁷ La conciencia moral se sabe como pensamiento y sabe que su pensamiento es lo único que la obliga.

La conciencia moral tiene la disposición de querer lo en y por sí bueno, tiene principios firmes que son determinaciones objetivas por sí y deberes. Estos principios son distintos al aspecto formal de la actividad de la voluntad, pues no tiene ningún contenido propio. Este contenido, que la conciencia moral toma por objetivo, no se encuentra en la Moralidad sino en la Eticidad.²⁰⁸ Para Hegel: “El sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con ellos sólo aparecerá desde el punto de vista de la eticidad”.²⁰⁹ Mientras que en el punto de vista formal de la conciencia moral sólo encuentra la infinita certeza formal de sí misma, que el prescindir de su contenido es subjetiva y particular, por lo cual es certeza de este

²⁰⁷ Hegel, *PPD*, § 136, Agregado.

²⁰⁸ *Cfr.*, Amengual, 2006: 324.

²⁰⁹ Hegel, *PPD*, § 137.

sujeto. La conciencia moral justifica a la autoconciencia subjetiva, que es la que a partir de su interior, a partir de sí, asegura que sabe qué es el derecho y el deber, no reconoce otra cosa que lo que a partir de sí sabe que es el bien, por tanto, de esa idea de bien afirma que lo que ella sabe y quiere es en verdad derecho y deber. El derecho y el deber están constituidos por lo en y por sí racional de la determinaciones de la voluntad, es decir, por determinaciones universales, leyes y principios.

La conciencia moral se somete al juicio de si es o no verdadera, la apelación exclusiva a sí misma se opone a lo que ella quiere ser: “la regla de un modo de actuar racional, universal y válido en y por sí”.²¹⁰ En la conciencia moral verdadera se puede separar la subjetividad determinante del saber y del querer del verdadero contenido, ponerse a sí y rebajar aquél a forma y apariencia. La ambigüedad de la conciencia moral se encuentra en que se afirma y presupone en la identidad del saber y querer subjetivo, y del bien verdadero, por lo que se reconoce como algo sagrado y pretende justificar, en cuanto reflexión sólo subjetiva de la autoconciencia en sí, aquella identidad sólo a partir de su contenido racional válido en sí y para sí. La conciencia moral formal no alcanza a llegar a ser verdadera, pues sólo se considera el bien abstracto y la conciencia moral sin el contenido objetivo es sólo infinita certeza de sí misma: “[...] la conciencia moral verdadera es la determinación de sí misma por la cual quiere lo que constituye en y por sí el bien y el deber”.²¹¹

En esta subjetividad, que es abstracta autodeterminación y certeza pura de sí misma, disuelve la determinación del derecho, del deber y de la existencia en sí, es decir, que disuelve la eticidad establecida, pues desde sí, que es lo bueno, juzga y determina cada contenido. Pero además es la que da realidad al bien como representación y como deber ser. “La autoconciencia que ha llegado a esta absoluta reflexión sobre sí se sabe en ella como lo que no puede ni deber ser dañado por ninguna determinación presente dada”.²¹² Esta autoconciencia se ha hecho presente en la historia cuando el mundo de la libertad no le es fiel, es decir, que esta voluntad no se encuentra en los valores vigentes y se repliega al interior de sí para encontrar el ideal de armonía perdida en la realidad.

Con disolución de las determinaciones vigentes y el permanecer de la voluntad en su propia interioridad se abre la posibilidad de elevar a principio lo en sí y por sí universal como el arbitrio, o la propia particularidad sobre lo universal, y de realizarla por medio del actuar: “tiene

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ Hegel, *PFD*, § 137, Agregado.

²¹² Hegel, *PFD*, § 138.

la posibilidad de ser mala”.²¹³ La formalidad de la conciencia moral siempre está a punto de convertirse en el mal, pues: “La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí que decide y sabe y existe por sí”.²¹⁴ La voluntad al continuar en una esencialidad abstracta del *deber* y al no estar determinada por el buen concreto, sino que es ella la que decide lo que es el bien, se encuentra en la posibilidad de determinarlo sólo con su contenido subjetivo y particular. Así lo expone Hegel en la *Enciclopedia*:

Esta pura certeza de sí que se pone en su ápice aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra, la *conciencia moral* y la *maldad*. La conciencia moral es la voluntad del *bien*, de aquello sin embargo que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal e inefable, sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como aquel que decide. La *maldad* por su parte es este mismo saber su singularidad como quien decide en tanto no se queda en esa abstracción, sino que enfrentada al bien se da el contenido de un interés subjetivo. (Hegel, *ENC*, § 511)

El mal se origina en lo especulativo de la libertad, la libertad surge de sí misma, su origen es su propia esencia, en cuanto es libre pone a su vez su origen y su esencia, y se pone a sí misma como su origen y su esencia. La libertad tiene la necesidad de salir de la naturalidad de la voluntad y de ser interiormente frente a ella, el sujeto no es por naturaleza, sino libertad, ha salido de la naturalidad y debe salir de ella. El comportamiento del sujeto no es instintivo, sino que es determinado por sus decisiones. El salir y enfrentar a la naturaleza posibilita al individuo a hacer el mal. Por tanto, el origen del mal es el mismo que el origen del bien, la libertad. “La particularidad existe como algo doble, en este caso como la contraposición de la naturalidad y la interioridad de la voluntad”.²¹⁵ En esta contraposición el sujeto por sí relativo y formal sólo puede extraer sus determinaciones de la voluntad natural, deseos, impulsos e inclinaciones. En cuanto la voluntad los hace determinaciones de su contenido con la contingencia gracias a su naturalidad, se oponen a la universalidad de la objetividad interior, al bien. Pero este surge de la reflexión de la voluntad sobre sí y la conciencia cognoscente que es opuesta a lo meramente natural, por lo que la interioridad de la voluntad también es mala, ya

²¹³ Hegel, *PF*, § 139.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

que queda indeterminada. “El mal tiene, por lo tanto, su origen en la voluntad, lo mismo que el bien, y la voluntad es en su concepto tanto buena como mala”.²¹⁶

La conciencia moral mala se presenta en dos formas: la hipocresía y la afirmación desmesurada de la subjetividad, que se originan en la formalidad de la subjetividad de la conciencia moral. La acción se realiza por el fin moral, en su aspecto positivo, que busca ser llevado al actuar real concreto, y dicha acción es afirmada como buena por ser guiada por una finalidad. Mientras que la conciencia moral también tiene un contenido negativo, al afirmarse como confrontación con lo universal, y del cual es consciente. La conciencia moral presenta como bueno lo que lleva a cabo por sí misma, es la afirmación de la subjetividad como absoluta, que desprecia el contenido y el fin propio de la acción, el fin moral, y coloca en su lugar su propio favor. “Esta última y más abstrusa forma del mal por la cual éste se invierte en bien y el bien en mal, y en la que la conciencia reconoce ese poderío y se sabe como absoluta, es la cima más elevada de la subjetividad en el punto de vista moral”.²¹⁷

Las figuras en las que se presenta esta mala conciencia moral son:

- a) La mala conciencia. Se caracteriza por: 1. Saber lo verdadero universal; 2. Querer lo particular que repugna a lo universal; 3. Compara ambos momento anteriores, de manera que el querer particular de la conciencia está determinado como mal. Sin embargo, estos puntos sólo señalan el actuar con mala conciencia, pero no la hipocresía como tal. El actuar con ignorancia en lo que se refiere a la elección entre el bien y el mal, dicha ignorancia ya es mala, la acción puede ser mala sin que al mismo tiempo se tenga mala conciencia.
- b) La hipocresía. Al actuar mal y con mala conciencia se le agrega la determinación formal de la falta de verdad, lo malo se afirma ante los otros como lo bueno y se presenta como algo bueno. El que comete una mala acción puede encontrar una justificación, tanto en otras acciones suyas como en su piedad, buenas razones, es decir, una justificación para sí mismo del mal, transformándolo para sí en bien. “Esta posibilidad reside en la subjetividad que sabe que, en cuanto negatividad abstracta, toda determinación le está sometida y proviene de ella”.²¹⁸

²¹⁶ Hegel, *FD*, § 139, Agregado.

²¹⁷ Hegel, *FD*, § 140.

²¹⁸ Hegel, *PFD*, § 140, b.

- c) El probabilismo. En este se permite cualquier acción siempre y cuando la conciencia pueda encontrar una buena razón y que la conciencia moral pueda estar segura de ella. Las razones pueden ser tan variadas y diversas, y son tantas y tan contrapuestas, que no es la objetividad de las cosas a partir de lo cual se decide sino que lo hace la subjetividad. “Éste es el aspecto por el cual el capricho y el arbitrio se convierten en lo que decide sobre el bien y el mal, con lo que se socava la eticidad”²¹⁹
- d) La buena intención. En este estadio se hace que la buena voluntad quiera el bien, pero es un querer el *bien abstracto*, y se presenta como única exigencia para que una acción sea buena. El que el bien abstracto busca ser determinado por la subjetividad particular, todo sujeto tiene la dignidad de poder proporcionarle un contenido. Si la acción es concreta el contenido es un aspecto, entre otro, que pueden otorgarle el predicado de delictiva o mala. Pero la determinación subjetiva del bien es el bien sabido por el sujeto en la acción, la buena intención. Surge así una contraposición entre una determinación en donde la acción es buena y otra determinación en donde la acción es delictiva. Desde el punto de vista en el que el sujeto tiene como determinación fundamental el bien abstracto, el bien es siempre el propósito real. La lesión infringida por la acción de la buena intención es también algo bueno. “[...] así como el bien es lo abstracto, también lo malo es lo carente de contenido y recibe su determinación de mi subjetividad”²²⁰
- e) La convicción. Pretende justificar las acciones porque están subsumidas bajo la determinación del bien, que proviene del sujeto, desapareciendo la apariencia de la objetividad ética. La subjetividad es lo único que determina la naturaleza ética de una acción.
- f) La ironía. Esta es la figura más elevada que expresa perfectamente esta subjetividad, pues el yo se ha puesto como el principio absoluto de todo saber, de toda razón y conocimiento, pero es un yo abstracto y formal. Este yo es el que se sabe ese decidir acerca de la verdad, el derecho y el deber, se sabe como lo éticamente objetivo, pero se mantiene distante del mundo y de su actuar en él, es la vanidad de todo contenido ético del derecho, los deberes y las leyes, y además es vanidad subjetiva, el saberse a sí mismo como esa vanidad de todo contenido y en ese saber saberse como lo absoluto. “Lo superior no es la cosa sino yo; yo soy el señor que decide sobre la ley y la cosa, y

²¹⁹ Hegel, *PFD*, § 140, c.

²²⁰ Hegel, *PFD*, § 140, d.

juzgo con ellas como con mi capricho, mientras que en la conciencia irónica en que hago sucumbir lo más elevado *sólo gozo de mí mismo*".²²¹

4. Tránsito de la moralidad a la eticidad

“La identidad *concreta* del bien y la voluntad
sujetiva, su verdad, es la *eticidad*”
FD, § 141.

El bien como universal sustancial de la voluntad, todavía abstracto, requiere de determinaciones y un principio de las determinaciones, pero que sean idénticos a él. Así también para la conciencia moral, el principio abstracto del determinar, necesita de la universalidad y objetividad de sus determinaciones. Tanto el bien como la conciencia moral, elevados a la totalidad, son lo carente de determinación y que debe ser determinado. Las dos totalidades tienen una realización en sí de su absoluta identidad, según Hegel: “puesto que la subjetividad de la pura certeza de sí misma que desaparece por sí en su vanidad es idéntica con la universalidad abstracta del bien”.²²² La moralidad se ha mostrado como abstracta en sus conceptos básicos, se tiene que llevar a la eticidad, a la unidad de sus momentos, a su cumplimiento y realización. Se tiene que superar la independencia entre el bien y la conciencia moral, unificarlas. En su unificación concreta se encontrará la verdad de las mismas determinaciones, en esto consiste la eticidad. Ambos conceptos se han mostrado como igualmente abstractos y en ella su identidad, es una identidad abstracta. Son totalidades relativas que remiten una a la otra pero no despliegan su contenido ni se median. La moralidad prefigura la eticidad en abstracto y busca su realización, su concreción, la integración de sus escisiones, su verdad. Para Hegel se tiene: “[...] la naturaleza de lo limitado y finito –en este caso el bien abstracto, que sólo debe ser, y la subjetividad igualmente abstracta que también debe ser buena– tiene en sí misma su opuesto: el bien su realidad y la subjetividad (el momento de la realidad de lo ético) el bien”.²²³ Necesitan que alcancen su negatividad, ser puestos como lo que son en sí, en donde sus existencias unilaterales son eliminadas y rebajadas momentos del concepto, que es su unidad.

²²¹ Hegel, *PFD*, § 140, f.

²²² Hegel, *PFD*, § 141.

²²³ Hegel, *PFD*, § 141.

Por medio de este ser puesto de sus momentos alcanza el concepto realidad y es por lo tanto como idea, es decir, como concepto que ha llevado sus determinaciones a la realidad y al mismo tiempo, en su identidad, es su esencia exstente en sí. (Hegel, *PFD*, § 141)

La contraposición entre el bien subjetivo y el bien objetivo sólo podrá encontrar su existencia en y por sí en la eticidad. La eticidad ya no es sólo el lado subjetivo de la voluntad, la autodeterminación de la voluntad, sino que busca su propio contenido: la libertad. Ni el derecho ni la subjetividad pueden ser autosuficientes por sí mismos, siempre necesitan del otro, ninguno de los dos momentos tiene por sí realidad efectiva, pues para Hegel: “Sólo lo infinito, la idea, es efectivamente real; el derecho sólo existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en y por sí”.²²⁴

²²⁴ Hegel, *PFD*, § 141, Agregado.

Capítulo V

Sociedad civil y Estado

El siguiente capítulo me he avocado a recuperar la dimensión política del reconocimiento como se desarrolla en la sociedad civil. El problema de la filosofía política moderna ha sido encontrar una mediación legítima entre los individuos y el Estado. El problema lo había expuesto Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* como el conflicto de la libertad absoluta, en donde la autoconciencia individual no se ve representada en la obra general, por que dicha obra ha sido delegada al Uno –el Monarca– quién buscará ejecutarla, pues para Hegel: “[...] precisamente por ello, todos *los demás individuos particulares* quedan excluidos de la totalidad o *Todo* que es ese acto o que es esa acción, y sólo tienen una restringida participación en ella”.²²⁵ La sociedad civil será la mediadora entre los individuos y el Estado, será el lugar en donde se alcanza la particularidad de los individuos, pero a la vez el lugar mediador y de reconocimiento entre ellos.

El filósofo alemán no parte de cómo debería de constituirse el Estado, intentar ir hacia la historia como proceso formativo de la sociedad moderna. Pero esta reflexión es posible a partir de la observación histórica de la formación de la sociedad moderna, en los elementos concluyentes de la sociedad civil: mercado, tribunales de justicia, corporaciones y policía, como mediadoras entre el individuo y el Estado. El objetivo de este capítulo es la exposición de la formación del Estado a partir de los conflictos generados en la sociedad civil, como disolución de los vínculos morales y su reconstrucción en el reconocimiento. Hago más énfasis en la idea de la sociedad civil y su relación con el Estado, principalmente porque sólo a partir de ciertos elementos como el mercado, las corporaciones y la policía es como se logra una mediación con el Estado, mediación en la cual se pueden objetivar las necesidades y fines comunes de los hombres, que hasta el momento, en la teoría del iusnaturalismo moderno, se habían visto como átomos y por tanto sus necesidades no son tomadas en cuenta. El segundo paso será la exposición de la constitución del Estado a partir de los elementos desarrollados en la sociedad civil.

1. La sociedad civil

La importancia de la sociedad civil radica en romper con los valores tradicionales de la familia, con la eticidad natural, por medio del mercado, para formar un Estado que no se regule por

²²⁵ Hegel, *FE*: 694

dichos valores de forma directa, sino que tenga un proceso de racionalización de modo que pueda cumplir con los fines universales, y no sólo con los fines privados de un grupo en particular. Esto es necesario para Hegel, porque:

Esta feminidad²²⁶ (que es la eterna ironía de las repúblicas) cambia mediante intriga el fin general del gobierno en un fin privado, metamorfosea la actividad universal del gobierno en obra de un determinado individuo, y pervierte lo que es posesión universal del Estado trocándola en posesión y lustre de una familia. (Hegel, *FE*: 576)

Para Hegel la sociedad civil es producto del desarrollo histórico occidental y en ella se enmarcan las complejidades del mundo moderno. Es el concepto con el que rompe la dinámica de la política del mundo griego clásico, que para el filósofo alemán básicamente tenía dos esferas: la comunidad familiar y la comunidad política, presentadas en la *Fenomenología del Espíritu* como la ley divina y la ley humana. La sociedad civil es la mediación entre la familia y el Estado, entre la comunidad familiar y la comunidad política, en donde el hombre se forma y desarrolla como individuo. La sociedad civil rompe con la eticidad que regía a la familia y desarrolla los elementos sobre los que se construye el Estado moderno. Por eso, para Hegel:

La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. (Hegel, *PF*D: § 182, agregado)

La sociedad civil se divide en tres momentos: a) *el sistema de las necesidades*, que es la satisfacción de las necesidades del individuo mediante su trabajo y mediante el trabajo y la satisfacción de las necesidades de los demás; b) *la administración de justicia*, la protección de la propiedad privada; c) *la policía y la corporación*, es la protección contra la contingencia de los sistemas anteriores y el cuidado del interés particular en cuanto interés común.²²⁷

²²⁶ Hegel está haciendo referencia a la ley divina, los valores de la comunidad familiar, que simboliza en la figura de la hermana, haciendo alusión a la tragedia de Antígona.

²²⁷ *Cfr.*, Hegel, *PF*D: § 188.

1.1. El sistema de las necesidades

El primer momento es el del mercado y la economía que disuelve la organización productiva de la familia y crea un sistema de producción que depende de una *racionalidad técnica*. El mercado es un fenómeno particular de la modernidad y es el lugar en donde se rompe con los valores tradicionales de la familia, es lo que Hegel llama la “disolución de la eticidad”. El individuo al entrar al mercado, y al romper con los valores tradicionales, va a la búsqueda de la realización de sus intereses propios y se constituye como persona autónoma. Por eso, para Hegel, es el momento en que el individuo se convierte en una persona, porque: “[...] este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que *todos* se consideran como siendo *cada-cual*, como siendo *cada-uno*, es decir, en la que todos se consideran *personas*”.²²⁸ El individuo rompe con las imposiciones de la familia, busca desarrollarse, satisfacer sus necesidades, puede decidir su vocación, sus actividades, es la afirmación del individuo como particular, es su constitución como persona. Por tanto, para Hegel:

[...] la sociedad civil arranca al individuo de este lazo [el de la familia], aleja recíprocamente a sus miembros, y los reconoce como personas autónomas; la sociedad civil sustituye además, en lugar de la naturaleza inorgánica exterior y de la tierra paterna en que el individuo tenía su subsistencia, lo suyo propio, y somete a la existencia de toda la familia misma a la dependencia de ella, a la contingencia. Así el individuo ha llegado a ser *hijo de la sociedad civil*, la cual tiene sobre él tantas pretensiones como derechos tiene él sobre ella. (Hegel, *PF*D: § 238)

La sociedad civil desprende al individuo de la familia, ahora éste buscará satisfacer sus necesidades particulares. Al hablar de necesidades no se está apelando a necesidades animales, ya que los animales sólo tienen un círculo limitado de necesidades y de medios de satisfacción de las mismas, el ser humano puede ir más allá de las necesidades inmediatas y los medios para satisfacerlas. El hombre hace a sus necesidades más complejas, según Hegel: “[...] primero con la *multiplicación* de las necesidades y los medios, y luego con la *descomposición y diferenciación* de la necesidad concreta en partes y aspectos singulares que de este modo se transforman en diferentes necesidades *particularizadas*, y con ello en *más abstractas*”.²²⁹ El hombre al ser espíritu es el único ser que tiene cultura, por medio de la razón

²²⁸ Hegel, *FE*: 579.

²²⁹ Hegel, *PF*D: § 190.

multiplica las necesidades teniendo sólo el gusto y la utilidad como el criterio para juzgarlas. Pero a la vez puede multiplicar los medios para satisfacerlas, es decir, encontrar los medios más adecuados para esos fines.²³⁰ Para el filósofo alemán la abstracción, de las necesidades y los medios, se convierte en una determinación de las relaciones de los individuos entre sí, esta es la universalidad, que es el acuerdo que se tiene entre con los otros, que convierte a las necesidades, los medios y los modos de satisfacción en algo concreto y social. La propiedad y el trabajo son la mediación entre la necesidad subjetiva y la universalidad, ya que a partir de estos dos elementos se construyen las relaciones con las necesidades y el arbitrio de los otros, por esto para Hegel:

Puesto que su finalidad es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva, pero la *universalidad* se hace valer en la *relación* con las necesidades y con el libre arbitrio de los otros, por eso este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud es el *entendimiento*, aspecto que hay que considerar y que constituye lo que reconcilia dentro de esta esfera. (Hegel, *PFD*: § 189)

El trabajo es el que puede mediar entre las necesidades particulares y los medios más adecuados para satisfacerlos, utiliza distintos procesos para transformar la naturaleza y solventar dichas necesidades. Pero, a la vez, esta elaboración brinda a los medios de valor y utilidad. Por tanto, los hombres, en su consumo, se relacionan con producciones humanas y lo que realmente consumen es ese esfuerzo. Así, para Hegel: “El sudor y el trabajo humanos le dan al hombre los medios para la satisfacción de sus necesidades”.²³¹

El desarrollo del trabajo se realiza desde dos aspectos uno teórico y otro práctico, en cuanto a la cultura y la formación del hombre. En la formación teórica se adquieren representaciones del mundo, así como las relaciones complejas entre los objetos. A partir de este conocimiento con el trabajo puede fabricar objetos, moverlos de lugar, medirlos, pesarlos y mezclarlos. En esta transformación de la realidad el hombre desarrolla su entendimiento, forma nuevas representaciones y enriquece su lenguaje. Para Hegel:

En la multiplicidad de determinaciones y objetos que interesan se desenvuelve la *educación teórica*, que no sólo es una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del pasar de una representación a otra, el comprender

²³⁰ Cfr., Hegel, *PFD*: § 191.

²³¹ Hegel, *PFD*: § 196, agregado.

relaciones intrincadas y universales, etc.: es la educación del entendimiento en general, por ello también del lenguaje. (Hegel, *PF*: § 197)

Junto a la educación teórica se encuentra la formación práctica, que es el hábito que se obtiene a partir del tratamiento de objetos, el conocimiento de materiales, de la disciplina de transformar la materias primas en algún producto y del trabajo limitado por el arbitrio de otros. Según Hegel:

La educación práctica por el trabajo consiste en la necesidad que se autoproduce y en el hábito de la ocupación en general, después en la limitación de su actuar, en parte según la naturaleza de su actuar, en parte según la naturaleza del material, en parte sin embargo y preferentemente según el arbitrio de otros, y en un hábito de actividad objetiva y de habilidades universalmente válidas que se adquieren a través de esta disciplina. (Hegel, *PF*: § 197)

El mercado abre la posibilidad de que el hombre se convierta en individuo, y que sus relaciones vayan más allá de la eticidad de la familia, es decir, de un sistema de valores tradicionales. Más bien se crea una razón moderna, instrumental, que se desarrolla con el trabajo y en donde el fin particular se adecua al fin social. La cualidad del trabajo es que no es algo meramente individual sino social, es decir, que el sujeto busca su satisfacción por medio de la propiedad externa y en el producto de otras voluntades. Buscar mi propia satisfacción, por medio del mercado y el trabajo, es buscar también la de los demás. El hombre como particularidad, diría Hegel “necesidad subjetiva”, logra su satisfacción, su objetividad, por medio de la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades mediadas por la actividad y el trabajo. Por tanto, la satisfacción de las necesidades se logra mediante el trabajo, el particular propio y el de los demás.

El desarrollo del trabajo en la sociedad moderna rompe con el ocio de la nobleza y crea un hombre trabajador que adquiere el hábito de la ocupación, mismo que se autoproduce por la satisfacción de sus necesidades. Pero además, sabe que su trabajo está limitado tanto por el material que trabaja como por el arbitrio de los otros. Por otro lado, en la formación del trabajo, sobre la realidad material, se adquieren habilidades que permiten al hombre pasar de un tipo de trabajo a otro, es decir que se divide el trabajo. La división del trabajo, como ya lo había pensado Smith, facilita la actividad ya que no se realiza un trabajo completo, ya no se realiza un producto en una sola actividad, se realizan una diversidad de tareas, que se reparten entre varios hombres, que se relacionan unas con otras y al final de las cuales se tiene un producto. El trabajo se vuelve más sencillo por su división, se adquiere mayor habilidad y se aumenta la

contidad de producción. Además, la misma división del trabajo creará la relación y dependencia entre los hombres para poder satisfacer sus necesidades. Según Hegel:

Lo universal y objetivo en el trabajo radica sin embargo en la *abstracción* que ejerce la especificación de los medios y necesidades y precisamente por eso especifica la producción y causa la *división de los trabajos*. A la vez esta abstracción de la habilidad y del medio completa la *dependencia* y la *relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total. (Hegel, *PFD*: § 198)

Los hombres impulsados por el egoísmo a satisfacer sus propias necesidades, por medio del trabajo, ayudan a satisfacer las necesidades de otros. Se crea una relación de dependencia entre los hombres por medio de sus actividades. Con esta dependencia se construye lo que para Hegel es el *patrimonio universal y permanente* que es la posibilidad que tiene cada individuo de asegurar su subsistencia por medio de su educación y su habilidad, a la vez que la ganancia mediada por su trabajo mantiene y acrecienta el patrimonio universal. Esta idea es toma de la llamada “mano invisible” de Adam Smith,²³² ya que para Hegel:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades el egoísmo subjetivo se transforma en la *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*, en la mediación de lo particular a través de lo universal en cuanto que movimiento dialéctico, de forma que, mientras cada cual obtiene, produce y goza para sí, justamente por eso produce y obtiene para el goce de los demás. (Hegel, *PFD*: § 199)

Sin embargo, la posibilidad de participar en dicho patrimonio universal está condicionado principalmente por su capital y sus propias habilidades, éstas últimas están condicionadas por circunstancias contingentes, principalmente la diversidad de disposiciones naturales, corporales y espirituales. Estas contingencias se reflejan en el sistema de relaciones, que junto con la contingencia y el arbitrio se crea una desigualdad más en el patrimonio y en las habilidades de los individuos. Mientras que la diversidad de medios se entrelazan en la producción y en los intercambios, es decir que están unidos por la universalidad, a su vez se diferencian en grupos

²³² Adam Smith expone de la siguiente manera la idea de la mano invisible: “[...] no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios”. (Smith, 2006: 402)

generales. Para Hegel: “[...] el conjunto total adopta la forma de *sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajos, de las formas de satisfacción y de la enseñanza teórica y práctica, sistemas en que los individuos están repartidos constituyendo una diferencia de *clases*”.²³³

El hombre en la sociedad civil, la persona privada, actúa de acuerdo a su egoísmo a pesar de que necesita que se relacione con los demás, según Hegel: “Ésta es por lo tanto la raíz que liga el egoísmo al Estado, cuya preocupación debe ser que este conjunto sea sólido y firme”.²³⁴ Para Hegel existe una división de clases en una *sustancial* o inmediata, *formal* o reflexiva y *universal*.²³⁵ La *clase sustancial* es la clase campesina, que es la nobleza o clase terrateniente y el campesino en general, cuya estabilidad como unidad inmediata descansa en la relación familiar y en la confianza. La *clase formal* es la industria, la burguesía, su contenido no es inmediato tiene que adquirirlo por medio del trabajo y la reflexión del entendimiento. Busca responder a las necesidades del individuo en la sociedad civil. La *clase universal* está compuesta por los funcionarios del Estado, su interés no es particular sino universal en cuanto son los intereses del Estado mismo. El Estado se encarga de las necesidades de estos individuos, en el caso de que su patrimonio no sea suficiente.

1.2. Administración de justicia

El hombre, en el mercado, se ha distanciado de la familia, es decir, que se ha disuelto la eticidad, apostando por su egoísmo ha conducido a una aparente separación entre los intereses individuales y generales. Sin embargo, como he expuesto con anterioridad, el mercado se convierte en la mediación entre los intereses individuales y los generales, ya que el individuo al buscar la satisfacción de su necesidad particular al mismo tiempo, y de forma inconciente, está en búsqueda de la satisfacción de otros hombres, es decir, del interés general. Pero el hecho de que el individuo sea inconciente de dicha dinámica social evita que la sociedad civil sea reducida al mero mercado. Hace falta un reconocimiento del hombre como persona para restaurar el vínculo entre el individuo y la universalidad. Para Hegel el reconocimiento de la persona sólo se logra en el derecho, que por la cultura adquiere la existencia para ser reconocido, sabido y querido como universal, es decir, que logra su validez y su realidad

²³³ Hegel, *PF*: § 201.

²³⁴ Hegel, *PF*: § 201, Agregado

²³⁵ *Cfr.*, Hegel, *PF*: § 202 y siguientes.

objetiva. Esta misma cultura lleva al individuo a ser reconocido como persona universal; para el filósofo alemán:

Corresponde a la educación [a la formación, a la cultura], al *pensamiento* en cuanto conciencia del individuo en la forma de universalidad, que *yo* sea tomado como persona *universal*, en la que *todos* son idénticos. Así *el hombre vale porque es hombre*, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. (Hegel, *PFD*: § 209)

La idea del reconocimiento del hombre como persona universal busca plantear al ciudadano más allá de su pertenencia a una comunidad en particular. Es la idea del burgués que abre la posibilidad del reconocimiento de su libertad frente a los vínculos tradicionales, es la idea del individuo dueño de la propiedad privada, que se encuentra en competencia con otros en la sociedad civil. La propiedad posibilita el reconocimiento de la personalidad ya que es el medio de la realización moral y del desarrollo de la personalidad. Pero también es el modo en que el individuo puede expresar su voluntad. Así el derecho recupera la universalidad de la libertad, pero ya no de una mera abstracta, sino en una realidad como protección de la propiedad.

El derecho representa la ley universal con la que es posible la convivencia entre los hombres, como individuos libres, y a partir de la cual encuentra su validez. El derecho es el sistema jurídico, que es común a todos los individuos, que supone la igualdad de los ciudadanos, y con el cual los hombres pueden coordinar sus acciones. El principio de este derecho es el reconocimiento de los individuos como personas, y sólo adquiere su legitimidad como instancia reguladora al brindar protección a los intereses particulares, según Hegel: “[...] también la existencia primero *inmediata* y *abstracta* de mi derecho individual se transforma en el sentido del ser reconocida como una existencia en el saber y en la voluntad que existen universalmente”.²³⁶ La persona es una entidad legal con el derecho de disponer de los objetos que se hayan convertido en propiedad suya, es la capacidad del individuo para adquirir, utilizar e intercambiar propiedad con otras personas, es decir que las relaciones intersubjetivas son mediadas por los bienes. Por tanto, la expresión de este derecho se encuentra en el contrato mercantil que regula las relaciones e intereses en el mercado. Es el contrato que media las relaciones entre individuos, burgueses, dueños de la propiedad privada, que sólo se puede dar

²³⁶ Hegel, *PFD*: § 217

en la sociedad civil. Así para Hegel: “La propiedad descansa ahora en el *contrato* y en las *formalidades* que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida”.²³⁷

El derecho sólo se realiza, en cada caso particular, por medio del tribunal, es el medio por el cual el derecho se puede concretar. El tribunal es el poder político que conoce y realiza al derecho, que va más allá del sentimiento subjetivo del interés particular. La administración de justicia no puede oponerse a la libertad, no es despótica, más bien es un deber y derecho del poder público, que para Hegel: “[...] tampoco se basa en un capricho de los individuos para entonces encomendar o no un poder”.²³⁸ La ley no puede valer sólo para personas particulares, debe de tener una aplicabilidad universal, por tanto debe existir una concepción de igualdad entre los ciudadanos. El tribunal se convierte en el mediador objetivo de los conflictos que se dan entre los individuos, es el que regula los asuntos privados. Aunque el tribunal sea parte del Estado los funcionarios estatales, como parte de la sociedad civil, también deben someterse al imperio de la ley, pues para el filósofo alemán: “En la época moderna el príncipe tiene que reconocer la jurisdicción del tribunal en asuntos privados, y en los Estados libres pierde normalmente sus procesos”.²³⁹

1.3. Policía y corporación

La policía son funciones que el Estado debe ejercer, es la administración pública que principalmente se encarga de velar por la seguridad de las personas, de contrarrestar el delito, de regular el mercado, de la educación y solucionar problemas generados por la economía de la sociedad civil. El mercado por sí mismo no puede regular los conflictos producidos por los intereses de los productores y de los consumidores, por tanto requiere de una regulación que se coloque por encima de ellos, en este caso es el poder del Estado, representado en la policía, porque para Hegel:

Los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí, y, si bien la relación correcta se produce ciertamente en el todo por sí misma, sin embargo la compensación necesita también de una regulación emprendida con conciencia estando por encima de ambos. (Hegel, *PFD*: § 236)

²³⁷ Hegel, *PFD*: § 217

²³⁸ Hegel, *PFD*: § 219

²³⁹ Hegel, *PFD*: § 221, Agregado

Los bienes son ofrecidos como mercancías al público, no a individuos particulares, pero como los individuos particulares no pueden abarcar toda la producción y comercialización con sus contradicciones, se necesita de un aparato que pueda tener esta previsión y dirección general, éste sólo puede ser el Estado en su función de policía, es decir, de la administración pública. Esta es la expresión del Estado como la objetividad mediadora entre los individuos particulares.

El problema principal de la sociedad civil es la desigualdad de la riqueza, el problema de la distribución de los bienes. En la sociedad civil hay miembros que quedan por debajo de la línea de la pobreza, cuyas necesidades básicas quedan insatisfechas. Con estas condiciones el sujeto queda separado de la posibilidad de crearse mediante su trabajo, perdiendo su dignidad. De esta manera esos miembros se transforman en “la plebe”, que tienen en contraposición otro grupo en que se concentra la riqueza, creando irritación al interior de la sociedad civil. Así lo describe Hegel:

La caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y de este modo lleva a la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la *plebe*, y ésta por su parte a la vez la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas. (Hegel, *PPD*: § 244)

La riqueza ha brindado la autonomía al hombre como individuo, pero a la vez lo ha colocado en una situación precaria, ya que el mercado por sí solo no puede encargarse de la distribución de los bienes. Esta situación crea el desinterés, por parte de la plebe, de los asuntos relacionados a la universalidad, es decir, a los asuntos públicos. El reconocimiento del individuo como persona, contenido en el derecho abstracto, es insuficiente para resolver esta situación. Por tanto, la clase particular necesita de un medio para relacionarse con la universalidad, con los intereses del Estado. Mientras que la clase campesina participa de lo universal de manera inmediata por medio de la familia, y la clase universal no tiene otro objetivo que el universal del Estado, la clase formal sólo está orientada hacia lo particular, es movida por el egoísmo. Esta clase requiere de una disciplina, de una formación, hacia la universalidad del Estado, y ésta sólo la puede crear la corporación. De acuerdo a Hegel: “[...] la clase de la industria, está esencialmente dirigida a lo particular y por tanto a ella le corresponde sobre todo la

corporación”.²⁴⁰ La corporación ofrece a los individuos la formación para aprender las virtudes de cooperación y responsabilidad a partir de su participación en empresas comunes e introduce en la vida del individuo particular un sentido moral.

La corporación, como la entiende Hegel, es una asociación de profesionales y organizaciones que resultan de las condiciones de la sociedad civil. La asociación sólo es posible a partir de la libertad de asociación, como libertad fundamental, propia del mundo moderno. Por medio de la corporación el particular puede adecuarse a lo universal, sólo ahí tiene su reconocimiento y su dignidad, según Hegel: “[...] el individuo, *sin dignidad de clase*, queda reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria”.²⁴¹ Este reconocimiento no es el de la persona jurídica, sino como sujeto de la corporación, como sujeto concreto. La corporación se encargará de la protección de los individuos ante circunstancias contingentes particulares y los reconoce como semejantes. Para el filósofo alemán:

La ayuda que la pobreza recibe en la corporación pierde su carácter contingente así como su carácter injustamente humillante, y la riqueza –en su deber respecto a su gremio– pierde el orgullo y la envidia que esa riqueza puede suscitar (y, ciertamente, aquel orgullo en su poseedor, esta envidia en los demás), recibiendo la honradez de su verdadero reconocimiento y dignidad. (Hegel, *PFD*: § 253)

Pero a la vez el miembro de la corporación no se queda en la búsqueda de una ganancia particular, sino que se une al fin de la corporación misma. Para Hegel la corporación para el miembro tiene que: “[...] intervenir en su favor como *segunda* familia, situación que queda más indeterminada para la sociedad civil universal, más alejada de los individuos y de su necesidad particular”.²⁴² Por tanto, la familia y la corporación son las raíces del Estado, ya que se dirigen hacia la universalidad concreta que sólo existe en el Estado, que es la verdad en la sociedad civil. La corporación une de nuevo a la particularidad y a la universalidad, restaura la ética disuelta en la sociedad civil, en el mercado, así lo expone Hegel:

Además de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz ética del Estado fundada en la sociedad civil. La primera contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad *sustancial*; la segunda, empero, unifica de modo interior estos

²⁴⁰ Hegel, *PFD*: § 250

²⁴¹ Hegel, *PFD*: § 253

²⁴² Hegel, *PFD*: § 252

momentos que en un principio se encuentran escindidos en la sociedad civil en orden a la particularidad *reflejada en sí* de la necesidad y del goce y en orden a la *abstracta* universalidad jurídica, de modo que en esta unificación el bienestar particular existe y se realiza como derecho. (Hegel, *PF*: § 255)

La corporación también enfrenta el problema de no sólo unir a los átomos creados por el mercado, sino procurarles una formación civil y además representar los intereses de los miembros ante el Estado. El Estado es tan grande e impersonal como para llegar a las necesidades particulares de los ciudadanos, como para crear las oportunidades para la virtud cívica y la orientación comunitaria. La función principal de la corporación es evitar la centralización excesiva en el Estado y evitar la extrema atomización que se produce en el mercado. De acuerdo a Hegel: “En nuestros Estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del Estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal”.²⁴³

La corporación brinda representación política a sus miembros, que depende de la defensa de sus intereses. Para Hegel el sistema de sufragio directo no es funcional, ya que conduce a la atomización y a la apatía, más bien apuesta por una forma de representación corporativa en la legislatura, así la corporación se convierte en el vínculo entre el Estado y la sociedad civil. Por tanto, para el filósofo alemán:

La finalidad de la corporación, en cuanto limitada y finita, tiene su verdad –así como, en el ordenamiento policial exterior, la separación existente y su relativa identidad– en la *finalidad universal* en sí y para sí y en su absoluta realidad; la esfera de la sociedad civil se convierte así en *Estado* (Hegel, *PF*: § 256)

2. El Estado

El Estado es la realidad de la idea ética, es la máxima realización de la eticidad. El Estado no es concebido por Hegel como un aparato, sino que es un universal concreto, es realización intersubjetiva, en donde se alcanza el pleno reconcimiento. El espíritu ético que se expresa en el Estado, este espíritu es el pueblo que se asienta sobre determinadas costumbres, que son determinados valores arraigados en el sentimiento. El estado es el universal concreto en donde los individuos se reconocen mutuamente. Es la realidad como voluntad sustancial. Para Hegel:

²⁴³ Hegel, *PF*: § 255, Agregado.

El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autocinciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autocinciencia –por el carácter– tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*. (Hegel, *PFD*: § 257)

El liberalismo busca la subordinación del Estado al mercado, como mero protector de la propiedad y de la libertad personal, es confundido con la sociedad civil, porque: “[...] *el interés de los individuos como tales* consittuye la finalidad última en que se unifican”.²⁴⁴ Más bien, para el filósofo alemán, el Estado ético busca que el mercado, la sociedad civil, se desarrolle, crezca, pero sólo como un momento de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado. La finalidad del Estado es la libertad, no sólo la libertad subjetiva de la sociedad civil, sino también la libertad objetiva en el ámbito público.

La libertad concreta sólo se puede realizar en el Estado, en el que se separan los ámbitos de la particularidad y la universalidad. La libertad concreta, la de la individualidad personal, no sólo busca su desarrollo y el reconocimiento de su derecho en la sociedad civil, sino que se convierte también en el interés y finalidad de lo universal, y también se reconoce como saber y querer de la persona particular, según Hegel: “[...] ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven para el interés supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en sí y para sí y tengan una actividad consciente de este fin”.²⁴⁵ La realización del Estado ético se alcanza cuando existe la relación entre el individuo particular, el sujeto individual, y el universal de la sociedad expresado en el Estado. Este es el principio del Estado moderno para Hegel, que encuentra su fuerza al: “[...] permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraerlo a la unidad sustancial, y así conservar a ésta en él mismo”.²⁴⁶ Esto no quiere decir que el interés particular tenga que ser dejado de lado o reprimido, sino que debe ser concordado con lo universal. El individuo debe cumplir con sus deberes, es decir, con el interés universal para alcanzar la satisfacción de su bienestar particular, que es la protección de su persona y de su propiedad, y

²⁴⁴ Hegel, *PFD*: § 258

²⁴⁵ Hegel, *PFD*: § 260.

²⁴⁶ Hegel, *PFD*: § 260.

por lo tanto la satisfacción de su esencia sustancial, que es la conciencia y el sentimiento de dignidad de ser parte de ese todo, pues para Hegel: “[...] en este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado tiene su conservación y su existencia”²⁴⁷

El Estado es el espíritu objetivo formado por la intersubjetividad plena del mutuo reconocimiento. La familia y la sociedad civil despliegan la individualidad, pero para que su unión valla más allá de una multitud requieren de las instituciones y la corporación para adquirir su universalización. Dichas instituciones conforman la constitución, que es la racionalidad plena, desplegada y realizada, del Estado, no la constitución escrita, ya que para Hegel: “La constitución política es *en primer lugar* la organización del Estado y el proceso de su vida *en referencia a sí misma*, en la que él diferencia sus momentos dentro de sí y los desarrolla hacia el *existir*”.²⁴⁸

El Estado moderno se conforma de tres poderes: a) *el legislativo*, como poder de determinar y establecer lo universal; b) *el gubernativo*, como aquel que coloca las esferas particulares y casos individuales bajo lo universal; c) *el príncipe*, en el que se reúnen los diferentes poderes en la unidad individual. El objetivo hegeliano es desarrollar una monarquía constitucional. Esta división de poderes en principio es cuantitativa, el monarca es uno; el poder gubernativo intervienen algunos, y en el poder legislativo interviene la multitud en general, pero esta perspectiva sólo es superficial. Para Hegel tiene más bien rasgos cualitativos.

2.1. El poder del príncipe

La soberanía se encarna en el monarca ya que el poder del príncipe contiene los tres momentos de la totalidad. El poder del monarca entraña la soberanía, que es lo distintivo del Estado moderno. El monarca concentra en sí la totalidad del Estado, en cuanto concentra los poderes, pero no como suma sino como superación. El monarca no puede prescindir de la constitución y de las leyes que son hechas por el poder legislativo. Pero tampoco prescindir del poder gubernativo que aplica la universalidad de las leyes en los casos particulares. Para Hegel: “La universalidad de la constitución y de las leyes, lo consultivo como relación de lo particular a lo universal, y el momento de la última decisión como autodeterminación a la cual retorna todo lo restante, y de la cual toma el origen de la realidad”.²⁴⁹

²⁴⁷ Hegel, *PPD*: § 261.

²⁴⁸ Hegel, *PPD*: § 271.

²⁴⁹ Hegel, *PPD*: § 275

La decisión última corresponde al monarca, pero no como determinación subjetiva, sino como expresión de la soberanía. No se debe de entender esta soberanía a partir de la monarquía feudal, en la que los asuntos del Estado y la sociedad civil se distribuían en corporaciones y comunidades independientes; además de ser propiedad privada de individuos, por tanto lo que debía ser hecho por ellos en orden al todo sólo tenía sostén en su opinión y capricho, en el despotismo sólo existe la ausencia de la ley, en donde la voluntad particular, ya sea de un monarca o de un pueblo, vale como ley. Así, para Hegel: “Ambas determinaciones, el que los asuntos y poderes particulares del Estado no son fijos e independientes ni para sí ni en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado como su simple identidad, constituyen la *soberanía del Estado*”.²⁵⁰ Pero tampoco radica en los individuos aislados, que sólo son miembros que provocan la enfermedad del Estado.²⁵¹ Lo que constituye a la soberanía es la totalidad del sujeto, en el cual las particularidades son sus momentos. El Estado moderno es ese sujeto en el que las particularidades, los poderes, los estamentos, las familias, las corporaciones son sus momentos. Estos momentos se encuentran en la tensión de escindirse de la totalidad del Estado y a la vez de unirse cada vez más. Para Hegel:

[...] mientras que la soberanía significa, precisamente en la situación legal, constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares, de modo que precisamente una esfera tal no es algo independiente, autónomo en sus finalidades y modos de actuar y que se sumerge solamente en sí, sino que en estos fines y modos de actuar está determinado y es dependiente *de la finalidad del todo* (a la que se ha denominado en general con una expresión más indeterminada *bienestar del Estado*). (Hegel, *PPD*: § 278)

2.2. El poder gubernativo

Al poder gubernativo corresponde aplicar lo universal de las leyes establecidas por el poder legislativo a casos particulares. El poder judicial como el de la policía depende de este poder,

²⁵⁰ Hegel, *PPD*: § 278

²⁵¹ En la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* Hegel expone de esta manera la enfermedad: “El organismo se encuentra en el estado de *enfermo* en cuanto uno de sus sistemas u órganos, *excitado* en el conflicto con la potencia inorgánica, se hace fuerte para sí y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados”. (Hegel, *ENC*: § 371)

son los funcionarios que Hegel había denominado como clase universal. Se ocupará, básicamente, de realizar los mandatos del príncipe, de la vigencia de las leyes, de las instituciones y establecimientos para fines comunes.²⁵² La persona que pertenece a esta clase, los funcionarios del Estado, debe demostrar su capacidad para cumplir con las funciones políticas. El funcionario, como servidor del Estado, debe encontrar su satisfacción personal en este mismo servicio. El Estado proporciona al funcionario el sueldo para su subsistencia. El funcionario está sometido a un doble control desde arriba lo ejerce la jerarquía y responsabilidad, y desde abajo las comunidades y corporaciones.

2.3. El poder legislativo

Este poder instituye lo universal en un primer momento, el universal abstracto, las leyes, las cuales suponen la constitución. La constitución se encuentra fuera de toda determinación por parte de los legisladores, ellos sólo pueden contribuir a su desarrollo mediante el perfeccionamiento de las leyes. Los estamentos, las corporaciones, las asociaciones y comunidades realizan un importante papel en el poder legislativo. Se encargan de que la libertad subjetiva formal, es decir la conciencia pública, llegue a la existencia en ellos como universalidad empírica de las opiniones de muchos. Son la mediación entre el gobierno en general y el pueblo que se encuentra disuelto entre individuos. Los estamentos son la mediación entre dos extremos: el Estado y la sociedad civil, y por otra entre los mismos miembros de la sociedad civil y el gobierno. Sin los estamentos y sus corporaciones, los individuos particulares de la sociedad civil aparecería como una simple multitud, un simple montón de individuos, que como masa amorfa cuya acción puede resultar irracional, salvaje y terrible. Por tanto, para Hegel:

[son] una mediación comunitaria con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca como extremo aislado, y por ende como simple poder caprichoso y arbitrio, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se asilen, o, más todavía, que los individuos no lleguen a la representación de una multitud y de un montón, por tanto a un opinar y querer orgánico y al mero poder masivo frente al Estado orgánico. (Hegel, *PFD*: § 302)

²⁵² *Cfr.*, Hegel, *PFD*: § 287.

El poder legislativo de la monarquía constitucional está formado por dos cámaras. La primera cámara, cámara baja o cámara de diputados, está formada por miembros pertenecientes a las asociaciones, comunidades y corporaciones, que representan las necesidades de sus miembros. Estos representantes tienen habilidad y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado como da la sociedad civil. La segunda cámara, cámara alta o cámara de la nobleza, que corresponde a la clase sustancial, esta clase representa a la eticidad natural, es decir, a la vida familiar. Esta clase puede entrar a este espacio por que su patrimonio no depende ni del Estado ni de la industria, por tanto es independiente tanto del poder gubernativo como del favor de la multitud.

Bibliografía

A.

Hegel, G. W. F., (DN), *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979.

_____, (FR), *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____, (FE), *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2006.

_____, (ENC), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.

_____, (PFD), *Principios de la filosofía del derecho*, España, Edhasa, 1999.

_____, (FD), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Prodhufi, 1993.

B.

- Álvarez, Mariano, (2003), "El concepto de bien en Hegel", en Miguel Giusti, *El retorno del espíritu*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 121-135.

- Amengual, Gabriel (2006), *La moral como derecho*, España, Trotta.

- _____, (2004), "La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la *Filosofía del derecho: la eticidad*", en Mariano Álvarez y Ma. Del Carmen Paredes (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, España, Universidad Autónoma de Salamanca, pp. 143-160.

- Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.

- _____, (2006), *Política*, España, Istmo.

- Cassirer, Ernst, (2004), *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Cordua, Carla, (1989), *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos.

- De Zan, Julio, (2009), *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del Signo.

- Dri, Rubén, (2006), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, T2, Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- _____, (2009), *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- Habermas, Jürgen, (2009), "Trabajo e interacción", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.

- Henrich, Dieter, (1990), *Hegel en su contexto*, Venezuela, Monte Avila Editores.

- Hyppolite, Jean, (1998), *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península.

- Hobbes, Thomas, (2009), *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial.
- Honneth, Axel, (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.
- Iltting, Karl-Heinz, (1989), "La estructura de la *Filosofía del derecho*", en Gabriel Amengual, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 67-92.
- Kersting, Wolfgang, (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, UAM-I/Paza y Valdés.
- Lukács, Georg, (1972), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo.
- Marcuse, Herbert, (2003), *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza.
- Pelczynsky, Z. A., (2009), "Political Community and Individual Freedom", en A. Z. Pelczynsky (comp.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peperzack, Adriaan, (1989), "Los fundamentos de la ética según Hegel", en Gabriel Amengual, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales.
- Pérez, Sergio, (2007), "Hegel: su concepto de libertad", en Jorge Rendón (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM-I/Juan Pablos.
- Platón, (2008), *República*, Madrid, Gredos.
- Rossi, Mario, (1976), *Il sistema hegeliano dello Stato*, Roma, Feltrinelli.
- Serrano, Enrique, (2001), *Filosofía del conflicto política. Necesidad y contingencia del orden social*, México, UAM-I/Porrúa.
- Siep, Ludwig, (1989), "¿Qué significa: <<superación de la moralidad en eticidad>> en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?", en Gabriel Amengual, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 171-193.
- Smith, Adam (2006), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Editado por Edwin Cannan. Traducido por Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica.
- Valls Plana, Ramón, (1994), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Vieweg, Klaus, (2009), *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México, UAM-I.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00142

Matrícula: 208381509

LIBERTAD Y RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA PRACTICA DE HEGEL

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 31 del mes de marzo del año 2011 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN
DR. JOEL FLORES RENTERIA
DR. JORGE RENDON ALARCON

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: CARLOS ARTURO SANCHEZ DURAN

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

A PROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



CARLOS ARTURO SANCHEZ DURAN
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARANSASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

VOCAJ

DR. JOEL FLORES RENTERIA

SECRETARIO

DR. JORGE RENDON ALARCON