

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA POLÍTICA

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

JOSÉ DANIEL VARGAS CORDOBA

ASESOR: DR. SERGIO PÉREZ CORTES

MARZO DE 2007

En memoria de mi hermano *Chuy*.

A mi Padre y a mi Madre

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer, principalmente, el apoyo, la confianza, y la excelente dirección de la tesis que tuve por parte del Dr. Sergio Pérez Cortes. Sus conocimientos sobre los distintos temas fueron una buena luz que iluminó mi investigación. Igualmente, estoy agradecido con el Dr. Enrique Serrano Gómez y con el Dr. Juan Manuel del Moral por sus certeros comentarios y críticas respecto de este trabajo. Los cuales me hicieron sus deficiencias así como sus virtudes.

Estoy igualmente agradecido con mis padres, mis hermanos (as) por el apoyo que me han dado en mi educación. Y finalmente, con la Universidad autónoma Metropolitana sin la cual no hubiera sido posible este trabajo.

ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CONSIDERACIONES PREVIAS A LA NOCIÓN DE DERECHO.....	5
CAPÍTULO I. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.....	11
1.-La voluntad como fundamento.....	12
2.-Las determinaciones de la voluntad.....	16
2.1.-La constitución de la libertad.....	17
2.2.-Voluntad natural.....	19
2.3.-Voluntad del entendimiento.....	21
2.4.-Voluntad sustancial.....	24
CAPÍTULO II. DERECHO ABSTRACTO Y LIBERTAD.....	27
1.-La propiedad: primera expresión de la libertad.....	31
2. Contrato y reconocimiento.....	44
3. La debilidad del contrato y la injusticia.....	47
CAPÍTULO III. MORALIDAD Y LIBERTAD SUBJETIVA.....	55
1.-Propósito y responsabilidad.....	61
2.-La intención y el bienestar.....	65
3.-El bien.....	69
CAPÍTULO IV. ETICIDAD Y EFECTUACIÓN DE LA LIBERTAD.....	76
1.-Primera esfera de la libertad: la familia.....	81
2.-Segunda esfera de la libertad: la sociedad civil.....	85
CAPÍTULO V. EL ESTADO HEGELIANO.....	94
1.-El estado como fundamento.....	98
2.-La racionalidad del estado.....	102
3.- Estado de derecho.....	107
4.-Reconocimiento y estado.....	113
CAPÍTULO VI. LA LIBERTAD EN LA HISTORIA.....	118
CAPÍTULO VII. LA IDEA DE RECONOCIMIENTO.....	156
1.-Libertad y Reconocimiento.....	158
2.-El encuentro entre autoconciencias.....	166
3.-Identidad inmediata, diferencia e identidad reflexiva.....	171

APENDICES:

CRÍTICA A LA MORAL KANTIANA.....	178
EL CONCEPTO DE ETICIDAD.....	213
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTADO HEGELIANO.....	240
DISCUSIÓN ENTRE SPINOZA Y HEGEL EN TORNO A LA NOCIÓN DE SUSTANCIA.....	255
BIBLIOGRAFÍA.....	271

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones de Hegel vertidas al mundo de la política de su tiempo, tienen como preocupación central el tema de la libertad. Lo que resulta más importante aún, su sistema se encuentra edificado sobre el cimiento de la libertad. Ésta anima la obra entera del filósofo alemán: de manera explícita la Filosofía del derecho y la Historia, pero igualmente la Fenomenología, la Filosofía de la Religión y hasta la Lógica.¹ Podría incluso pensarse que sin la presencia de este concepto, el sistema hegeliano no sería enteramente comprendido. Sin embargo, la idea de la libertad que él defiende quedó eclipsada por la fe liberal y por ciertos prejuicios corrientes, lo que explica en gran medida su incompreensión y su olvido.

Se le ha asignado a este filósofo cualquier calificativo, excepto ser un defensor de la libertad. Y es que Hegel no deja de vivir –esa es la opinión de la mayoría de sus oponentes y seguidores- bajo la máscara del conservadurismo y el conformismo. El acérrimo defensor del Estado prusiano está lejos de postular una filosofía de la razón indignada, y acaba estableciendo una filosofía de la razón satisfecha. Hegel, de esta manera, termina siendo o bien un filósofo conformista o un hombre convencido de la tiranía y la opresión. En todo caso, la filosofía hegeliana acaba siendo, para todo hombre que anhela la libertad, un sistema digno de desprecio.

Pero, en realidad, Hegel cree en la libertad como el principal motivo al cual tiende el movimiento del absoluto. La libertad es un concepto que le permite explicar la realidad de su tiempo, así como el devenir de la historia. Todo cuanto ha ocurrido se debe al paso de la libertad sobre el mundo y sobre la historia. Toda obra como todo acto lleva su marca, pero también el pensamiento no puede actuar sobre el mundo si no hace suya la libertad. De uno u otro modo la libertad hace notar su presencia en la configuración del sistema hegeliano.

La peculiaridad de su idea de libertad radica en que no está dada como una propiedad o como un derecho, es más bien, una conquista permanente. Para nuestro filósofo la libertad no es una meta que una vez alcanzada se tenga que

¹ Pérez Cortes, Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*, p. 2.

abandonar, es una constante. Ser libre no es una situación idílica, y tampoco representa un momento final de la historia de la humanidad; ni mucho menos aún, una época, ni algún lugar exclusivo donde pueda realizarse. Es más bien una aptitud y una actividad constante de los individuos por realizarla; adecuar el concepto de libertad a su existencia es el objetivo. La libertad, empero, necesariamente tiene que realizarse.

El propósito de este trabajo es mostrar, precisamente, que la libertad es el resultado de una ardua labor por realizarla. No es inspiración de un momento, ni de unos cuantos, es un proceso más complejo que implica una lucha constante de los individuos consigo mismos y con el mundo. Hegel advierte que este proceso es difícil y necesario, y que es larga la espera, pero vale la pena. La libertad no implica renuncia del mundo exterior, ni un alejarse de los otros. No puede haber libertad verdadera sin la presencia y el reconocimiento de los otros individuos. Creemos conveniente afirmar, de acuerdo con Hegel, que el concepto concreto de libertad se puede entender de mejor manera como un estar con mi otro, y sin embargo, permanecer consigo mismo. La realización de la libertad, en este sentido, implica una serie de espacios colectivos donde cobre existencia, esto es, se necesita de la eticidad, de las instituciones políticas, jurídicas, sociales, para poder realizarse.

Hegel cree en la libertad, y cree porque tiene la esperanza de una sociedad más justa, de un mundo más equitativo; de un mundo de libertad. Es optimista, porque considera que la historia es el escenario donde la libertad toma existencia en forma de, estados, de pueblos. La época en la cual vivió Hegel era ciega, no veía como los pueblos, las naciones, se alimentaban de la fuerza, de la tiranía y de la violencia, por eso es que, intentando alejarse de estas formas opresoras de entender al mundo, busca entender al mundo tal y como es; cómo es que la libertad puede ser posible en un mundo opresivo y sin dirección alguna. Hegel creía en la libertad, en su manera de entender la libertad. La libertad parece ser una necesidad, y más en sociedades donde el sol de la tiranía y la opresión reinan. Las sociedades modernas, con sus formas propias de opresión, evidencian un olvido de la libertad. Por ello es que se recurre, de manera obligada, a estudiar

a las diversas teorías que de alguna manera han dado luz al problema de la libertad. Este es el caso de la teoría hegeliana de la libertad. Se recurre cada vez más a la teoría hegeliana para ver si puede decirnos algo sobre la libertad, en este mundo que parece no tener dirección alguna.

Es por eso que recurrimos a este pensador como una forma de reivindicar su concepción sobre la libertad. Nos enfocamos solamente al espacio del espíritu objetivo, donde de manera explícita desarrolla su pensamiento sobre la libertad. Tomando en cuenta que un análisis sobre la libertad en todo su sistema sería una empresa más vasta. Sólo es nuestra intención destacar la noción hegeliana de la libertad en el mundo histórico, en el mundo del hombre. La libertad en el mundo humano vasta para mostrar que Hegel creía en ella, no como un momento de irrupción, si no a través de sus propios principios que lo acercan más a la actualidad de lo que el mismo Hegel cree.

CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA NOCIÓN DE DERECHO

Como es sabido, frente a la pretensión filosófica de fundamentar el derecho en los hechos de la conciencia y querer darle al sentimiento el privilegio de ser la fuente del derecho, Hegel opone la fundamentación racional del derecho. Pretender fundamentar el derecho en el sentimiento, en la subjetividad, es una forma de escapar del derecho mismo. El concederle al sentimiento ser la fuente de donde emana el derecho no es más que atarlo a la suerte del arbitrio. Suerte que se viste de cierto egoísmo y de un odio declarado a la ley misma.² Este es el caso de Friedrich Savigny, para quien en su intento de darle una codificación al derecho germano, apelaba a una teoría del derecho basada en la identidad de un pueblo. Esta teoría lejos de fomentar el derecho de manera eficaz, terminaba en un dogmatismo que exigía aceptar la identidad de un pueblo sin más.³

Hegel encuentra en el derecho, y más precisamente en la ley, una condición necesaria para la libertad. La ley no tiene para él un signo de desprecio. La esencia de la ley está en ser querida, puesto que al quererla queremos nuestra propia libertad. Cabe advertir que para Hegel el derecho no es si no el ámbito donde se dan las diferentes manifestaciones de la libertad, esto es, del derecho abstracto, de la moralidad, de la eticidad, de la historia, etc. No toma al derecho en su sentido habitual, es decir, en el sentido restringido del derecho civil. Hegel considera que tomar el derecho en éste último sentido es apelar al derecho como algo externo a los individuos, como una imposición, y contrario, por consiguiente, a la libertad. De ahí que le chocara la “positividad” de la teoría de Savigny, según la cual ignoraba todo sentido crítico y todo conformismo para con las normas.⁴

A diferencia de la positividad de Savigny, Hegel sostiene que el carácter positivo del derecho no se refiere a algo impuesto, a ninguna especie de coerción. No pone énfasis tanto en la positividad en aquel sentido estrecho, sino en el concepto mismo de esta positividad. Desde sus escritos de juventud la positividad

² Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, p. 54. (Prefacio).

³ Pinkard, Terry, *Hegel*, Acento, Madrid, 2000, p. 594.

⁴ *Ibidem*.

era vista por Hegel como un obstáculo para la libertad del hombre, y como tal es condenada. Frente a la religión natural, la religión positiva, vista desde el punto práctico, se funda sobre la autoridad. Esta religión le impone al hombre desde el exterior aquello que no está incluido en su razón. De modo que la religión positiva hace de Dios un amo, pero del hombre hace un esclavo y le desarrolla el sentimiento de esclavo.

Se hace claro y a partir de esta oposición, que de acuerdo a ella una religión positiva es una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos o conocimientos que trasciendan el entendimiento y requieren sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural: sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio.⁵

Más aun, la religión positiva, que es una religión histórica, impone a la razón creencias que han aparecido en un determinado tiempo, en un cierto lugar, y que las acepta sin reacción alguna. La positividad de la religión se expresa en forma de mandamientos, de preceptos, que se imponen, de manera extraña, a la voluntad y a la razón. De ahí que la positividad sea entendida por Hegel como aquello que se funda sobre la autoridad, y que se opone a la autonomía del hombre.

El elemento de la positividad en esta caracterización de sus escritos de juventud es opuesto a la idea de libertad. Sin embargo, creía, en la madurez de su pensamiento, que la positividad pudiera convertirse en la representante de una libertad viviente y verdadera, ya sea teniendo como mediador a la razón o a la vida.⁶ De hecho, sostenía que la positividad era esencial para la configuración del derecho. El carácter de imposición y de autoridad que implica la positividad debería ser conciliado con la razón, puesto que, por una parte, Hegel no quería abandonar el carácter positivo del derecho, pero por otra, no podía abandonar la autonomía del hombre. En la *Filosofía del Derecho*, la positividad no comprende el aspecto impositivo del derecho, su base se encuentra en la racionalidad y en la crítica del mismo. Así, la positividad del derecho es sostenible en tanto que se

⁵ Hegel, G.W.F, "La positividad de la religión antigua" en *Escritos de Juventud*, F.C.E, México, 1978, p. 419.

⁶ Hippolite, Jean, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Calden, Buenos Aires, 1970, p. 46.

asuma una postura crítica respecto a las normas y leyes de una determinada nación.

Para Hegel el derecho es positivo bajo dos vertientes: una, en tanto a la *forma*, la otra, conforme al *contenido*. En cuanto a la forma se refiere a su validez en el Estado, cuya autoridad legal constituye el principio de su conocimiento. Es lo que se comprende bajo la ciencia positiva del derecho. “El derecho es positivo por la *forma* en cuanto está establecido y vigente en cierto Estado. Esta autoridad del derecho es el principio de la ciencia positiva del derecho.”⁷ En lo que respecta al contenido hace énfasis en que el derecho recibe un elemento positivo. El derecho positivo debiera ser un sistema racional de cuya expresión superior son los códigos. Es decir, códigos vigentes y diferentes de acuerdo a las naciones y la aplicación de las normas generales a casos concretos; normas jurídicas de una cierta época que, en fin, sean racionales en su forma sistemática. Estos códigos y normas son el reflejo del grado de conciencia de una determinada nación, ya que la organización jurídica conduce a elevar el grado de concientización y, muestran, además, el grado de realización de la Idea de libertad que tiene esa nación. Estas normas son potencialmente el devenir de las determinaciones de la libertad. Por ello, deben elevarse hacia una nueva comprensión de lo que son los derechos del hombre bajo ciertas circunstancias históricas que atentan contra esos mismos derechos.⁸ Captar lo que es el derecho requiere una actitud crítica respecto al derecho existente, para, de esta manera, elevarse hacia una nueva positividad. Es así que la fuerza, como la tiranía, no pueden ser sino elementos contingentes del derecho positivo.

El derecho implica un proceso dialéctico en donde a medida que se avanza se van adquiriendo contenidos más ricos en la realización de las diferentes manifestaciones de la libertad. Dicho proceso dialéctico no pretende descubrir una definición de lo que sea el derecho. A través de este proceso se busca, en cambio,

⁷ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 5.

⁸ Rosenfield, Denis, *Política y Libertad*, F.C.E, México, 1989, p. El teórico que más se acercó a esta idea fue, sin duda, Montesquieu, para quien, en su *Espíritu de las Leyes*, todas las partes de la constitución y de las leyes muestran el grado de conciencia que alcanzado una determinada nación. Pero que, cuyo error, para Hegel, consiste en que Montesquieu marcó más los componentes empíricos de las constituciones y no mucho los elementos esenciales del derecho positivo.

mostrar el desarrollo de la *Idea* de derecho. La ciencia filosófica del derecho trata de Ideas, y la Idea misma del derecho es la libertad. Con esta tesis Hegel quiere ilustrar el desarrollo de la Idea en reino del espíritu. La Idea, que ha sido demostrada en la *Ciencia de la lógica*, es lo en sí y para sí del Concepto; la unidad del concepto en su aspecto subjetivo y en su aspecto objetivo. La Idea es esa expresión del concepto en tanto objetivo o real. “La Idea es el *concepto adecuado*, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de la Idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es Idea*.”⁹ De manera que la Idea es la manifestación del concepto racional. Es, en fin, el desarrollo de la cosa misma.

Pues lo racional, que es sinónimo de Idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que en el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentido también palpar en las configuraciones exteriores.¹⁰

La Idea no es otra cosa que lo absoluto desplegado y sabido. La Idea es un proceso porque su identidad tiende a ser absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica. Su estructura, puesto que es resultado de un largo proceso dialéctico-especulativo de mediaciones, tiene la forma tanto substancial (verdadera de un modo no meramente relativo ni unilateral: la totalidad) cuanto subjetiva (en la forma de actividad, reflexividad, autoconciencia). “La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto sustancia, del mismo modo que esta abarcante subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad unilateral, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral [...]”¹¹

La Idea del derecho es la libertad. Hegel pretende mostrar que la Idea del derecho, esto es, la libertad, encuentra su efectuación, su realización, en la unidad

⁹ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Argentina, 1968, p. 665.

¹⁰ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 59-60. (Prefacio).

¹¹ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza editorial, Madrid, 1997, (§ 213).

del concepto y de la existencia, del pensamiento y del ser, de la forma y el contenido. Como es sabido, el objetivo del sistema hegeliano es establecer esa unidad. La unidad consciente de ambas es la Idea filosófica. La libertad, como Idea del derecho, es, entonces, el desarrollo de la Idea dentro del ámbito del espíritu objetivo. “La idea aparece así solamente en la voluntad que es finita, pero que es también la *actividad* de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la idea es *realidad efectiva: espíritu objetivo.*”¹²

El concepto se sabe y se comprende como sujeto único del proceso de auto-despliegue de la Idea del derecho, sabe que lo aparentemente “otro” y hostil es en sí mismo alienado, y a través de esta conciencia comienza la recomposición que revela su libertad esencial. Este sujeto único –el concepto- ha de ser libre porque elimina toda alteridad aparentemente condicionante de la verdadera universalidad: el sujeto es libre por permanecer consigo cuando se está en o frente a lo “otro”, pues éste en sí mismo está puesto como tal. Esta libertad se logra con el pasaje de la lógica objetiva –*Doctrina del Ser y Doctrina de la Esencia*- a la lógica subjetiva, es decir, cuando el concepto hace evidente que no hay nada que pueda determinar a la *sustancia-sujeto*, que el “ser” en su inmediatez y la “esencia” como diferencia son sólo figuras provisorias en las que el concepto mismo se exterioriza para revelarse luego como unidad absoluta y dinámica a partir de la superación de las mismas. Así, el concepto se ha abierto al reino de la libertad. “El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es el todo que *el concepto* es y cada momento está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí.*”¹³

La Idea es libre cuando, estando en lo “otro”, está consigo misma sin que nada externo la condicione. O sea cuando se revela como totalidad dialéctica; si la verdadera universalidad es la de la sustancia dinámica que en su movimiento disuelve toda oposición al presentar la “diferencia” como momento interno a la

¹² *Ibid*, (§ 482).

¹³ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la Lógica*, 145. (§ 160).

totalidad, entonces es evidente que el concepto hegeliano de “libertad” coincide con la aniquilación especulativa de la autonomía ontológica de lo particular y finito frente a lo universal e infinito. Este proceso se inició en la “doctrina del ser”, exactamente, con la dialéctica de lo finito-infinito y se perfeccionó en la “doctrina de la esencia” gracias a la negatividad de la “reflexión” en sus distintas figuras; de ello surgió la Idea como concepto, incondicionado, “libre” por haber superado la necesidad de lo inmediato (el ser) y de la mediación (la esencia) y revelarse así como el fundamento de los mismos, de sus lados o momentos.

La lógica y la filosofía política hegeliana se encastran sin resquicios, pues la dialéctica de la voluntad reproduce sin alteraciones la dialéctica del concepto especulativo. La voluntad representa *lo existente en y para sí* que tiene así misma como objeto, pero en el sentido proceso de que en ella están eliminadas la inmediatez de la naturalidad –o sea el momento que corresponde al del “ser” cualitativo y cuantitativo- y la particularidad, por la cual está afectada la naturalidad cuando es producida por la reflexión, que corresponde al de la esencia. Hegel polemiza con el intento romántico y subjetivista de entender la voluntad como fuerza a-racional. Por el contrario, es la ecuación racionalista (voluntad: inteligencia: libertad) la que ha marcado a su doctrina del derecho. La noción fundante del derecho, la voluntad, es obtenida así de la metafísica hegeliana. Ella consiste en que la eliminación de la necesidad externa, del condicionamiento por algo ajeno y hostil, y ello se da gracias a la condición propia de la voluntad de ser totalidad ideal que se aliena para realizarse, es decir que al darse un contenido particular está consigo misma. El motivo idealista y especulativo de la alienación, que implica la noción de una unidad originaria, su desgarramiento y su recomposición teleológica en una unidad superior –la del concepto y la de la existencia, es decir, la vida del sistema (que en la lógica se expone en su pureza) sustenta el proyecto hegeliano jurídico-político.

CAPÍTULO I

LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

Las reflexiones de Hegel sobre la política son completamente modernas. Se mueve en las entrañas de un incierto presente y anhela gustoso el aire de libertad y racionalidad que las sociedades modernas necesitan. Mientras los pensadores antiguos hacían descansar el fundamento de la política ya sea en la razón (*Logos*) o bien en la naturaleza, Hegel la asienta en la *voluntad*. En efecto, para los antiguos pensadores el mundo político era el reflejo de un orden superior eterno, inmutable, y por tanto, la obligación moral, así como la libertad, descansaban en la incertidumbre de lo que debería ser considerado como un acto de voluntad.¹⁴ Por su parte, siguiendo las huellas de Rousseau y de Kant, Hegel encuentra el fundamento de la política en la voluntad.

Rousseau pensó, frente a la voluntad despótica de la Ilustración, que la voluntad general de un pueblo que mira al interés común, era quien podía darle sustento a un cuerpo político. Lo que interesa a Hegel de la noción rousseauiana de la voluntad es que los individuos no tienen como fuente de su obligación política un poder tiránico o arbitrario, sino que ella depende de su obediencia a la voluntad general. Obedeciendo a la voluntad general, los individuos se obedecen así mismos en tanto miembros del cuerpo político. De modo que los individuos, como fruto del contrato social y de la voluntad general, se obligan así mismos, se obedecen así mismos, y siguen siendo libres como antes. Frente al absolutismo como frente al liberalismo Rousseau busca defender la libertad como autonomía, sustentada en la participación directa en la configuración de la voluntad general.

Kant, siguiendo los pasos de Rousseau, consideró que la esencia de la voluntad humana es su autonomía. La voluntad es autónoma porque ella es autolegisladora, esto es, se dicta sus propias leyes. Los sujetos asumen como propios los preceptos morales puesto que no se les impone desde afuera, en tal

¹⁴ Pérez Cortes, Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*, p. 2.

caso sería una voluntad heterónoma. Los sujetos encuentran su libertad en el respeto a las leyes morales, ya que han sido producto de su propia voluntad. De modo que, siguiendo la ley moral los sujetos se asumen como súbditos –ya que cumplen el ejercicio de obedecer-, pero también, y desde luego eso es lo más importante, son sus propios autores.¹⁵

1. La voluntad como fundamento

Para Hegel, en la figura de la voluntad se genera el juego de la definición de la política; de sus componentes –el Estado, las leyes, los derechos y las obligaciones, etc., y de la misma libertad. Al considerar a la voluntad como el fundamento de la política, del Estado y del derecho, Hegel se coloca en los umbrales de la reflexión moderna. En efecto, busca el respaldo de su reflexión política, de sus consideraciones sobre el Estado y sobre el derecho, en una base completamente racional –entendiendo a la voluntad como a la razón en su aspecto práctico. Oponiéndose al subjetivismo de la psicología convencional, Hegel trata a la voluntad como racional. La psicología convencional trata a la voluntad como a una de las facultades u operaciones de los individuos, es decir, como meros hechos de la conciencia. Hegel más bien piensa en ella como un principio rector de la realidad en su conjunto.¹⁶ El objetivo de Hegel es tener un principio racional y objetivo en que pueda fundamentar su reflexión política. La voluntad es ese principio en el que se edifica la política hegeliana. Sin ella no se podría entender el análisis de la libertad, porque, a decir verdad, ella es la libertad misma.

¹⁵ “La concepción del hombre como súbdito y autor de sus leyes encuentra sus bases en gran parte del pensamiento político occidental. En particular, todas las llamadas teorías del consentimiento de la obligación política sostienen que el hombre debe vivir bajo leyes autoimpuestas y que a veces lo hace. Incluso los partidarios del gobierno absoluto, como los últimos legisladores romanos o Hobbes, consideran a los ciudadanos de la comunidad como habiendo delegado su poder legislativo mediante un contrato real o hipotético.” Korner, S. *Kant*, Alianza editorial, Madrid, 1955, p. 136.

¹⁶ Esta afirmación de que la voluntad no es de carácter psíquico parece contradecir la ubicación y el tratamiento que Hegel dentro de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ya que la empieza a tratar desde el “espíritu subjetivo”, más precisamente, en la parte dedicada a la psicología, en especial, donde se habla del espíritu libre. Sin embargo, aclara que la psicología a la que hace referencia no es la empírica, la cual trata del espíritu concreto, que tiene como método de investigación la observación y la experimentación., sino bien, siguiendo la teoría aristotélica del alma, la psicología que conduce nuevamente al conocimiento del espíritu, el cual es <<el resultado como la idea que ha alcanzado su ser por sí, cuyo objeto es el concepto tanto como es su sujeto>>. (Cf. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §§ 377 al 384).

La racionalidad de la voluntad no es si no la razón puesta al servicio de la actividad humana. No olvidar que Hegel busca evitar caer en la creencia de que el Estado es producto de la subjetividad, de la simple opinión, del mero albedrío. El querer fundamentar el Estado, y en general, toda la política, en la contingencia del arbitrio, es condenarlo a su misma destrucción. En esta misma forma, se oponía a la tesis de Jacob Friedrich Fries de que la constitución del Estado conlleva una dosis de elementos irracionales, como lo son el sentimiento, la amistad, el entusiasmo. Ante ella opone la idea de que la articulación del Estado, y en general, del universo espiritual, es posible en tanto se ponga la fe en la razón. Puesto que la filosofía toda tiene como tarea esencial captar lo que es, “y lo que es la razón.”¹⁷ La filosofía tiene, en efecto, que captar el conocimiento plenamente racional, que es la Idea, lo racional, y no limitarse a las atribuciones subjetivas que de la Idea se hacen. Dentro de todo lo contingente, pasajero, y aparente, la filosofía tiene que reconocer la sustancia, lo racional. Tiene, en fin, que reconocer a la razón como la rosa en la cruz del presente.

El Estado moderno, para Hegel, ha de constituirse racionalmente. La racionalidad del Estado sugiere tratarlo tal y como es. No es necesario aplicar ningún modelo sobre lo que el Estado *deba ser*. Su ciencia del Estado no pretende ser otra cosa que “el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino enseñar como él, el universo ético, debe ser conocido.”¹⁸ De manera que la racionalidad del Estado no se refiere a ninguna cuestión de trascendencia y a ninguna predicación de las cosas. Ni mucho menos Hegel está pensando lo racional como cálculo, o como utilidad. El Estado moderno, su racionalidad, ha sido el producto de un largo proceso de maduración; es el fruto de milenios. La ciencia del Estado, entonces, “concibe y expone al Estado como intrínsecamente racional y no intenta instruirlo sobre lo que debiera ser. El Estado es el universo ético y se trata de pensarlo conceptualmente. El filósofo, como todos los individuos, es un hijo de su tiempo; y la filosofía es su

¹⁷ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, p.61. (Prefacio)

¹⁸ *Ibid*, p. 60.

propio tiempo captado en pensamiento. Nadie puede ir más allá de su mundo, saltar por encima de su tiempo.”¹⁹

La voluntad es una “energía, una fuerza de efectuación que se manifiesta en todo el campo de la vida ética y social, al grado que una voluntad que no se exterioriza recibe el nombre de impotencia.”²⁰ La voluntad es actividad; es la energía que da movimiento al mundo espiritual. A la voluntad le corresponde, por ende, mediante su actividad, dar vida a un mundo enteramente humano, propiamente espiritual. Como actividad la voluntad tiene un propósito, y por tanto, una dirección. Tal propósito consiste en alcanzar su conciencia como voluntad libre. Más exactamente, busca la conciliación entre el concepto de libertad y su efectuación. La voluntad contribuye de esta manera a la creación del mundo de las autoconciencias.

Este ámbito de las autoconciencias, el mundo que se crea, es, a diferencia del reino natural, la naturaleza mediada. Si bien el orden de la naturaleza es un reino que no tiene mediación alguna, que está allí como algo dado, el mundo del espíritu representa la segunda naturaleza del hombre. Pese a inscribirse dentro de la corriente racionalista moderna (en el sentido de juzgar lo político como producto de la razón), Hegel se vale sin embargo de esta figura tradicional para destacar, en contraposición al voluntarismo iusnaturalista, el carácter estable, a su manera “objetivo”, independiente del arbitrio personal del mundo objetivo, independiente del arbitrio personal propio del mundo ético.²¹

El hombre, como voluntad, es mediación, es *negatividad*. Significa que no se limita a la contemplación de la naturaleza, por el contrario, la modifican, la hacen suya. Esta modificación se da mediante su actividad que es tanto teórica como práctica. Ante un objeto extraño el pensamiento reflexiona, hasta hacer de ese objeto extraño, algo inteligible. El pensamiento construye sus categorías, y con ellas trasforma al objeto, quitándole todo elemento sensible, lo convierte, a fin de cuentas, como suyo. De tal forma que el objeto que era extraño para el individuo

¹⁹ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Editorial Temis, Santa Fe de Bogotá, 1992. (Prefacio)

²⁰ Pérez Cortes, Sergio, *op.cit.*, p. 2.

²¹ Esto es lo novedoso del planteamiento hegeliano, es decir, su postura de colocar la voluntad al principio no pretende reducirse a un *voluntarismo*, ya que para una voluntad hay enfrente otra voluntad.

se ha convertido en algo esencial. “En efecto, sólo en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no es más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí en contra mío.”²² El pensamiento hace universal al objeto, y al hacerlo lo piensa, puesto que lo universal corresponde al pensamiento. Los individuos en su calidad de voluntad, en tanto pensamiento, en tanto universal, se oponen a la particularidad: las condiciones naturales, el carácter, los conocimientos, la edad, por ejemplo. Pero esta oposición sucumbe en el momento en el que la voluntad se enfrenta al mundo, lo convierte en suyo: se siente en él como en su hogar.

Pero la voluntad no se limita a este conocimiento teórico, también manifiesta un conocimiento práctico. Significa que la razón en tanto práctica se da existencia, realidad efectiva. El espíritu no contento con su formalidad, atado a la negatividad de la libertad que tiene en cuanto espíritu subjetivo, busca exteriorizarse, darse efectucción, objetivarse para que adquiera realidad. Ese es el propósito de la voluntad, que si bien en una primera instancia aparece como inmediata, luego se realiza en cuanto espíritu objetivo, es decir, realizarse como voluntad presente, como voluntad libre.²³ La voluntad en tanto conocimiento práctico se diferencia, se determina, se hace concreta. Se determina en cosas concretas, que son expresión del mundo exterior. A pesar de ello, con esa determinación no pierde lo que ha hecho suyo, porque es parte constitutiva del espíritu. La determinación expresa una relación de carácter eminentemente reflexivo entre los individuos y el mundo exterior, de modo que dicha relación arroja como resultado un movimiento de actualización de uno a otro. Así, pues, los diferentes campos de la actividad humana son determinaciones, figuras de una totalidad única y diferenciada en sí.

24

²² Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del derecho*, (§ 4).

²³ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (§ 469).

²⁴ Rosenfield, Denis, *op. cit*, p. 34.

2. Las determinaciones de la voluntad

Después de haber vislumbrado la función que cumple la voluntad en la filosofía política hegeliana, hemos de referirnos ahora a su carácter conceptual. La voluntad tiene como característica esencial su exteriorización, es decir, tiene que manifestarse en el mundo. En cuanto libre no es algo que ya este dado, predeterminado; no es libre ya en su definición. Para ser libre la voluntad tiene que sufrir una serie de experiencias y de contradicciones. Ha de constituirse como voluntad libre si cumple más bien con un proceso dialéctico: un proceso de mediación entre diversas figuras. En dicho proceso la voluntad busca realizar su propio concepto, que no es otra cosa que la libertad. Pero si bien implica un proceso, no quiere decir que este representado como un movimiento lineal, más bien es una forma de interiorización nueva de la voluntad en su movimiento de totalización en sí.

La voluntad cumple, pues, un recorrido en virtud del cual se toma el concepto tanto subjetiva como objetivamente como su propio concepto. Este recorrido, por ende, no implica algo que a la voluntad se le imponga desde el exterior. Por el contrario, la voluntad se lo impone así misma, y se lo impone porque es necesario. Esta necesidad se da porque está en juego la constitución de la voluntad como libre. No es tampoco un recorrido que tenga una culminación, un punto final, sino que es más bien un camino siempre por recorrer. Es un recorrido necesario que tiene que cumplir la voluntad.

Hegel desarrolla de esta manera, una fenomenología de la voluntad en la cual pretende demostrar la coincidencia de la misma con su concepto: la libertad. Para tal tarea hay que elevarse desde el momento más inmediato, natural, abstracto, hasta el más elevado, más rico (el mundo ético), pasando antes por una serie de figuras. Estas figuras expresan una forma adecuada del espíritu o tienen la capacidad de contener un "contenido espiritual". El no saberse aún la voluntad como libre, la impulsa a constituirse a cada momento una figura, un parecer, para conciliarse con su concepto. Las posiciones sucesivas que la voluntad recorre se afirman provisionalmente en la mera ilusión; se sitúan en la simple apariencia.

Dichas figuras, en su carácter de mera apariencia, resultan insostenibles. La experiencia de sus limitaciones, de sus contradicciones, la impulsa a superar la situación momentánea en la que se encuentra. La configuración de la voluntad, así como la aparición de la forma para sí misma son, en cada caso, los medios a través de los cuales la voluntad progresa hacia la forma de libertad que será la suya propia. Mediante la experiencia de las figuras y las apariencias de la libertad, la voluntad se hace libre en verdad.

2.1 La constitución de la voluntad

El momento de la constitución de la voluntad no se da de manera inmediata. Es el resultado del esfuerzo permanente del espíritu que busca concretarse, objetivarse. El espíritu tiene que manifestarse en un mundo concreto como práctico. Por ende, tiene que despojarse de todo elemento de *yoidad*. En la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas* Hegel anuncia ya la aparición de la voluntad. Sin embargo, esta voluntad se presenta como la culminación del espíritu subjetivo. Lo cual significa que esta es una esfera que expresa al espíritu en su elemento de conciencia, en tanto que "Yo". Por tal motivo Hegel pretende depurar este elemento del Yo, que es un elemento de la conciencia de sí, para constituirlo como voluntad, y que pueda, de esta manera, concretarse en un mundo práctico. Antes del despliegue de la voluntad como libre, Hegel apunta una serie de momentos de la constitución del Yo, de la autoconciencia, como voluntad. El "Yo", en este sentido, es la expresión de la división del alma natural en su subjetividad y el mundo. Es la presentación del enfrentamiento del Yo con el mundo. Una relación donde el Yo no se limita a su simple identidad si no que busca determinarse, concretarse, para convertirse plenamente en voluntad. Así, el Yo necesariamente se da tres contenidos o determinaciones.

Una primera determinación o contenido del Yo es la <<pura determinación>>. Es aquí donde todo contenido está dado y determinado, así como toda limitación queda disuelta. Es el abstraer toda determinación que el individuo haya hecho suya o el intentar escapar de todo contenido como ante una limitación, o

igualmente, cuando una representación se toma por sí como libertad. Es lo que Hegel denomina como libertad negativa, libertad del pensamiento, o libertad del vacío.²⁵ La renuncia de toda actividad exterior del Yo y su constante permanecer en su identidad consigo mismo, llevada a cabo por los hindúes, es un ejemplo.

Esta libertad se caracteriza por su unilateralidad, ya que supone que lo que el Yo cree como libertad puede ser meramente una representación. Los individuos se olvidan de todo contenido, de toda concreción, se abstraen de todo. El animal, por el contrario, por su carácter negativo, no puede hacerlo. Tiene que vivir llevando a costas una determinación que le es ajena. El hombre es el puro pensamiento de sí mismo y sólo en cuanto pensante es la fuerza de darse universalidad, es decir, de borrar toda particularidad, toda determinación. Es el momento de la plena universalidad. Esto es, es el momento en que separa por abstracción lo particular, y la universalidad es, entonces, universalidad formal, vacía.

Siguiendo este recorrido del Yo, su segundo contenido es la expresión del <<Yo como determinación>>. Al determinarse el Yo entra en la existencia, se concreta, se diferencia, es el momento absoluto de la *finitud o particularización del Yo*.²⁶ Este Yo representa la negación de la negación, es decir, es el momento de la eliminación de la primera negatividad, la cual es abstracta, y que es expresada por el momento de la indeterminación. Este segundo momento expresa, con la eliminación del primer momento, parcialmente la libertad. Y sólo es parcial puesto que es un momento constituyente de la libertad, pero no de toda la libertad. Es un tipo de libertad expresada en el querer, pero como tal, debe querer algo concreto, *debe querer algo*, puesto que no puede querer lo universal. El Yo, por ende, debe limitarse, concretarse, particularizarse.

Finalmente, el tercer contenido del Yo es la unidad de la particularidad y de la universalidad, lo que trae consigo la <<individualidad>>. La individualidad es, precisamente, esta unidad de la negación –la universalidad, que introduce en ella una diferencia que la limite. Ella es la autodeterminación del Yo de ponerse como

²⁵ Cordua, Carla, *El Mundo Ético*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 69.

²⁶ *Ibid*, p. 81.

lo negativo de sí mismo, esto es, de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea en su identidad consigo y ser universalidad, y en la determinación, unirse sólo consigo misma. Significa que la individualidad procede de una universalidad que negándose como tal se particulariza sin perder la relación consigo misma, sin perder su universalidad. Hablar de la individualidad, como unidad de la universalidad y la particularidad, es sostener, propiamente hablando, la noción de voluntad.²⁷ En este sentido, esta unidad representa ya la libertad de la voluntad, la esencia, la sustancialidad de la voluntad. “Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto.”²⁸ Éste es el concepto concreto de la libertad. Es la universalidad concreta. Este método explicativo de la indeterminación, determinación, y la unidad de ambas, tiene la misma aplicación en el plano propiamente de la voluntad en tanto que libre.

2.2. La voluntad natural

Hegel parte de una exposición de las figuras de la voluntad libre. La voluntad aparece inicialmente considerada abstractamente, es decir, Hegel parte desde una perspectiva de una metodología individualista. La voluntad comienza con el elemento de la diferencia, de la separación, de la negación negativa de la autonomía. La voluntad incluye un elemento de la pura indeterminación, de la reflexión dentro de sí mismo, el cual cada limitación, cada determinación, y cada contenido quedan disueltos. En otras palabras, es la expresión fichteana del yo=yo, la expresión de la identidad en abstracto, sin admitir ninguna determinación exterior. Es el momento de desprenderse de todo lo que sea particular, lo cual implica abandonar todo fin y abstraerse de todo. Es el puro pensamiento de sí mismo.

Hegel parte de la naturalidad, de la inmediatez, para esbozar, posteriormente, el proceso mediante el cual la voluntad busca coincidir con su concepto, la

²⁷ *Ibid*, p. 62.

²⁸ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, (§ 4).

libertad. La voluntad como pensamiento, como particularidad, recorre su camino para hacerse espíritu objetivo. Pretende superar su carácter inmediato y elevarse a través de una serie de figuras como voluntad pensante: “darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto pensándose a sí misma.”²⁹ Mediante el recorrido de estas figuras y apariencias, la voluntad tiende hacia la libertad de verdad.

En un primer momento la voluntad es *natural* o *inmediata*. Aquí la libertad es inmediata o formal puesto que cuando señala un fin en la objetividad, en el mundo exterior, la voluntad está determinada por los impulsos, por los instintos. Es una voluntad entregada a sus impulsos e inclinaciones, los cuales son indeterminados, ya que pueden ser satisfechos por distintos objetos y de distintas maneras. Su determinación aquí no aumenta su libertad. En esta inmediatez, la voluntad se abre a múltiples posibilidades de realizarse, se sitúa, por ende, en el como en sí de la libertad. A pesar de ello, su contenido, que es dado por ella misma, es el más inmediato de los contenidos: los impulsos, las apetencias, las inclinaciones. Este ser inmediato de la voluntad está caracterizado por la carencia, y mediante la satisfacción permanente de las necesidades, trata de colmar esta carencia. Es necesario aclarar que esta caracterización de la voluntad como natural no hace referencia a ningún estado en bruto de la condición humana, puesto que hay, a diferencia de los animales, un elemento de racionalidad.

Al hombre en este momento de indeterminación no se le debe tomar ni como bueno ni como malo. Si bien hay una caracterización de la voluntad como natural, no se debe entender en su sentido meramente antropológico. Hay un momento de abstracción, de indeterminación, eso es lo que plantea simplemente Hegel. No hay, como en la concepción hobbesiana, un dominio de los instintos sobre los hombres que los induzca hacia la maldad, o como en la concepción rousseauiana de la naturaleza humana, la del buen salvaje, la del hombre inocente. El único principio antropológico que admitirá Hegel es la mediación, la negatividad.

²⁹ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (§ 469).

La voluntad en cuanto natural, en consecuencia, no es ser libre. Estar sujeto al impulso no es ser libre, simplemente es estar sometido a lo más inmediato. Ser libre no es independizarse respecto de la acción empírica, sino también saberse orientado por las leyes que son producto del pensamiento colectivo. Si bien el hombre proviene de la naturaleza, no quiere decir que ella sea la misma libertad. Por esta razón es necesario que deje la inmediatez de los impulsos, de los deseos y las inclinaciones y vaya en busca de la verdadera libertad.

El hombre se caracteriza porque es autoconciencia, es un Yo. Como autoconciencia es consciente de su realidad y de su dignidad como ser humano. A diferencia de los animales, el ser humano es autoconciencia porque puede decir "Yo". Decir "Yo" conlleva ser un sujeto consciente de la realidad. Empero, el hombre no solamente puede quedar en la contemplación de la realidad, puesto que la realidad en última instancia lo absorbe. El hombre es acción, y su actividad es negación. A través de esta negación el hombre tiende a convertirse en un ser activo respecto de la naturaleza y de la realidad. Es por ello que el hombre en tanto voluntad natural no puede limitarse al reino de los instintos y de los deseos, tiene que superarlos para experimentar una nueva realidad. Esta superación no significa la supresión de todo instinto o de toda inclinación, puesto que éstos son inherentes al ser humano. Lo que Hegel piensa, en cambio, es que éstos no expresan nuestra verdadera libertad, por ello es menester superarlos. La libertad, en consecuencia, no se reduce a vivir bajo el imperio del instinto sino que el instinto viva bajo el régimen de la libertad.

2.3 La voluntad del entendimiento

El segundo momento de la voluntad como libre es el momento de la determinación. Hegel considera a este segundo momento como una negación del primero. En este segundo momento la voluntad tiene que determinar su existencia en algo. Ante la indeterminación que padece, la voluntad intenta determinarse, dándose un cierto contenido. La voluntad no tiene que estar atada a algo limitado, tiene que superar esta limitación, pues su naturaleza no radica en esa unilateralidad y esa dependencia, sino en su libertad, que es querer. Y querer es

querer algo determinado, y en esa determinación permanecer, sin embargo, consigo mismo, y así, retornar nuevamente a lo universal. La voluntad busca individualizarse dándose un contenido, determinándose en cosas concretas: la voluntad indeterminada se hace voluntad de un individuo determinado.

“Queriendo” determinarse la voluntad se individualiza. La *decisión* es un elemento clave para que la voluntad sea una voluntad real. Ante una cierta cantidad de impulsos, de deseos, de inclinaciones, la voluntad tiene que decidirse por uno de ellos, y con esta decisión se concreta. Si no tiene la capacidad de decisión es porque además de su falta de carácter, no lleva consigo la pasión, la que empuja a los individuos a decidir y a querer las cosas. “Un ánimo tal está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiera algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad [...]”

³⁰ Hegel se aleja de la concepción spinociana que considera a la noción de la libertad como elección, y que se abandona en el momento en el que aumentemos nuestro entendimiento y conocimiento de la naturaleza. Hegel considera, por su parte, que este instante de elección representa ya un evidente signo de nuestra libertad. Los hombres tienen la capacidad de decidir por alguna de sus inclinaciones o deseos, e incluso, simplemente, no elegirlos. Diariamente el ser humano tiene una infinidad de deseos, de apetencias: comer, descansar, etc., Pero ante una determinada situación tiene que decidirse por alguna de ellas, ya que no puede realizarlas todas al mismo tiempo. Tiene que resolverse por la elección de una de ellas, subordinando a la que menos importancia tenga en ese momento a la de mayor relevancia. En ese momento de elección, que es cotidiano, es un momento de nuestra manifestación como seres constitutivos de libertad. En ese querer se abre la perspectiva del tiempo, del futuro. Nuestra elección se lleva a cabo porque tenemos cierta representación del futuro: satisfacemos algunos deseos pensando que esta satisfacción nos conducirá a la satisfacción de otros. Los animales por esta razón se encuentran sumidos en la indeterminación, porque no “quieren”, no tienen una representación del tiempo como la que tiene el ser humano al momento de determinarse.

³⁰ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, (§ 13).

Es claro que el papel que juega la decisión es esencial para que el hombre se determine. La figura que se encuentra detrás de la elección, sin embargo, es el *arbitrio*. El arbitrio significa que los hombres pueden realizar lo que quieran. Más precisamente, es esa capacidad de decidir que se abstrae de todo y que tiene un contenido, le venga del interior o del exterior, de sus impulsos o de sus fines. Empero, el arbitrio es contingente, es *un querer sin más*. Puede conducirnos a la toma de decisión por algo determinado o puede no hacerlo. En ello radica, quizás, la insuficiencia de la voluntad en su calidad de arbitrio. Éste no tiene límites, puesto que podemos querer algo o no quererlo. Más bien, si queremos buscar un límite en el arbitrio podemos decir que el arbitrio tiene su propio límite en sí mismo, ya que por sí mismo no puede ser suficiente para representar una libertad en el sentido pleno de la dignidad humana.

La libertad verdadera se suele confundir regularmente con el arbitrio. La limitación del arbitrio es concebir una libertad *para sí* nada más; una libertad que es una simple ilusión subjetiva. Es una libertad contradictoria y no la voluntad verdadera, la cual depende de que el individuo quiera lo que se justifica racionalmente como querer, y ello es puesto con la afirmación exclusiva de la particularidad del individuo, representada por el arbitrio. “El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad.”³¹ La contradicción del arbitrio se manifiesta claramente en aquel momento de jerarquización y de sacrificio de un deseo o apetencia por otro para su satisfacción. La libertad depende tanto de que alguien quiera algo determinado, concreto, así como de que eso que quiere sea realmente lo que quiere.

La insuficiencia de este tipo de libertad radica en que no puede resolver la escisión entre el mundo en el que se enfrenta y lo que realmente ella persigue, es decir, sus propios fines. Hegel busca conciliar esta escisión haciendo que la voluntad se otorgue a sí misma sus contenidos al determinar lo que desea, sus fines. Guiada por el pensamiento, la voluntad, establece sus propios fines y se dota de los medios para alcanzarlos. Ello lo hace como voluntad sustancial.

³¹ *Ibid*, (§ 15).

La voluntad también en su intento de ser voluntad pensante sufre la experiencia de lo *indefinidamente malo*. En este proceso de determinarse, la voluntad corre el riesgo de no superar su mera condición de finitud. En este proceso, los individuos se dan contenidos, pero, a pesar de ello, a cada nuevo contenido lo pone en la misma situación anterior. De ahí, que la continuación indefinida de lo mismo sea denominado como lo *infinito malo*. La infinitud de la voluntad reside solamente en su capacidad persistente de renunciar siempre de nuevo a lo que hemos elegido antes, en la negatividad del Yo. Este proceso es sólo aparente, ya que no lleva a ningún lado, puesto que las determinaciones que realiza son simples modos deficientes de la voluntad.

2.4 La voluntad sustancial

La voluntad que logra darse sus propios fines, así como de superar la inmediatez de lo natural es la *voluntad reflexiva o sustancial*. Esta voluntad, que ya es verdadera porque su contenido, lo que se quiere, se identifica con ella, es la voluntad que quiere la libertad. La voluntad se toma por objeto, no tiene ya como objetivo un contenido subjetivo, egoísta, es un contenido universal. Un contenido que se da en el pensamiento y por el pensamiento. No hay posibilidad de excluir al pensamiento de toda realización de la vida ética, de la religión, o del derecho. La voluntad se convierte, de este modo, en una voluntad pensante: es la actividad del pensamiento ejerciéndose en la voluntad; es, en fin, una voluntad racional. Voluntad que depende de que el arbitrio quiera lo que significa racionalmente querer, y ello es incompatible con la afirmación exclusiva de la particularidad del individuo.

El momento en que la voluntad, como pensante y libre, logra distinguirse de la particularidad de los impulsos y se coloca por encima de su contenido múltiple, como simple subjetividad del pensamiento, se vuelve voluntad reflexionante. Es aquí donde la voluntad, como reflexiva, subordina a los contenidos, y no ya simplemente a los instintos. Es la "felicidad" expresada como el dominio del pensamiento sobre los instintos, y no el dominio de los instintos sobre el pensamiento. Al perseguir la felicidad lo que se busca es la satisfacción total, la

cual supone una conducta universal. El objetivo es la satisfacción general de las inclinaciones, impulsos y apetitos.

La voluntad reflexiva manifiesta la unidad del momento sensible y de la universalidad pensante. La voluntad ha superado la inmediatez de la naturalidad y se eleva a la universalidad, que es, justamente, la actividad del pensamiento. El pensamiento logra imponerse a la voluntad, en esa universalidad. La acción del pensamiento lleva la absorción y elevación de la voluntad a la universalidad. La voluntad en tanto inteligencia pensante, es verdadera y libre. El niño, por ejemplo, tiene razón sólo en sí, tiene potencialmente la razón y la libertad, su libertad radica en el concepto porque no es aún una realización efectiva. El hombre, como voluntad natural, tiene que abrirse y constituirse como voluntad libre.

La coincidencia del concepto con la existencia es la verdad, esto es, la Idea. Y la Idea del derecho es la libertad. Por esta razón, hemos de decir que la voluntad, que es libertad, es lo verdadero. Así, la “voluntad verdadera consiste en aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad.”³² La voluntad verdadera ha roto todo lazo de finitud y se impregna de infinitud. Ella es su propio objeto, la existencia exterior no representa un mero hecho de negatividad sino que es más bien su propia interioridad, es, en fin, ella misma. Es así que la voluntad representa la verdad misma, no es disponibilidad o disposición, es libertad que se quiere así misma.

Con este planteamiento de la voluntad como libre Hegel siente que un mundo completamente humano, obra de la razón, se haya en vías de surgir, y frente a esta gran epopeya del espíritu, la realidad en que vive le parece inhumana y mezquina. Pero cree que a partir de tal realidad hostil se pueden generar los eslabones propios que conduzcan a la libertad plena. Hegel rechaza la idea romántica de recuperar mundos pasados. Para él, es necesario vivir en éste y con éste hay que reconciliarse.

La originalidad de lo humano consiste en la constitución de una comunidad libre. Este principio racional de la voluntad, el cual, aunque limitado, es fecundo al punto de ser el origen de lo que enmascara sus propios límites. La naturaleza, en

³² *Ibid.*, (§ 21).

la medida en que constituye un mundo, la comparte el hombre con seres no humanos. Estos son parte de la naturaleza al menos tanto, sino más, que el hombre. Pero el mundo humano es aquel que le debe su existencia y su ser a los hombres, los que actuando en vistas de sí mismos fundan un orden que tiende a convertirse en una totalidad libre. Hegel lo llama el “mundo de la libertad”, ya que es el lugar donde el hombre está consigo en lo propio; en vez de quedarse en el medio de la necesidad natural, al que recibe hecho y en el que ha de someterse al imperio de lo externo y ajeno, lo reemplaza por otro mundo suyo.

La voluntad libre tiene como fin su contenido universal, contenido que sólo se da en el pensamiento y para el pensamiento. Con ello se deja de lado toda consideración subjetiva, egoísta, que pretende dejar fuera al pensamiento como elemento constitutivo de la libertad. La voluntad libre es un resultado que se va gestando en su interioridad, porque se piensa como producto de un proceso que ha acontecido en su propia interioridad. De este modo, los individuos son libres, ya que se piensan como tales, ya que el acto de pensar, como universal, es una mediación teórica y práctica.

La voluntad libre es aquella mediación en la cual la voluntad natural se sobrepasa en dirección de la voluntad racional, que es la etapa crucial de su desarrollo. Para ser más precisos, Hegel exhibe al acabo un concepto de voluntad que es ya todo el tiempo, o el que ella tiene de sí como voluntad inteligente. En este sentido, nos muestra solamente el despliegue de la libertad, en sus diferentes manifestaciones, en virtud de la cual toma el concepto subjetiva y objetivamente como su objeto. En este despliegue el juicio de la voluntad se caracteriza por la forma más amplia de lo que lo individuos denominan como libertad.

La voluntad libre es por consiguiente el sustento de la política, del Estado, y del derecho. Así, en el caso del derecho la voluntad es el principio de su realización, la acción gracias a la cual las relaciones humanas se dan nuevas formas de existencia. El concepto de derecho se desarrolla más exactamente en sus determinaciones, cuya característica común es que todas son voluntad libre y libre en cuanto Idea. “Es el concepto de la voluntad libre como universal que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntico consigo

mismo.”³³ El concepto de derecho, como voluntad libre y libertad en cuanto Idea, da lugar a diferentes derechos que se ajustan unos a otros de acuerdo a un orden; cada uno es un momento esencial de la voluntad. El derecho es, pues, libertad. No es la expresión existente de leyes que sirven para los intereses comunes de un grupo de individuos; no es tampoco una limitación de la libertad subjetiva; ni aún menos el producto de convenciones o pactos. La esencia del derecho está en posibilitar la libertad. Una sociedad sin leyes es una sociedad con pocas probabilidades de sobrevivencia. Las leyes son necesarias, puesto que son la expresión más clara del espíritu objetivo. Cada nivel del desarrollo de la voluntad le corresponde su propio derecho, y el formalismo del derecho depende del nivel de desarrollo del concepto de libertad.

El recorrido de la voluntad que parte de un momento de inmediatez llega, así, a un mundo ético, a un mundo impregnado por la voluntad racional. La voluntad en cuanto contenido y fin de la libertad ha superado todo instinto y todo impulso, y ha devenido en una conciencia espiritual no instintiva, es ella misma el concepto propio del espíritu y el cual está destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética, religiosa, y científica.³⁴

³³ *Ibid*, (§ 24).

³⁴ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (§ 482).

CAPÍTULO 2

LIBERTAD Y DERECHO ABSTRACTO

En sus rasgos generales, la *Filosofía del derecho* expone el despliegue sistemático de la *Idea de derecho*, partiendo de la noción de voluntad hasta alcanzar su plenitud en el Estado racional, basado en el sistema de derecho, que es el “reino de la libertad realizada.”³⁵ El objetivo que anima todo el movimiento de autodeterminación de lo universal es la libertad, puesto que el derecho no es si no la “libertad como Idea”. La voluntad libre tiene que darse existencia, ya que no puede quedar encerrada en la esfera de la abstracción. Quedarse en la abstracción, en la sola subjetividad, es quedarse impotente. De ahí que la voluntad libre tiene que superar toda abstracción, para dar existencia a la libertad. Ésta existencia logra superar la contraposición existente entre interioridad y exterioridad, entre el estado de naturaleza y el Estado, entendido como una determinación absoluta.³⁶ Por lo que, la existencia de la libertad cobra sentido en el establecimiento de un mundo objetivo, sujeto a las incertidumbres de la vida, a los avatares de la historia; en fin, en un mundo creado por el esfuerzo humano.³⁷

Para llegar a esta existencia, la voluntad libre ha de concretarse, encarnarse, presentarse. “Ahora bien, la voluntad solo existe como *sujeto*, alojada en la acción práctica de los individuos”.³⁸ El ámbito de lo espiritual, es decir, el terreno del derecho, es el lugar propicio donde se hace presente la libertad; su realización

³⁵ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del derecho*, (§ 4).

³⁶ Cuartango, Román, *Hegel: Filosofía y modernidad*, Montesinos, España, 2005, p. 152. Este mundo objetivo es el “espíritu”, éste no es un “ser universal abstracto sino aquello que se objetiva de manera permanente por los actos y valores de una organización comunitaria”. Cortés Pérez, Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*. p. 9).

³⁷ La existencia se da sólo en el momento en que se establece la unidad de la esencia y la existencia. Así, Hegel señala: “La realidad efectiva es la unidad devenida inmediatamente de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la existencia exterior inmediata”. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (§ 142).

³⁸ Pérez Cortés, Sergio, *op.cit*, p. 7.

toma forma en la realidad histórica, esto es, en la realidad humana efectiva. La concretización de la voluntad libre no es fortuita, coincide con la dialéctica propia del concepto. Éste llevando los momentos de la universalidad -entendida como igualdad libre consigo misma, de la particularidad y de la singularidad-, ha de dar lugar a una realidad que es, a la vez, idéntica consigo y universal.³⁹ La libertad como voluntad, entonces, es lo que constituye propiamente el concepto pleno, desarrollado. La verdad es así la particularidad que concuerda con lo universal en la singularidad: *la verdad se presenta, se concreta*.

Ahora bien, la voluntad libre como *sujeto* significa que los individuos no se encuentran en una relación empírica simple con el mundo, con la exterioridad. Como voluntad producida por una efectividad de la libertad, ha de constituirse como tal, es decir, es resultado del proceso que hace que ese mundo pueda llegar a reconocerse como el resultado del movimiento de las figuras de la libertad. El mundo al que hace frente la voluntad libre es, en un primer momento, un mundo que tiene un contenido dado; es un mundo *acabado en sí mismo*.⁴⁰ En su confrontación con este mundo, la voluntad, en su individualidad, establece un sistema de relaciones basadas en la satisfacción de sus propias necesidades. El contacto con ese mundo inmediato, sin embargo, es suficiente para que la voluntad comience a tomar consciencia de su libertad. La voluntad, aunque inmersa en esta inmediatez, tiene la capacidad de determinarse libremente frente a ese mundo que parece indiferente. “La posición de la voluntad es la de un comportamiento negativo respecto de lo real, pues la voluntad es libre, incluso en esta primera inmediatez: es sujeto.”⁴¹ Sólo de este modo se entiende que el individuo, como negatividad, no sea un ser pasivo que permanece contemplando al mundo acabado, al que no hay nada que modificarle, sino un ser que en su libre

³⁹ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 163). De acuerdo con Ramón Valls Plana, la realidad efectiva corresponde a la *Wirklichkeit*. Ésta pertenece a la lógica de la esencia, a diferencia de la realidad sin más (*Realitat*) que pertenece a la lógica del ser. Ésta –señala- “es la categoría correspondiente a la pura y simple *afirmación*”. Prosigue, la “*Wirklichkeit* no es una realidad cualquiera, sino una realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia. En otras palabras, se trata de una realidad fenoménica que no es mero fenómeno o apariencia, sino que una realidad que por adecuarse al concepto es verdadera, plenamente racional y eficaz o efectiva”. (Cf. notas al § 6 en la introducción, p. 105)

⁴⁰ Rosenfield, Denis, *op. cit.*, p. 70.

⁴¹ *Ibidem*.

actividad manifiesta la grandeza de su libertad asumiendo una actitud negativa, transformadora, de ese mundo.

Ese mundo exterior, que aparece acabado en sí mismo, no es más que un primer momento de la efectuación de la libertad. Dicho mundo, constituido por las “cosas exteriores”, es el material sensible en donde primeramente se manifiesta la libertad. En esta primera experiencia, la voluntad no encuentra directamente a otras voluntades, la relación que entabla con ellas se da por medio de una serie de cosas, de medios, constitutivos del mundo exterior. Por tanto, el comportarse de la voluntad en tanto sujeto no es una contemplación de las cosas exteriores, es ya una actividad, a través de la cual se va gestando un mundo totalmente objetivo. De esta manera, Hegel considera que la existencia de la libertad tiene que proveerse, necesariamente, un mundo que sea su expresión sensible. Y aunque, a decir con certeza, este mundo “aparezca” como una exterioridad indiferente a los individuos, no cabe duda que es gracias a su actividad práctica que ese mundo extraño se convierte en la expresión de sus propósitos y fines. El mundo se convierte en una forma necesaria, aunque inmediata, de relaciones humanas que se van generando a partir de su contacto con las cosas exteriores, y de éstas con las propiedades, y de éstas con las personas que van constituyendo un mundo objetivo que, como tal, es un mundo con sentido, precisamente porque son los individuos quienes se lo dan.

Corresponde, pues, a la esfera del “derecho abstracto”, formal, constituido por las figuras de la *propiedad*, por el *contrato* y la *injusticia*, exponer la existencia de la libertad en su aspecto *inmediato*. No se debe entender aquí lo “abstracto” como lo opuesto totalmente a lo concreto. Recordemos que frente a la libertad concreta –manifestada en el Estado– el derecho abstracto representa un comienzo, un punto de partida. Lo abstracto debe entenderse no como algo carente de contenido, sino como un estado de cosas con un contenido que, aunque pobre e inmediato, al final de cuentas, respecto al todo, representa un momento esencial.

El derecho abstracto es, de esta manera, el campo más inmediato en el que se establecen las relaciones humanas. Es el lugar de las cosas exteriores, del

mundo finito de medios limitados. Por tal motivo, los individuos necesitan disponer de ciertos elementos materiales para superar ese estado de limitación. Esta necesidad los induce a relacionarse con otros individuos, buscando la posesión de ciertos medios materiales que permitan su subsistencia. De manera que los individuos se relacionan por el reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están vinculados con la propiedad, con el intercambio mercantil, con el contrato y con la injusticia.⁴²

Hegel, en el derecho abstracto, se plantea las cuestiones concernientes a las relaciones jurídicas-mercantiles de las sociedades modernas. En cierta forma recupera los derechos postulados por el liberalismo económico y político, como la propiedad, el libre mercado, en el sentido de que sin la existencia de éstos derechos la sociedad no tendría larga existencia. Por esta razón se ve en la necesidad de recuperar estos derechos básicos dentro de su reflexión política, con la diferencia que su planteamiento apunta más allá del derecho natural y privado. Se tiene la opinión muy común que el derecho abstracto haya su fuente en el derecho romano y en el derecho natural. Esto debido a que el mismo Hegel asume ciertos elementos propios de cada derecho. Por ejemplo, el derecho abstracto puede ser considerado como la asunción del derecho natural, rebajado a derecho privado, exponiendo temas que son propios del esquema iusnaturalista: persona, propiedad, contrato. Con todo, su colocación dentro del proyecto hegeliano busca ser más vasto, agregando significaciones nuevas que superan el derecho natural y privado; fundamentación del derecho que desemboca en la moralidad. Por ende, estas interpretaciones no son contrapuestas, sino más bien complementarias.⁴³

⁴² Con respecto a la traducción de “*Unrecht*”, Ramón Valls Plana lo traduce como entuerto, en tanto que Juan Luis Vermal se refiere a él como a injusticia. Ésta noción tiene una significación amplia que en términos generales se expresa como no-derecho, y de acuerdo con Valls Plana, no hay una expresión en castellano en la que pueda acotarse. Sin embargo, en nuestro caso, seguiremos la noción de injusticia para evitar ambigüedades y también por convención.

⁴³ Amenguall Coll, Gabriel, *La Moral como Derecho*, Editorial Trota, 2001, pp. 52-55.

1. Primera expresión de la libertad: la propiedad

En términos expositivos el derecho abstracto es lo primero, sin embargo, en términos de racionalidad resulta ser lo último. En efecto, Hegel comienza la exposición de la libertad con el campo más inmediato, que es el derecho abstracto, pero lo hace en función de mostrar el despliegue de las diferentes figuras de la libertad hasta constituirse como libertad verdadera. El espacio racional por antonomasia es para Hegel el Estado. Éste es el fundamento de las diferentes figuras de la libertad: el derecho abstracto, la moralidad, la familia, la sociedad civil, etc. Éstas últimas tienen su razón de ser en el Estado, porque son explicadas solamente en función de aquella entidad.

El Estado, como razón de ser de las diferentes figuras de la libertad, y siendo el lugar de la libertad concreta, tiene, dentro de la reflexión política de Hegel, un papel central. A pesar de ello, la libertad verdadera no está dada en el Estado, se tiene que ganar. Por esta razón es necesario el despliegue de la libertad por las diversas figuras de la actividad humana, como un movimiento dialéctico esencial para su comprensión. No se puede ahorrar el despliegue de la libertad, tiene que cumplir con su proceso de autoconciencia de forma necesaria. Frente a aquellas concepciones que sostienen que la libertad es algo dado, opone la idea de que implica un proceso necesario y constante por construirla. De esta manera, la primera existencia de la libertad es el derecho abstracto.

No es la intención de Hegel “deducir todo un sistema de principios de Derecho, que abarca hasta el Estado y que debería servir de fundamento al Derecho positivo de los países civilizados”.⁴⁴ Erróneamente se ha denominado al derecho abstracto como derecho natural. Pero Hegel está lejos de plantear tal paralelismo. En efecto, para el derecho natural toda obligación y todo derecho provienen de las leyes dictadas por la naturaleza. Así, los defensores del derecho natural encuentran en las leyes de la naturaleza el criterio que permite dotar a los individuos de ciertos derechos y deberes. Este es el caso, por ejemplo, de Hugo

⁴⁴ Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, p. 152.

Grocio, para quien las leyes de la naturaleza cumplen una función esencial para la asignación de derechos y de obligaciones.

Hegel argüía, por su parte, que de la naturaleza no proviene ni deber ni derecho alguno, ya que éstos son el resultado de la expresión de la voluntad humana, generados en el reino de lo espiritual y no en lo natural, que es exterior a los individuos. Los derechos y deberes son adquiridos por los individuos dentro del conflicto que se genera dentro de las sociedades. Por ello es comprensible que para Hegel un supuesto estado de naturaleza no pueda ser admitido como modelo teórico para fundamentar los derechos de los individuos. Los derechos de los individuos se originan y se ganan dentro de las relaciones que establecen los individuos en la sociedad, no poseen ciertos derechos simplemente porque así lo prescribe un derecho natural; la calidad de persona y de ciudadano se adquieren siendo miembros de una cierta sociedad. De ahí que los derechos para éste filósofo, se adquieren en el ejercicio libre con otras voluntades igualmente libres. El derecho abstracto, por ende, se establece por una serie de relaciones entre voluntades que son libres. En esta esfera se generan los deberes y derechos en la misma raíz de la libertad, no es el resultado de una imposición exterior. De manera que el derecho abstracto es el terreno del “reconocimiento formal” de la voluntad libre tal como ella se presenta en la inmediatez de su personalidad.

La voluntad libre se presenta ante la exterioridad, en cuanto voluntad en sí misma individual, haciéndose presente en el derecho abstracto como sujeto de derechos naturales cuyo límite es la obligación de respetar los derechos de los demás.

Lo que es un derecho es una obligación y lo que es una obligación es también un derecho. Pues una existencia es un derecho sobre el fundamento de la libre voluntad sustancial; y es el mismo contenido el que, con referencia a la voluntad que se diferencia como subjetiva y singular, es obligación. Es el mismo contenido el que la conciencia subjetiva reconoce como obligación y el que ella lleva a la existencia en las voluntades.⁴⁵

⁴⁵ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 486).

La génesis de toda obligación, para Hegel, recae en el concepto de voluntad. Con este planteamiento busca distanciarse de las teorías iusnaturalistas, que tenían como base de la obligación las leyes de la naturaleza. Así, por ejemplo, para John Locke, el conservar la vida de uno mismo como de los de los demás es una obligación que se tiene que acatar según la ley de la naturaleza. Hegel se encuentra más cercano a Kant, para quien la obligación es producto de nuestro respeto a una ley moral. Respeto que se logra por cuanto es una voluntad autónoma quien la obedece y la crea. A diferencia de Kant, quien deja caer el peso de la obligación en la ley moral, Hegel juzga, por el contrario, que en la voluntad está la génesis de todo el “sistema de obligaciones y derechos”. Es un sistema que comienza en la subjetividad de la conciencia y que se pone en la existencia con las demás voluntades.

Ahora bien, la tendencia de Hegel al considerar al derecho abstracto primeramente, es crear un mundo objetivo generado por el impulso de la voluntad. Cada esfera del despliegue de la libertad representa un nivel de reconocimiento, de autoconciencia. A la esfera del derecho abstracto le corresponde la figura de la *persona* ser el promotora de dicho reconocimiento.⁴⁶ La noción de persona es efectivamente tardía, sólo ha adquirido tal connotación en el desenvolvimiento de las sociedades modernas. Hugo Grocio hacía mención, en sus tratados sobre derecho, de la “persona” abstracta, pero, sin duda, aún muy lejana de la connotación que adquirió en las sociedades de la actualidad. Hegel juzgaba que el derecho romano no tiene derecho de personas porque no se tiene aún la noción de persona como tal, si no solamente la noción de personas particulares, ya que excluye a los niños, a los esclavos y a las relaciones familiares que están bajo la *capitis diminutio*.

Hegel introduce la noción de persona como una de las figuras fundamentales que componen las sociedades modernas. La noción que tiene de “persona” se basa en una concepción jurídica, relativa al ámbito de la exterioridad, reducida al ámbito jurídico privado. Básicamente es una noción que tiene su fuente en las teorías liberales, que sostenían a la persona como la capacidad jurídica de ser

⁴⁶ Amengual Coll, Gabriel, *op. cit.*, pp. 54, 55.

sujeto de derechos y deberes. Para Kant, en cambio, la persona es un sujeto que tiene no solamente un contenido jurídico sino también moral. La persona es un sujeto que tiene a la vez sus derechos y sus obligaciones morales. Ello se debe, según Hegel, a que Kant no logró delimitar el terreno de la moral del terreno del derecho. Para Hegel, por el contrario, la persona solamente tiene una capacidad jurídica y no moral, su realización en tanto voluntad general sólo la realiza en el plano de la moralidad.⁴⁷ Hegel considera que la noción de persona se refiere particularmente al derecho privado, en tanto que la moral hace referencia al plano de la voluntad subjetiva. Establece así una distinción entre “persona” y “sujeto moral”. Fijando a la primera en el ámbito de las relaciones jurídicas externas e individuales o interpersonales, y dejando toda conciencia de la ley moral o de la voluntad general al sujeto plenamente moral. De ahí que la persona no sea consciente de la ley moral, puesto que tal conciencia sólo emerge de su enfrentamiento con la ley moral universal o voluntad general, que no están presentes aún en el derecho abstracto.

La noción de persona, por ende, se envuelve esencialmente en las relaciones jurídicas externas e individuales. A través de estas relaciones de individualidad jurídica la comunidad se ha vuelto “una sustancia sin espíritu”, ya que se ha convertido en un conglomerado de átomos de la infinita multiplicidad de individuos. En consecuencia, el espíritu de la comunidad está muerto. La igualdad se manifiesta en tanto que todos valen como cada uno, esto es, como personas.⁴⁸ La figura de la persona, de este modo, aparece como caótica, como el principio del individualismo moderno, tal como se pondrá de manifiesto en algunos sucesos históricos, por ejemplo, en la revolución francesa. El planteamiento específicamente filosófico del individualismo tal como lo conocemos en la época moderna, comienza con Hobbes, para quien la conservación de la vida individual era uno de los derechos básicos de las sociedades modernas. Sin embargo, la crítica que refiere aquí Hegel al individualismo marca énfasis en la fuerza de fragmentación y exclusión que tiene en las relaciones humanas. Una sociedad

⁴⁷ *Ibid.* P. 62.

⁴⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E, México, 1994. p. 283.

atomizada no es sociedad. A pesar de ello, considera conveniente recurrir a la figura de la persona, que si bien tiene sus raíces en el individualismo, es necesaria para entender todo el proceso de asociación de las relaciones en las sociedades modernas. Hegel recurre a una recomposición de las relaciones en las sociedades modernas y pretende fundamentar el Estado partiendo de una exposición basada en este principio individualista.⁴⁹

Ésta tesis parece contradecir el hecho de que el derecho abstracto representa una esfera de reconocimiento e intersubjetividad. Por un lado, se puede tomar al derecho abstracto como una esfera en donde no hay reconocimiento, sino una mutua exclusión de personas privadas. Por otro, se le puede considerar igualmente como una esfera que presupone la intersubjetividad de la vida ética. Finalmente, se le puede tomar en el sentido de que es una esfera en donde, efectivamente, se da un reconocimiento, pero éste es formal, limitado, e impersonal.⁵⁰ Ésta parece ser la más viable interpretación. La primera no podría aceptarse, ya que cuando Hegel habla del individuo lo hace en relación a una forma de comunidad, no del individuo aislado. Retomando la noción aristotélica, diría que fuera de los muros de la sociedad el individuo o es un rey o una bestia. La relación entre propietarios representa ya una forma de relación humana fundamental, en la cual empiezan a establecerse los primeros lazos del reconocimiento. Igualmente, la segunda interpretación no es adecuada, puesto que el reconocimiento de la vida ética es un reconocimiento que ha sido el resultado del despliegue de la libertad, y el reconocimiento del derecho abstracto es un reconocimiento que se empieza a gestar apenas. No es el mismo grado de reconocimiento el que se efectúa en ambas esferas. Y, finalmente, querer ver con los ojos de la vida ética los del derecho abstracto es absurdo. Una cuestión es entender al derecho abstracto como punto de partida de la existencia de la libertad y otra entenderla como la libertad concreta que se expresa en la vida ética.

⁴⁹ Varias interpretaciones asientan que la postura hegeliana respecto del derecho abstracto, basado en este principio individualista, niega toda posibilidad de reconocimiento y subjetividad. Así, por ejemplo, See Iltng toma esta postura (Véase, Willians, R, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, London, England, 197. P. 136-139.).

⁵⁰ *Ibidem*.

El hecho de que Hegel recurra a un principio individualista para empezar su exposición del derecho abstracto y de su *Filosofía del derecho* no quiere decir que excluya toda idea de reconocimiento. Más bien pretende mostrarnos que esta primera aproximación de las relaciones entre los individuos, basada en la figura de la persona, y de las relaciones jurídicas entre los individuos, es una relación inmediata, pobre, porque, precisamente, su capacidad vinculatoria carece de fuerza, ya que se sustenta en lo particular de la voluntad. De ahí que se tenga que superar esta limitación para buscar relaciones más sólidas entre los individuos.

La persona es inmediatez, es formal, e impersonal. Es el momento del inicio de la realización de la voluntad libre, que supera la subjetividad y tiende a crear un mundo objetivo. Hegel señala que el carácter de la personalidad se configura en el momento en que el sujeto tiene conciencia de sí como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como un “yo abstracto”, en el cual toda limitación es negada y superada. En cuanto persona la voluntad se sabe libre como un saber *abstracto y vacío*, no tiene aún su particularidad sino en una cosa exterior. Ésta, a diferencia de la subjetividad de la inteligencia y del albedrío, es como algo carente de voluntad y de derechos. De ahí que la persona en tanto constitutiva de ciertos derechos tenga la capacidad de apropiarse de las cosas que carecen de ellos. Pues, a pesar del momento de abstracción que representa la persona, es, empero, lo más elevado que pueda haber en el hombre:

Lo más elevado del hombre es ser persona, a pesar de lo cual la mera abstracción de la persona es algo despreciable. La persona se diferencia esencialmente del sujeto; el sujeto es sólo la posibilidad de la personalidad, ya que todo viviente es un sujeto. La persona es por lo tanto el sujeto para el cual es esta subjetividad; en ella yo soy absolutamente por sí. En cuanto persona me sé en mí mismo libre y puedo abstraerme de todo, ya que como libre personalidad nada pertenece ante mí y, sin embargo, en cuanto éste, soy algo totalmente determinado, con cierta edad, cierta altura, en este lugar, etcétera.⁵¹

Hegel manifiesta aquí la clara diferencia entre persona y sujeto. La persona marca la diferencia porque es todo individuo libre que de alguna manera se sabe

⁵¹ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 35. Agreg.) .

como libre y que se quiere como tal. Sabe, sin embargo, que es libre, pero aún no sabe en que consiste ser libre, no se ha realizado todavía. La figura de la persona es, por ende, la primera realización, su singularización primera del espíritu libre, que es la voluntad.

Demos un paso más. En el análisis del derecho abstracto Hegel expone dos momentos del derecho y, por ende, de la libertad. En una primera instancia, la libertad es presentada ante el mundo, en cosas, en el cuerpo. Esta presencia de la libertad significa que hago mías las cosas y que, de esta manera, quedan los otros excluidos de ellas. En otra, el derecho expresa el reconocimiento de la presencia de mi libertad en el mundo por parte de los otros, esto es, en la propiedad. Esto es, que los otros reconocen como *mío* algo del cual tome posesión y que tengo el *derecho* de excluirlos de mis cosas.

Tratemos primero el aspecto de la libertad en la apropiación de las cosas, como la presencia ante el mundo. Hemos de recordar primero que la persona se *singulariza*, se realiza por algo externo, es decir, por la toma de posesión de una cosa. La singularidad es el resultado del ser universal y del ser particular que presupone la persona. Ser persona implica, además de ser sujeto particular, en reconocer ya una dimensión universal. Esta universalidad hace referencia a los *otros*, a la sociedad, a las estructuras socio-políticas, etc. Además del carácter individual de la persona, tiene un carácter comunitario, tiende hacia un mundo objetivo. Lo universal –las instituciones políticas, por ende, tienen su fundamento en la relación de la voluntad consigo mismo. Es menester advertir que, con la singularización, la persona se convierte en el fundamento de la ética y del derecho. Sin ella no podría plantearse la legalidad, al menos sin sujeto. Es decir, el derecho se aplicaría desde afuera a los sujetos.

La libertad nace en uno mismo, advierte Hegel. Los sujetos hacen las cosas como suyas, expresando la fuerza de su voluntad. En esta actividad de manifestar mi voluntad sobre las cosas se supera el límite de ser sólo subjetivo y, entonces, me doy realidad, poniendo aquella existencia como *mía*. El individuo es libre, por tanto, en cuanto persona cuando está en el derecho de disponer sobre cosas y que disponiendo de ellas está en relación jurídica como persona con otras

personas. “[...] El precepto del derecho es, por tanto, *sé una persona y respeta a los demás como personas.*”⁵² Por ende, como persona tengo la capacidad jurídica de tener derechos y obligaciones, ya que participo en las instituciones sociales y políticas.

En la posesión la libertad se manifiesta propiamente como la libertad de la voluntad abstracta. La persona tiene la capacidad de poner su voluntad en toda cosa exterior, “que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial.”⁵³ La cosa deja de ser exterioridad para convertirse en *mía*. Es lo que constituye el *derecho de apropiación*. La fuerza de la voluntad se manifiesta en la capacidad de las personas por hacer suyas las cosas exteriores que le son indiferentes. En hacer de esa realidad indiferente –la cual no tiene un fin propio, exterior, una realidad con sentido para los individuos.

Hegel sigue la tesis de Locke de que el hombre es dueño de sí mismo y propietario de su persona, así como de sus acciones. Así, el “cuerpo”, es para Hegel, la forma sensible en la que hace acto de presencia la libertad del individuo ante el mundo. El cuerpo es mi presentación ante los *demás*. No es, empero, una presencia sensible, corpórea. El cuerpo para manifestarse ante los demás como tal conlleva un esfuerzo de la voluntad por hacerlo *suyo*. La voluntad se apropia del cuerpo porque así lo *quiere*. En esta toma de posesión del cuerpo la voluntad manifiesta que es libre y que *es libre para los otros*. De tal manera que no me presento ante los demás como corporeidad sino en mi calidad de un ser libre. “Pero *para los otros* soy esencialmente libre en mi cuerpo tal como lo poseo inmediatamente”.⁵⁴ No soy un simple ser viviente que no tenga conciencia de su libertad. Lo soy, en efecto, porque la quiero; puedo decidir sobre mi cuerpo y sobre mi vida porque así lo quiero. Los animales, por cierto, igualmente, se poseen, pero no se quieren, y por ende, no tienen derecho sobre su vida.

Tomemos ahora el segundo aspecto de la libertad, es decir, el reconocimiento de la presencia de mi libertad en el mundo por parte de los otros, la cual tiene su

⁵² *Ibid.*, (§ 36).

⁵³ *Ibid.*, (§ 4).

⁵⁴ *Ibid.*, (§ 48).

fuente en la “propiedad”.⁵⁵ Ésta es, efectivamente, el primer paso para la construcción del derecho y de las sociedades. La relación humana básica de las sociedades modernas no se basa ya en la relación primitiva del dominio-servidumbre, ahora está sustentada en la relación entre propietarios. Relación que es igualitaria en la medida en que se considere a los individuos como propietarios de su capacidad de trabajo cedida por ellos a otra persona mediante el contrato. La propiedad es el núcleo alrededor del cual giran las relaciones entre los individuos considerados como propietarios. “El regreso de mí hasta mí en la exterioridad consiste en que yo (que soy la infinita referencia a mí) soy como persona la repulsión de mí mismo por mí en el *ser de otras personas*, de mi referencia a ellas y en el ser reconocido por ellas que es así recíproco, tengo la existencia de mi personalidad”.⁵⁶

Locke considera que la propiedad es el derecho más importante de todos. Este derecho se le da al hombre cuando nace y en él tiene la prueba de su condición real de hombre. De manera que no se le puede despojar de su propiedad, a no ser por su consentimiento. Por su parte, Rousseau no pide el derecho de propiedad privada, pues su sociedad ya lo reconocía. Las condiciones sociales habían cambiado ya entre Locke y Rousseau, no era necesario pedir este derecho pues ya se había aprobado. El problema era para Rousseau de uso, ya que consideraba que uno de los defectos de la propiedad privada eran los abusos que se hacían de ella. Para Hegel la propiedad es un derecho humano que opera antes y después que el individuo se convierta en ciudadano; para Rousseau el hombre lo es sólo cuando es ciudadano; por lo tanto, antes de que sea ciudadano no tiene derechos, éstos se derivan de convenciones en la sociedad. De ahí que para Hegel el ser propietario no necesariamente implica ser ciudadano, pues los

⁵⁵ Es comprensible la introducción de la propiedad dentro del planteamiento hegeliano. La llegada de la burguesía al poder sobre la sociedad fue un hecho muy revolucionario en su época. Esta llegada se había empezado a gestar desde siglos antes, a medida que los burgueses adquirían más poder al aumentar sus propiedades. Así, podemos comprender porque Locke proclama en Inglaterra, después de la revolución de 1688, el derecho a la propiedad privada. Después de la revolución industrial la petición de la propiedad privada era universal y hasta la revolución francesa se proclamó este derecho en una forma general, no sólo para la sociedad francesa, sino también para el resto de las sociedades. Teóricos como Locke, Rousseau, Hegel se vieron influenciados por esta demanda universal.

⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 490).

derechos que se ejercen en tanto ciudadano son distintos de los que se ejercen como ciudadano, unos son de carácter privado, otros de orden público.

Hegel piensa que el individuo adquiere existencia definitiva si es dueño de una propiedad. Esto se adquiere según Hegel por medio de la posesión de la propiedad; así se presenta el deseo humano y por éste el individuo se puede conocer a sí mismo; se da cuenta de su libertad, de que es ser humano. Apropiándose de la propiedad el individuo pertenece a la esfera de la exterioridad, y es entonces que decide sobre las cosas, puesto que ha dejado la esfera de la indeterminación. El desarrollo de la voluntad en la objetividad comienza, por consiguiente, con la relación persona-cosa. Esta relación, sin embargo, no se basa en la simple satisfacción de la cosa, o en la mera apropiación, representa el ámbito más amplio de la constitución de la persona en tanto titular de derechos. La propiedad es así un derecho que tienen los individuos como personas. De este modo, coincide con Locke, que el derecho a la propiedad –en él representa un derecho mínimo- es, por tanto, anterior al contrato, no es su producto.

Para Locke y para Hegel todos los hombres son iguales, pues tiene los mismos derechos. Comparten en que la igualdad de los individuos se alcanza en la posesión de la propiedad, que es el más importante de los derechos. De acuerdo con este planteamiento, la “igualdad”, para Hegel, radica en ese derecho de los individuos como personas para tener propiedad. “Todo hombre debería tener propiedad”. Así, los hombres son iguales, respecto a la fuente de la posesión, no ya a la posesión misma. La cuestión de la posesión respecto de *qué* y *cuanto* poseo en sí mismo no corresponde al derecho, ya que la posesión es el terreno propio de la desigualdad.

La igualdad que se pretendiera introducir en la repartición de los bienes sería en poco tiempo nuevamente destruida, porque la riqueza depende de la diligencia de cada uno. Pero lo que es factible no debe ser realizado. Pues los hombres son efectivamente iguales, pero sólo en cuanto personas, es decir, respecto de la fuente de su posesión. De acuerdo con ello, todo hombre debería tener propiedad. Si se quiere hablar de igualdad, ésta es la igualdad que debe considerarse. Pero la determinación de la particularidad, la cuestión de cuanto poseo cae fuera de ella.⁵⁷

⁵⁷ Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 50. Agregado).

Por el contrario, para Rousseau la igualdad del hombre desaparece cuando la propiedad privada aparece. En efecto, para él toda la igualdad existente se debe al desarrollo de nuestras facultades y al avance de la mente, además del establecimiento de la propiedad privada. Rousseau piensa en la igualdad del hombre en la sociedad no como un derecho natural sino como un derecho bajo la ley, un derecho legal. Podemos decir, entonces, que el hombre tiene un estado de igualdad que desaparece cuando aparece la propiedad, es decir, cuando aparece la sociedad civil. El hombre recobra no sólo su igualdad perdida, también su libertad por medio de la celebración del contrato social entre ellos mismos.

Ahora bien, según Hegel, las determinaciones de la relación persona-cosa (apropiación, elaboración, enajenación) son la expresión del uso del poder de mi libertad, de mi voluntad. Siguiendo al liberalismo económico inglés, especialmente, a Adam Smith, Hegel considera como necesarias las diferentes relaciones mercantiles que se pueden entablar con la propiedad y con las cosas (mercancías) en la sociedad. De este modo, con la “enajenación” de la propiedad expresa que yo cedo a otra persona mi propiedad porque así lo quiero, porque deposito en ella mi voluntad. No cedo con ella la voluntad en sí si no la cosa, que es algo exterior; y que en cuanto tuve la capacidad de posesionármela puedo así mismo despojarme de ella. En cuanto exteriores –es decir, no tiene interioridad, esto es, no tiene libertad ni derecho alguno, las cosas pueden ser usadas e intercambiadas. Las personas, así, mediante la creación de un mundo en su relación con las cosas abren un horizonte de relaciones con las otras personas. Es el mundo de los propietarios, de las relaciones mercantiles, de uso y cambio de las mercancías. De este modo que este espacio entre propietarios contiene el progreso de la determinación de la individualidad a la de la universalidad, pues abren un mundo objetivo sustentado en las prácticas sociales y en las instituciones políticas.

Parece indispensable afirmar que la libertad, la personalidad y demás bienes –eticidad, religión, que son inherentes a la persona -no se pueden alienar. Enajenar algunos de estos bienes es enajenar la persona misma, y hacerlo es

poner en riesgo la misma libertad. Enajenar mi persona es ponerme como mercancía y dejar que otro decida y actúe por mí. Se puede hacer lo que quiera con las propiedades externas a los individuos: sus posesiones, su casa, su tierra, etc., pero no se puede hacerlo mismo con las propiedades internas a ellos, como la libertad, que proviene de su voluntad. Es claro, para Hegel, siguiendo las palabras de Rousseau, que los individuos pueden hacer lo que quieran con sus propiedades, excepto perder su dignidad como seres humanos.

La esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad de la misma, etcétera, son ejemplos de la enajenación de la personalidad. Una enajenación de racionalidad inteligente, la moralidad, la eticidad, la religión, ocurre en la superstición, en la autoridad y pleno poder concedido a otro para que actos debo cometer [...] y prescriba y determine qué es para mí una obligación de conciencia, qué es la verdad religiosa.⁵⁸

Enajenar la personalidad es un indicio de mi carencia de libertad. El esclavo es tal no porque sea así por naturaleza sino porque ha depuesto en su personalidad su voluntad y su libertad. Así, difiere de la noción aristotélica de que el hombre es esclavo por naturaleza, antepone, por el contrario, que el individuo es esclavo porque él así lo quiere.

Es evidente que para Hegel sí se pueden enajenar los productos que provienen de las habilidades de los individuos. Puesto que la “producción espiritual” no es enajenación de mi personalidad. Por el contrario, es la manifestación de mi voluntad. En ella se reconoce mi capacidad creativa que tiene como fuente mi deseo de expresarme libremente. Las creaciones de los individuos se pueden cambiar, intercambiar, pues no afectan la integridad de los individuos. Se convierten en medios, mercancías, que entran en el mercado sin afectar la libertad de los individuos.

⁵⁸ *Ibid.*, (§ 66. Obs.). Ha sido un error considerar la esclavitud, de acuerdo a Hegel, desde el punto de vista del hombre como un ser natural, pues es una existencia que no es adecuada al concepto. Es unilateral considerar al hombre como naturalmente libre, pues se lo toma como en *sí* libre, en su inmediatez, y no se toma en cuenta la idea como lo verdadero. “El espíritu libre consiste precisamente en no ser un mero concepto de sí, sino en superar este formalismo de sí mismo y con él la existencia natural inmediata, y darse la existencia sólo como suya y libre”. *Ibid.*, p. 142. (§ 57. Obs.).

Por lo tanto, en la propiedad se expone el reconocimiento de mi personalidad por los otros. A pesar de ser una primera manifestación del poder de mi voluntad, la propiedad no deja de ser una limitación. La propiedad se reduce al carácter inmediato y de exterioridad. La persona no se reduce al carácter de su auto-relación, y tiende, de alguna manera, a buscar relación a otros, aunque dicha relación sea aún inmediata y mediada por las cosas. De alguna forma, podemos decir que la persona ya constituye, aunque de un modo inmediato, pobre, el reconocimiento. No es que en la persona lo presuponga, si no que ya está constituido, en modo inmediato. El reconocimiento se tiene que empezar a gestar en las mismas relaciones ya objetivas, y no meramente tiene que presuponerse.⁵⁹

Es muy obscura aún la exposición de Hegel de la persona respecto del reconocimiento y de la intersubjetividad. A pesar de todo, consideramos que en dicho concepto Hegel ya plantea la cuestión del reconocimiento. No es que se presuponga el reconocimiento contenido en la vida ética, es un reconocimiento inmediato que se empieza a gestar en las relaciones entre personas. No hay precisamente una relación intersubjetiva directamente, puesto que sólo se manifiesta la relación persona-cosa; sin embargo, hay una relación intersubjetiva indirectamente, ya que cuando yo poseo, o me hago de mi propiedad, es para poner mi sello, mi signo, y con ello manifestar mi presencia ante los *otros*, es decir, que los otros –en su carácter de personas, me reconozcan como su propietario. Sin este reconocimiento no podría establecerse las relaciones básicas de las sociedades modernas, sustentado en la propiedad. No habla Hegel de un posible inicio histórico de las sociedades sustentadas en estas relaciones, más bien asiente que una sociedad no podría sostenerse sino tiene como pilares este tipo de relaciones jurídicas-mercantiles.

⁵⁹ Esta es la idea de Gabriel Amengual Coll. Señala que la persona presupone el reconocimiento, es decir, el individuo al presentarse en el mundo tiene como, innatamente, la idea de reconocimiento. (Cf. *Op. Cit.* pp. 78.).

2. Contrato⁶⁰ y reconocimiento

Ante lo dicho, el *contrato* representa la manifestación más clara de la libertad, entendida, claro está, como reconocimiento e intersubjetividad. La fórmula persona-cosa se deriva ahora a la fórmula persona-persona. La noción de propiedad tiene implícita ya la relación a otra persona. La propiedad es *para otra voluntad*; esto es, que la otra persona me reconozca como propietario. Mi relación con los otros en la exterioridad, primeramente, se da con la propiedad. La relación de mi propiedad a otra voluntad constituye propiamente el contrato. Esta relación, señala Hegel, que se da entre las voluntades representa el campo propio y verdadero en el que la libertad adquiere existencia plena. El contrato implica el reconocimiento del otro en tanto que persona y propietario. “El contrato supone que los que participan en él se *reconocen como personas y propietarios*; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él”.⁶¹

Puesto que la voluntad es ser para otro, la propiedad tiene el sentido de ser mediación que me alcanza el reconocimiento por otros como persona. El contrato no constituye a las personas, son aquellas como libres que hacen el contrato. Las personas al momento de hacer el contrato ya están constituidas como tales. Hegel considera que el contrato efectuado entre los propietarios si bien es producto de la necesidad de armonizar sus relaciones, no se reduce solamente a ello. El contrato lleva consigo un dejo de razón; supone que los que participan en él se reconocen libremente.

Esta es, quizás, una de las diferencias fundamentales con los teóricos del contractualismo, a saber, que el reconocimiento que se da entre los individuos al momento de contratar está vinculado al aspecto privado del derecho, es decir, los individuos contratan y se reconocen como propietarios, como personas de

⁶⁰ Con la noción “contrato” Hegel quiere delimitar sus intereses; éste sólo se refiere a cuestiones del derecho privado, y no como los teóricos del contrato, que no vieron las fronteras del derecho privado y el público.

⁶¹ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, (§ 71 Obs.).

derechos privados; no está en juego la definición del derecho público en el contrato, según Hegel. El contrato solamente es el medio jurídico que establece que yo soy dueño de cierta propiedad, y que en ello llevo el reconocimiento del otro, en cuanto propietario. Con su división del derecho privado y público, Hegel pretende no ver en el contrato el medio que legitime una cierta forma de gobierno. Los límites del contrato son claros: su acción compete a validar las relaciones entre particulares, entre personas jurídicas particulares, y no pretende ser el legitimador del derecho público. Además, Hegel en lugar de creer en un ficticio contrato social, establece una sociedad racional, que es parte de un proceso histórico de evolución del hombre y del espíritu.

Es menester advertir los límites del contrato establecido por los propietarios. Este sólo tiene validez para los intereses particulares, es decir, para aquellas relaciones que se originan en la voluntad arbitraria de los individuos considerados como personas. Los contratantes se comportan entre sí como personas independientes, puesto que el contrato tiene su fuente en el *arbitrio*.⁶² Los contratantes establecen el reconocimiento de su propiedad, entonces, por una voluntad común, y no por una voluntad general. Pues aunque se esté ya propiamente en comunidad con otra voluntad, se está aun manteniendo una relación como voluntad subjetiva. “La voluntad general, por el contrario, aparece aquí sólo en la forma y figura de la comunidad.”⁶³

Para Hegel el querer sacar el contrato dentro de sus propios límites, es decir, dentro de su campo de intereses particulares, y aplicarlo a otras esferas de la vida es caer en sendos errores. Este es el caso, por ejemplo, del matrimonio y del Estado. A diferencia de Kant, Hegel ve en el matrimonio no meramente una relación contractual, sino una relación ética-jurídica, que va más allá de los intereses personales de los contratantes.⁶⁴ Igualmente es un error concebir el Estado como resultado del contrato. De acuerdo con Hegel, el Estado no es producto de voluntades particulares, de voluntades separadas, ya que el Estado

⁶² *Ibid.*, (§ 75).

⁶³ *Ibid.*, (§ 71. Agregado.). La voluntad general aparecerá como contenido y propiamente como comunidad en la esfera de la moralidad, cuando los individuos no se limiten a su carácter particular sino devengan universales, esto es, individuos que busquen no sólo los intereses particulares sino también el interés general.

⁶⁴ *Ibid.*, (§ 75 Obs.) Véase también (§§161-169).

en sí representa una unidad. El problema del contrato radica en que une dos cosas que son separadas, una a voluntades particulares. La dificultad del contrato se funda en el arbitrio de los individuos, y el Estado no se funda, pues, en el arbitrio.

Es falso, pues, cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio de todos; por el contrario, estar en el Estado es absolutamente necesario para todos. El gran progreso del Estado en la época moderna consiste en que es en y por sí mismo fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la edad media.⁶⁵

De igual modo que el contrato no funda el Estado, no surgen de él tampoco las obligaciones. Éstas son producto de la actividad de la voluntad libre, son producto de los sujetos antes de que el contrato se establezca. Es decir, antes del contrato los individuos son personas ya libres, con derechos y deberes, pues el contrato se produce sólo por medio de ésta manera. Esta es la diferencia con los teóricos del contractualismo, para quienes el contrato no es una relación entre personas ya libres, sino de individuos que solamente adquieren tal calidad después del contrato, no antes. La relación que se establece entre los contratantes, por ende, no es una relación entre personas libres, sino de individuos temerosos y dominados por el instinto de salir de un estado de barbarie y sin razón. En cambio, para Hegel, en el momento del contrato pongo en *existencia* la decisión de mi voluntad “por la cual enajeno mi cosa, que *en ese momento* deja de ser propiedad mía y reconozco como propiedad de otro.”⁶⁶ Esa es, precisamente, la diferencia con la “promesa”. Ésta se basa solamente en una expresión futura que puede no ser cumplida. Es aún una expresión subjetiva de la voluntad. La promesa no implica necesariamente obligación. Por el contrato, en el contrato yo verdaderamente me comprometo, estoy obligado porque así lo he decidido, a cumplir con lo pactado, además que está estatuido jurídicamente.

Manifestado es que el contrato es una relación de personas inmediatas. La voluntad de éstas, por ende, es una voluntad particular. En el contrato me doy existencia para otras voluntades. El reconocimiento que se establece en este nivel

⁶⁵ *Ibid.*, (§ 75 Agregado.).

⁶⁶ *Ibid.*, (§ 79 Obs.).

se basa en una identificación aun inmediata entre las personas. Se establece, pues, una relación intersubjetiva mediada por el contrato. Éste es el punto de contacto de las voluntades que se encuentran disgregadas. En él se muestra ya el horizonte de una *voluntad común*. Aquí se concreta lo que se venía generando en la relación de la persona con la cosa: se crea un espacio de encuentro entre los propietarios. En este reconocimiento inmediato los propietarios se encuentran, unos respecto a otros, en una relación de *exclusión*; el otro prepara la mediación que está por venir, es decir, la voluntad común a varias personas.

La relación intersubjetiva inmediata que se da en el contrato se manifiesta, por un lado, en una identidad de una relación de cambio que expone lo que es común en el comercio entre los hombres. Por otro, se manifiesta en el carácter inadecuado de la voluntad al pretender regir las relaciones entre las personas, pues cada quien se refugia en su particularidad y sólo llega a establecerse una voluntad común, la cual se sitúa sólo en la inmediatez, y que no ha llega a establecer un movimiento de reconocimiento en el sentido pleno. A pesar de la relación de exclusión que se da entre las personas, podemos decir que se empieza a generar una relación intersubjetiva que aspira a desplegarse en un reconocimiento pleno.

Así, la libertad en tanto reconocimiento en el otro se expresa de una manera abstracta. El otro es una persona particular, y en la cual la relación esta mediada por el trato de la propiedad en el contrato. El contrato pudiera ser definido, efectivamente, como la relación entre las personas mediada por las cosas. La libertad se expresa en las relaciones entre las personas porque el contrato supone que los contratantes sean libres y poseedores de derechos. Por ende, el contrato es el espacio de reconocimiento inmediato de las personas que, aunque particulares, son libres.

3. La injusticia y la debilidad del contrato

El derecho que se generó del contrato lleva consigo un reconocimiento abstracto. Hegel intenta mostrar que este derecho es sólo mera *apariencia* (*Schein*).

Consecuencia de una relación entre los individuos en tanto personas particulares. La fragilidad de este derecho deriva, por tanto, de que se trata de voluntades particulares, que solamente crean una voluntad común y no una voluntad general. En efecto, la voluntad particular sólo ha renunciado a disponer arbitrariamente de una cosa determinada: no ha renunciado a su arbitrio y a la contingencia de su relación con los otros. El carácter arbitrario de la voluntad particular mediará lo que ha sido puesto antes, la voluntad tal como se ha concretado en el derecho. O, más bien, la voluntad particular es la que deviene así objeto de todo un proceso de mediación.

Uno y otro anuncian lo que aparecerá: la *injusticia*, cuya función consiste en poner –y llevar a su cumplimiento- esta diferencia. La injusticia deviene entonces, para Hegel, en un hecho, notable en cualquier sociedad, que le permite exponer cómo puede interiorizarse el ser en sí de la voluntad (el contrato) en el arbitrio e injusto de una voluntad que llega de ese modo a producir un derecho que, desde el fondo de la objetividad, reclama su realización. Hegel piensa en la injusticia no sólo respecto a lo que tiene de dañino para la vida en sociedad, sino, sobre todo, porque entraña un llamado negativo de verdad: así es como nace el derecho a la libertad subjetiva.

La injusticia tiene su fundamento en que las relaciones entre los individuos son contingentes, es decir, pueden ser o no ser. Proviene, pues, de que la voluntad en su particularidad, en tanto arbitraria, actúa contraria al derecho.

El contrato, como acuerdo que surge del arbitrio y que versa sobre una cosa contingente, contiene al mismo tiempo el ser puesto de la voluntad accidental; ésta no es tampoco adecuada al derecho y da lugar así a la injusticia, por lo cual, sin embargo, no queda suprimido el derecho que es en y para sí, sino que surge una relación entre derecho e injusticia.⁶⁷

El derecho que ha surgido en el contrato no es más que la voluntad común, puesta por las voluntades particulares contratantes y, por tanto, también voluntad particular. Lo común, puesto por las voluntades particulares, no transforma dichas

⁶⁷ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 496). En la injusticia se podría ver, en su aspecto radical, la consecuencia de fundar las relaciones humanas en cuestiones subjetivas, cuya consecuencia más grave es su trasgresión al mismo derecho.

voluntades, sino que se mantienen en su particularidad. Por ello, tratándose de personas particulares, su coincidencia con la voluntad en sí –el concepto de voluntad general- es puramente casual; aunque, como advierte Hegel, la voluntad en sí tenga solamente existencia en ellas, ya que este momento es el aportado por el contrato. Así, que el derecho como tal que ha aparecido y es querido como tal, no es más que la voluntad común puesta por las voluntades particulares.

Hegel distingue, pues, entre “derecho en sí” y “derecho en su existencia”. El primero hace referencia al derecho como voluntad idéntica o común. El segundo, es el derecho de cada voluntad particular. Esto significa que se ha logrado una distinción en esta inmediatez entre voluntad general y voluntad particular. La injusticia está en esta distinción entre derecho para sí y en su existencia. Consiste, por ende, en la actuación contra lo que es el derecho en sí, por parte de la voluntad particular como tal, como diferente de lo universal, llevado a cabo por el arbitrio y la causalidad de su visión y querer. De este modo, se pone en la injusticia los alcances del derecho. Con ello se despuntan ya los momentos del concepto de derecho como realización de la libertad.

La injusticia proviene en que por acción de la voluntad particular el derecho deviene en apariencia. Mediante esta apariencia que produce la voluntad particular, se desarrolla el movimiento que hace surgir una voluntad moral que pretende, precisamente, superar este hecho jurídico. Ese movimiento de mediación mostrará que este hecho jurídico no solamente se reduce a ello, sino que expresa una relación entre el derecho y la moral.

El movimiento que va del daño civil al delito a través del fraude, integra el movimiento de una apariencia que de este modo expone su razón de ser. La actividad que perjudica al derecho, o bien la que lo conserva una apariencia jurídica –la negación del derecho realizada de buena fe y el fraude – o lo que carece de ella –el delito, ponen de relieve la inadecuación entre lo que es aparente y el movimiento de parecerlo, que está actuando. Si tiene éxito el derecho sobre esta aparición de su ser otro, es porque se encarga de la razón de ser de esta apariencia.

El primer momento de la apariencia del derecho se manifiesta en la *buena fe*. Esta aparece en el momento en que se confunde lo injusto por lo justo. No hay precisamente una violación deliberada de lo que es el derecho, sino más bien una acción accidental. “La apariencia es aquí para el derecho no para mí.”⁶⁸ Un segundo momento de la apariencia es el *fraude*. En este caso, ya hay una acción deliberada de los individuos por violar el derecho. “En este caso la injusticia no es una apariencia para el derecho en sí, sino que yo muestro a los otros una apariencia.”⁶⁹ Finalmente, aparece el momento en donde el derecho es apariencia para mí y yo quiero lo injusto. La violencia que se ejerce como fuerza por el individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad de los individuos en su sentido concreto, el derecho en cuanto derecho, es el delito. Lo particular niega lo universal. Hay una concepción consciente de la violación del derecho. El delito hace nulo al derecho. El derecho no existe para los individuos, aunque exista realmente.

A través de este movimiento de la apariencia del derecho Hegel pretende mostrar la insuficiencia del derecho generado por el contrato. La injusticia surge a raíz de la debilidad del contrato. El ejemplo más claro de esta fragilidad es la “violencia” que se manifiesta en el delito. La propiedad de una persona se halla expuesta a los demás al ser el derecho del contrato no más que una apariencia. Una persona que se trata de apropiarse un objeto que le corresponde por derecho no se preocupa de guardar una apariencia jurídica y daña directamente al objeto que se trata de posesionar y, a su vez, al mismo derecho. Nos encontramos así ante una situación en donde la persona, su carácter arbitrario busca como única finalidad el interés particular. Lo esencial para todos los individuos, es decir, la efectividad de las relaciones de derecho, se convierte en algo inesencial

Si tomando en cuenta que los individuos son libres, y racionales, entonces hemos de deducir que tienen en esa virtud el derecho de no dejarse violentar. Dejarse violentar no depende de un acto de libertad sino de un acto cuyo

⁶⁸ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 83 agregado). “Esta lesión es un simple *juicio negativo* con el que se expresa el litigio civil, para cuya composición se requiere un *tercer* juicio que como juicio del derecho en sí es desinteresado respecto de la cosa y es el poder del derecho de darse existencia contra aquella apariencia”. (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 497).

⁶⁹ *Ibidem*.

fundamento considera al individuo como ser natural. “sólo se puede violentar a algo que *quiere* dejarse *violentar*.”⁷⁰ Sometiéndose a la violentación el individuo se aleja del único acto que puede hacerlo o verdaderamente: pensar en su racionalidad a través de las instituciones políticas, que expresan su efectuación. Si se comete violencia contra mí se comete violencia contra la misma libertad. Es entonces que el violentar a otra persona significa que la voluntad particular puede provocar un proceso de atomización del cuerpo social. Tal situación reclama, entonces, del derecho, una actitud firme que pueda eliminar esa situación de violencia.

Hegel así busca eliminar este estado de violencia que puede generar un estado de atomización del cuerpo social. El fenómeno de la injusticia manifiesta la apariencia inmediata en relación a un ser que no le proporciona satisfacción enteramente bajo la forma de una oposición entre la voluntad particular para sí y la voluntad general en sí. La verdad de esta apariencia se convertirá en esfuerzo de una inmediatez de derecho que se actualiza así en el derecho de la libertad subjetiva. Mientras la voluntad particular no se libere de su particularidad podrá ir contra la comunidad, y ahí, precisamente, radica la injusticia. La labor de Hegel es superar esta fragilidad del derecho, basado en el dominio de las voluntades particulares haciendo que esta particularidad en vez de oponerse a la ley la quiera de verdad. Busca, en efecto, restablecer el derecho.

Como primer paso a este restablecimiento Hegel niega que la “violencia se elimine con la violencia.”⁷¹ Asumir esta postura es ir en contra del derecho mismo. Esta es la naturaleza del derecho no coaccionar al individuo. Pues el derecho de coacción no es un derecho primario, es el resultado de la negación de una violencia cometida contra el concepto del derecho mismo.

Puesto que la voluntad es idea y efectivamente libre sólo en la medida en que tiene existencia, y la existencia en que se ha colocado es el ser de la libertad, la fuerza y la violencia se destruyen en su concepto inmediatamente a sí mismas, en cuanto exteriorización de una voluntad que elimine la exteriorización o

⁷⁰ *Ibid.*, (§ 91).

⁷¹ *Ibid.*, (§ 93).

existencia de la voluntad. Por ello, la fuerza y la violencia, tomadas abstractamente, son injustas.⁷²

Hegel hace significar que acudir a la violencia para el restablecimiento del derecho no es original, puesto que es el resultado de cierta clase de relaciones entre los individuos, es decir, del grado en que se actualizan las figuras propias para la mediación “ética” en la inmediatez del ser. En su límite la violencia puede indicar una búsqueda de reconocimiento cuando se niega el ser de las cosas a cumplir el movimiento histórico de la negación. En resumen, no se puede oponer un mal con otro mal, pues ello equivale a regresar, de uno u otro modo, a una pura yuxtaposición de particularidades y, con ello, a un estado de naturaleza. Por ende, la violencia es autodestructiva. El derecho coactivo es una consecuencia, no una nota definitoria del derecho.

La violencia, incluida como está dentro de la clase de una relación lógico-política que mantiene el todo consigo misma, no puede ser eliminada, sin embargo, con la coacción jurídica. Para que la violencia no tenga razón de aparecer es menester determinar el momento de su aparición. La libertad subjetiva es una de sus determinaciones. En el momento de juzgar un crimen resulta necesario tomar en cuenta su complejidad. La pena inflingida a un criminal atestigua así el caso que hace una sociedad, no solamente respecto de la existencia empírica del delito, sino de su razón de ser. El juicio debe mostrar el carácter vano de toda acción criminal e, igualmente, por medio de la pena, llevar ese acto a sus justas proporciones. Es necesario por ello establecer si quien resulta dañada es la totalidad de la persona o solamente una de sus partes. Con mayor precisión, es menester saber si la indemnización en cuanto al valor puede aquí practicarse. La universalidad cuantitativa del valor puede servir a la universalidad del derecho en la medida en que el daño cometido pueda ser indemnizado gracias a una universalidad propia de la relación entre las cosas. De ahí que ni la “amenaza” ni la “venganza” pueden en sí mismos restablecer el

⁷² *Ibid.*, (§ 92). Hegel se opone a concebir el derecho como un instrumento de coacción, pues de concebirlo como tal se iría en contra del mismo derecho. Para Hegel las penas no se arreglan con la fuerza o violencia psicológica ni física, sino con la fuerza misma del derecho.

derecho. Son actos que para castigar el delito tienen como fundamento un estado de naturaleza, y por, ende, no restablecen el derecho.

El derecho y la justicia deben, sin embargo, deben tener su lugar en la libertad y la voluntad y no en la falta de libertad a la que se dirige la amenaza. Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro. La amenaza, que puede sublevar al hombre y llevarlo a mostrar su libertad contra ella, deja completamente de lado la justicia.⁷³

De ahí que Hegel recurra a la “justicia punitiva” como salida al restablecimiento del derecho. Ésta es efectivamente la negación de la negación del derecho. Su nota definitoria es que se libera de todo interés particular y de toda forma subjetiva. Esta forma de justicia supone un individuo capaz de conocer libremente las razones personales, morales, u otras de sus actos. Un individuo que, dignificado en su racionalidad, puede liberarse de toda acción no reflexionada suficientemente. La justicia punitiva debe dignificar al individuo como un ser que tiende a ejercitar su racionalidad de manera cada vez más efectiva. Así, por tanto, la pena, despojada de toda emotividad, aspira a ser la expresión de un enjuiciamiento universal. La venganza se encuentra suprimida en una relación jurídica libre, porque su contenido se realiza así. En otras palabras, al hacerse real la unidad del derecho, disuelve la contradicción que había entre el perjuicio del derecho y su negación con la pena, al generar en la voluntad una aspiración interna a volverse universal; aspiración que exige, de la actividad particular, estar de acuerdo subjetiva y objetivamente con una universalidad libremente puesta. Que la pena ponga en el individuo un querer racional. La justicia así se convierte en una determinación jurídica y, a su vez, moral.

De lo dicho anteriormente podemos decir que en la esfera del “derecho abstracto” Hegel se plantea, en la relación entre los propietarios, la noción de reconocimiento, la cual funge como una fuerza de unificación en las relaciones humanas. Es claro, que el reconocimiento que se establece en esta esfera es inmediato, sin embargo, ya es un reconocimiento. Éste se basa en las relaciones

⁷³ *Ibid.*, (§ 99 Agregado).

puramente mercantiles y jurídicas, de propiedad, de intercambio, que, a pesar de todo, es la base sobre la que se edifican las sociedades modernas. Las relaciones entre propietarios son, efectivamente, las relaciones básicas que para Hegel mueven a las sociedades. La primera aproximación que se da entre los individuos no se da en términos morales, sino en términos de la satisfacción de las necesidades comunes a una sociedad. Quizá, por ello, Hegel apuesta a ver en la propiedad el fundamento de toda sociedad sin la cual no se podría considerar a un individuo como persona.⁷⁴

Es claro también que Hegel inicia en su exposición con la idea de que la voluntad se enfrenta al mundo primeramente en su aspecto de tener contacto con las cosas exteriores. Pero es consciente de que un mundo entre meras autoconciencias no se puede dar de forma inmediata, sino que tiene que haber un proceso de mediación, mediante el cual los individuos comiencen a interrelacionarse. La voluntad al enfrentarse al mundo lo está haciendo desde el punto de vista práctico, su actitud no es meramente pasiva; lleva en sí una actitud transformadora del mundo. Es ahí donde se manifiesta primeramente la libertad.

La libertad que se expresa en la esfera del derecho abstracto es objetiva, puesto que la meta es crear un mundo por la actividad práctica de los individuos. Este mundo se efectúa primeramente a través de las relaciones de propiedad, del contrato, el cual es el horizonte en el que se empieza a plasmar un reconocimiento intersubjetivo entre los individuos. Sabido es que este reconocimiento se basa entre sujetos que actúan como voluntades particulares, cuyos fines e intereses son primordiales. He aquí precisamente la fragilidad de un sistema de relaciones humanas que, sustentadas en la particularidad, cuya eliminación primera, desemboca en el contrato. Los individuos del derecho abstracto son sujetos “abstractos”, puesto que la realización primera radica en una serie de relaciones necesarias para su formación como ciudadanos.

⁷⁴ Hegel está muy influenciado por su contexto y su sociedad, que era una sociedad burguesa, cuyo requisito esencial era ser propietario. Sin embargo Hegel no ve en la propiedad un aspecto meramente cuantitativo sino también cualitativo. Es decir, no se enfoca a la mera posesión y enriquecimiento a través de ella, sino la constitución de los individuos como libres y ciudadanos mediante su posesión.

CAPÍTULO 3

MORALIDAD Y LIBERTAD

Una vez establecido que la libertad tiene su expresión inmediata en la esfera del “derecho abstracto”, Hegel va más allá, buscando precisar, que, si bien en dicha esfera los contenidos y fines estaban ya dados –pues el mundo exterior aparece como ya acabado, con un contenido y fines dados-, corresponde al individuo trascender esta esfera no ya como persona sino como *sujeto*. La esfera de la “moralidad”, en este sentido, es el espacio donde la libertad se escenifica en tanto voluntad subjetiva, es decir, es la libertad *para sí*, a diferencia del derecho abstracto, entendido como libertad *en sí*. Mientras el derecho abstracto es el escenario de la libertad objetiva, es decir, donde la libertad hace acto de presencia en las cosas, en la propiedad, en el contrato, la esfera de la moralidad es el lugar de la *subjetividad* del individuo. Si bien en la esfera del derecho abstracto, el derecho de la persona se funda en la propiedad, en general, en el reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos, en la moralidad, en cambio, la atención gira alrededor de la presencia de la libertad vuelta subjetividad. Libertad es ahora *relación consigo mismo, reflexión consigo mismo*, es, en fin, *mundo subjetivo*. El carácter subjetivo de la voluntad significa que si bien la voluntad se da fines propios es, precisamente, para enfrentarse a otras voluntades que hacen valer igualmente sus propios fines. Los individuos, en tanto que voluntades subjetivas, al darse sus propios fines, se convierten en sujetos responsables de sus actos. No hay responsabilidad si no ante la presencia de los otros: “Soy *responsable* de mis actos sólo para otros, no para mí mismo.”

Hegel coincide con Kant en que la moralidad es el lugar del *derecho de la voluntad subjetiva*. Es la interioridad del sujeto la promotora de esta esfera. Sin embargo, Hegel busca a la vez que asume la subjetividad moral superarla a través de otro concepto superior (eticidad) que pueda mostrar su realización. La moralidad, a diferencia de la voluntad del derecho abstracto, es una voluntad que

ha adquirido cierta autonomía, es decir, no depende de la “exterioridad”, del mundo que le proporciona fines y contenidos, sino que ella misma, con su reflexión, se da los suyos. La persona del derecho abstracto se actualiza ahora en *sujeto*.⁷⁵ La voluntad se forma subjetivamente en el ejercicio de la libertad, se hace responsable de sus actos a medida que se pone. Los sujetos son los que promueven sus fines y sus actos. En tanto sujetos existen realmente porque se forman así mismos dándose su propio contenido.

El punto de vista del sujeto (*Subjekt*) es entonces el de una voluntad que afirma que es para sí en su interioridad y que por ello, toma conciencia de sí misma como de un poder autónomo de autodeterminación. En efecto, la subjetividad de la voluntad no se detiene ante nada: su inquietud propia es la de *comprobar* todo.⁷⁶

Nada hay que no haya sido sometido a revisión por la voluntad subjetiva. La libertad es tributaria de una subjetividad cuya determinación consiste en reconocer como verdadero sólo aquello que ha sido previamente sometido a examen, a la experiencia, a la crítica. A la moralidad le corresponde determinar el para sí de la voluntad individual, procurando que ésta se eleve hasta la universalidad del concepto. El recorrido que se emprenda así será aquél por cuyo medio se dé la voluntad un “ser allí”, de conformidad con un proceso de autodeterminación. Lo que se genera en la actividad particular de la voluntad es el proceso de autodeterminación del concepto. La voluntad así se vuelve capaz de comprobar, en lo que es, lo que, allí, le corresponde por derecho. De acuerdo con este derecho, la voluntad no reconoce en las cosas si no lo que ella misma ha colocado, y que es suyo en el sentido propio de la palabra.

La figura del sujeto desempeña una especie de mediación entre la persona estipulada por el “derecho abstracto” y el ciudadano –miembro de una comunidad– propuesto por la “eticidad”. Enfrentado a su propia subjetividad, sometido a sus instintos, inclinaciones y necesidades, el sujeto se proporciona, a través de una reflexión, los medios de obrar de acuerdo con una universalidad libremente puesta. El *deber ser moral* (*Sollen*) se determina según la exigencia propia de una

⁷⁵ En sus rasgos generales, la noción de sujeto es entendida por Hegel como la capacidad subjetiva de los individuos, a diferencia de la concepción de persona que remite a la exterioridad.

⁷⁶ Rosenfield, Denis, *op. cit.*, p. 34.

conciencia finita que, en su existencia inmediata, aspira a situarse como fruto de su proceso de determinación de sí. La voluntad moral vive, en efecto, la tensión entre lo que ella es individualmente y lo que cree que es la universalidad del concepto. La voluntad subjetiva lleva, de esta manera, la exigencia de ponerse como igual a su concepto dentro de una relación de efectividad que ella jamás ha abandonado, incluso si aparece la consideración de la “figura moral” antes que la consideración de la “figura ética”.

Así que por medio de la moralidad, Hegel introduce en su concepto de sujeto la dimensión de una libertad subjetiva, que cumple la función de dignificar el derecho de cada individuo para producirse como un agente consciente. Su planteamiento no está lejano del planteamiento moral de Kant, para quien los sujetos tienen una conciencia moral en la medida que sus acciones se miden bajo el criterio de la ley moral, lo cual va formando su subjetividad en cuanto libre. Para Hegel, de igual manera, con la noción de subjetividad, se trata del derecho de comprobar en toda situación y en toda circunstancia lo que hay de verdad en ella. El individuo no se integra de forma reflexiva a una comunidad, si no por medio de un rodeo de una voluntad moral que aspira subjetivamente a efectuar lo universal. Esa es precisamente una de las condiciones de un Estado verdaderamente libre. Una interioridad bien cultivada, crítica, es una de las mejores murallas contra las tentativas que pretendan establecer la esclavitud del hombre. Se vuelve de ese modo condición necesaria para la plena expansión de la libertad, sin la que toda comunidad puede volverse opresiva y tiránica respecto a la vida individual. Mejor aun: se trata de crear las condiciones para hacer efectiva la posibilidad de que coincidan la finalidad de la acción moral y la finalidad de la acción política.

Si bien el derecho abstracto es el espacio de realización de la libertad objetiva, corresponde ahora a la moralidad ser el espacio de la libertad subjetiva. “Contra lo que normalmente se asegura, en Hegel uno de los momentos indispensables de la obligación política es la libertad subjetiva que él define como “la reflexión del individuo en su propia conciencia.”⁷⁷ Hegel reconoce en la subjetividad, y en particular, en el auge que alcanzó con la filosofía moral kantiana,

⁷⁷ Pérez Cortes, Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*, p. 7.

el principio bajo el cual se puede entender la esencia de las sociedades modernas. En la subjetividad, el hombre ha encontrado la mejor arma contra las acciones tiránicas. El individuo sólo puede querer lo que su subjetividad decida. De modo, que el sujeto moral emerge con la exigencia de una voluntad particular que quiere, porque nadie se lo impone, lo universal. Dicha voluntad es moralidad. “Se tiene aquí, en primer lugar, la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, sólo una exigencia, sino que ha surgido en este movimiento mismo.”⁷⁸

La moralidad es, para Hegel, el restablecimiento del derecho. Ante las fragilidades que el derecho abstracto provee, como la injusticia, Hegel busca en la moralidad el reestablecimiento del derecho. En efecto, para Hegel es claro que la amenaza y la coacción no bastan para el restablecimiento del derecho, y menos, para cuestiones concretas, como el castigo de un delito. Estas medidas son posibles si se vive en un estado de naturaleza o en una situación tiránica, pero no en una sociedad de derecho. Por ello cree que la medida más viable, por ejemplo, para el individuo que ha cometido un delito, no es castigándolo con la cárcel, negando su subjetividad, de lo que se trata es de reintegrarlo a la sociedad. Hacer que su voluntad subjetiva tome conciencia de lo universal de la ley. La amenaza y el castigo solamente conducirían a la reprecisión de la subjetividad, y nunca reestablecerían de forma plena al derecho. Ahora bien, este paso de la violación del derecho, es decir, del delito y de la venganza, no directamente al Estado sino a la Moralidad misma, significa el *reconocimiento de normas morales* como una condición necesaria para el sostenimiento del Estado moderno. Esto es, Hegel no busca que la libertad subjetiva se subsuma, de forma acrítica, a favor del Estado y, que, como ser pasivo, se limite a obedecer los preceptos de un déspota. El sujeto moral, como voluntad particular subjetiva, se relaciona con lo universal, como si se relacionara consigo misma. Puesto que lo universal no le es extraño, consultando a su conciencia, se reconoce en ello.

⁷⁸ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 103).

En términos generales, la moralidad se define por la figura de la *subjetividad*, la cual es instaurada por medio de la reflexión en sí que se ha dado en la voluntad, por lo que la voluntad particular tiene como objeto la voluntad universal. Lo específico de la libertad en el estadio de la personalidad, del derecho abstracto, es su carácter negativo, es decir, la capacidad de negar en principio toda particularidad. En la moralidad, el sujeto es la designación del hombre individual en la medida en que su libertad se realiza mediante la autodeterminación interior de la propia voluntad. La libertad era entendida hasta el momento en el trato con las cosas, con la propiedad, o con los otros, a través del contrato; era una libertad exterior; se expresaba con el trato negativo y limitado con los demás. Ahora deviene libertad subjetiva. Consiste en que el sujeto se determina a querer lo que es racional en sí y lo conforme a derecho.

Es, en fin, el paso de la libertad exterior a la libertad interior. En el derecho estricto no importa qué principios me guían o cuál es mi finalidad. La pregunta por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos, interviene en el campo moral. Si se quiere juzgar al hombre respecto de su autodeterminación, hay que tener en cuenta que en ese aspecto es libre, cualesquiera sean las convicciones exteriores. No se puede invadir esta convicción del hombre; no se le puede ejercer ninguna violencia, y eso hace que la voluntad moral sea inaccesible. El valor del hombre se aprecia por su acción interior; el punto de vista moral es por lo tanto la libertad existente por sí.⁷⁹

La moralidad es, pues, el momento constitutivo del reestablecimiento del derecho. La voluntad particular subjetiva es y reconoce lo que es producto suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo. La voluntad subjetiva implica un desarrollo consistente en que la voluntad reconoce como suyo el objeto que se determina posteriormente como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de la universalidad.

Así, entonces, la subjetividad representa un momento más elevado para la libertad, esto es, la *libertad subjetiva*, que es la pura referencia de la voluntad en sí a sí misma.

⁷⁹ *Ibid.*(§ 106. Agregado).

Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización. Esta existencia de la voluntad, que llamábamos subjetividad, es sin embargo diferente de la voluntad existente en y por sí. La voluntad tiene que liberarse de esa nueva unilateralidad de la mera subjetividad para devenir voluntad existente en y por sí. Lo que entra en cuestión en la moralidad es el interés propio del hombre, y su elevado valor consiste en que se sabe así mismo absoluto y se determina.⁸⁰

La libertad radica en el motivo impulsor del sujeto, en la decisión por una determinada *acción* que se convierte en criterio de moralidad; en la autodeterminación como puro principio activo, como la base para otras explicaciones de la esfera de la moralidad. Es en la reflexión de la acción donde radica la esencia, gloria y miseria de la moralidad.

“La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la *acción*.”⁸¹ En el plano de la esfera del sujeto se determina el comportamiento de la voluntad de acuerdo a una universalidad que se ha dado ella misma. La dificultad con la que se enfrenta el sujeto radica en volverse universal en la exterioridad del “ser allí”, esto es, en ser idéntico a su concepto dentro de la particularidad de su relación con otro. Hegel concreta lo anterior caracterizando el movimiento moral de “exteriorización” como una acción. La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción. En efecto, la acción es una determinación cuyo sentido lo da la relación que mantiene con la determinación de la “exteriorización”. Hegel pretende mostrar así que en este proceso de salir de sí, el sujeto conserva su vínculo interior con la actividad “ponente”, lo que significa que la voluntad moral se dedica a la reflexividad de un movimiento que puede, ya sea concluirse como “reflexión determinante”, o bien, perderse en la exterioridad.

La acción se diferencia de un hecho (*Tag*) en que éste último no guarda conexión con el movimiento que lo pone. En efecto, el hecho, al contrario de la acción, sigue marcado por una relación de exterioridad frente al movimiento de la reflexión. La acción indica una estrecha relación entre el movimiento de la reflexión y el saber que adquiere así el sujeto. La voluntad moral sabe que las

⁸⁰ *Ibid*, (§ 107. Agregado).

⁸¹ *Ibid*, (§ 113).

determinaciones de la exterioridad son producto de su actividad, o, más precisamente, sabe que lo que está puesto debe corresponder con el movimiento que lo pone. La acción de cada individuo se actualiza, por tanto, en un mismo saber de las determinaciones morales. El individuo debe recorrer el camino de universalización interior, para hacerse individuo moral. Querer moralmente algo expresa, en consecuencia, no sólo la consideración empírica de otro, sino su elevación interior con el pensamiento de lo que *deben ser* las relaciones humanas a la luz del proceso de autodeterminación de la razón.

Por tanto, cuando Hegel se refiere a la acción se refiere a la reflexión entre el sujeto, la voluntad subjetiva individual, y su objeto, la voluntad universal en sí. La acción es la realización entre ellas, es decir, la relación de exigencia del deber ser. La acción moral tiene que ver con el concepto de fin moral, esto es, se trata de una acción que está definida a expresar la aptitud no sólo a la autosatisfacción, sino a la autoefectuación práctica. La acción tiene como función primordial ser la mediación entre la voluntad subjetiva particular y la objetividad universal. La voluntad particular es la que actúa, y tiene como objeto de su propio querer, de su propia acción, su propio concepto, la universalidad de la voluntad, la ley moral. Cabe advertir que el superar de la inmediatez y el mantenimiento de la subjetividad dentro de un orden universal y objetivo tiene el sentido de la afirmación de la universalidad intersubjetiva y objetiva (institucional), de modo que se tiene una caracterización básica de lo ético y en concreto de la eticidad. Es entonces que la esfera de la moralidad no es una simple mediación entre el derecho abstracto y la eticidad, es un punto crucial para entender a dichas esferas.

1. Propósito y responsabilidad.

El sujeto, para Hegel, en el mundo de la moralidad, es reconocido como tal por sus acciones. La forma de evaluar a los sujetos es en base a su *intención moral*, es decir, por sus acciones. Los individuos *son* la serie de sus acciones. Con ello hace significar que la *responsabilidad* de los sujetos radica en ellos mismos,

puesto que son ellos los que constituyen sus actos. La moralidad es la subjetividad misma, la cual da cabida a la distinción entre bueno y malo, moral e inmoral. Es la distinción básica de actos humanos y actos del hombre. Para que un acto sea capaz de ser calificado moralmente como bueno o malo, moral o inmoral, es necesario que sea acto humano, acto conocido y querido por el agente. La moralidad, entonces, analiza las acciones de los sujetos, que son conocidas y queridas por ellos, esto es, que son intencionadas.

Ahora bien, la acción moral se despliega a través de una realidad que se forma, de manera inmediata, gracias a una diversidad de elementos cuya única relación que mantiene entre sí parece ser la propia de la contingencia exterior. En efecto, la finitud de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior presupuesto acompañado de una multitud de circunstancias. “Un suceso que se produce es una realidad exterior concreta, que encierra en sí una cantidad de circunstancias imposibles de determinar. Todo momento particular que se muestra como condición, fundamento o causa de tales circunstancias, y contribuye así con lo suyo, puede ser considerado como *responsable* de la situación, o como teniendo por lo menos responsabilidad en ello.”⁸² De este modo, Hegel advierte que solamente cabe responsabilidad en lo que hay de *propósito* en los sujetos. El propósito es la presencia de la subjetividad en el interior de la misma objetividad exterior de la acción. Con ello trata de vincular el propósito con la máxima de la voluntad, es decir, establecer que el sujeto reconozca como suya dicha acción; que la acción sea fruto de su propósito, de su conocimiento y voluntad, en fin, que pueda reconocer su subjetividad en la acción exterior objetiva.

Las circunstancias exteriores que influyen en el sujeto en una determinada acción son importantes, pero lo es más la determinación del propósito que tenían los sujetos al realizar la acción. El propósito es de suma importancia para determinar la responsabilidad, por ejemplo, en la resolución de la culpabilidad, en el caso del delito. El principio general de la culpa busca establecer en qué condiciones un sujeto es culpable o responsable de una acción. En la medida en

⁸² *Ibid.*, (§ 115. Obs).

que uno reconozca a la acción como suya se convierte en un sujeto responsable. De ahí que Hegel diferencia entre *ser culpable* y *tener culpa*. La primera hace referencia a la responsabilidad objetiva y la segunda a la responsabilidad subjetiva. Ser culpable es ser responsable de sus actos ante los otros, mientras que tener culpa es asumir responsabilidad solamente en el tribunal de la conciencia.

Sólo cabe responsabilidad sobre lo que estaba en mi propósito, que es lo que se tiene especialmente en cuenta en el caso del delito. Pero en la responsabilidad rige aún el juicio enteramente exterior de si he hecho algo o no, y el que sea responsable no implica todavía que la cosa me pueda ser imputada.⁸³

Hegel es partidario de una idea de los sujetos como individuos responsables. Esto es, como sujetos morales –en el sentido de una moralidad mediada con la realidad, no mera adecuación abstracta al principio, los individuos tienen propósitos que, aunque particulares, puesto que son los suyos, tiene un contenido universal. Por tanto, los resultados de sus propósitos son su propio asunto; tiene que responder por ellos, por ejemplo, ante un tribunal. Por el contrario, los partidarios de la “subjetividad abstracta” pretenden que su enunciado, “no tuve la voluntad de hacerlo”, baste para exculparle de la imputación referente a un hecho realizado. La simple voluntad carente de mediación no es capaz entonces de hacerse cargo de lo que ella efectúa y esa capacidad es lo que subyace en la escisión entre libertad (puro *para sí*) y necesidad (exterioridad determinada) que acompaña, como su atmósfera más propia, al mundo moderno y a su entendimiento subjetivo.

Se puede afirmar que los sujetos que actúan y dirigen sus fines a la exterioridad, tienen, dentro de lo que cabe, una representación de las circunstancias en que aquella se encuentra, y puesto que por esta presuposición la voluntad es finita, el fenómeno que se muestra en el objeto es para ella contingente, y puede contener algo distinto de su representación. Por ende, “el derecho de la voluntad en que un hecho suyo sólo se reconozca como su acción propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca

⁸³ *Ibid*, (§ 115. Agregado).

del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su propósito. El hecho sólo puede ser imputado como responsabilidad de la voluntad: éste es el derecho del saber.”⁸⁴ El “Derecho de la voluntad” consiste, como Hegel lo asume, en que el hecho solamente se le reconozca como acción suya a un sujeto y solamente tenga la culpa en lo que él sabe de los presupuestos de la acción, en lo que estuvo en su propósito. Uno es responsable de acuerdo al conocimiento de la acción y de la realidad en la que se actúa. “Estoy frente a otro, que es sólo contingente, sólo exteriormente necesario, que puede coincidir conmigo o ser distinto. Pero yo soy sólo lo que está en referencia a mi libertad, y el acto es responsabilidad de mi voluntad en la medida en que sé acerca de él.”⁸⁵

La intención de Hegel al tratar sobre la responsabilidad de los sujetos, y del cargo de imputación, es darle importancia a lo subjetivo en las legislaciones.⁸⁶ Es decir, que para imputar un cargo no es necesario solamente evaluar las consecuencias de la acción sino también los propósitos que la acción conlleva. Puesto que, en cuanto al propósito, el sujeto tiene derecho a responder sobre su acción, a decir aquello que sabía y se proponía. Así como la acción no puede negar las consecuencias, no puede negar los propósitos. El mérito de Hegel es plantear en qué condiciones una acción es propiamente humana. Una acción es humana en la medida en que hace referencia al sujeto que la conoce y que se la propone, asumir la acción como propia, esto es, ser su *autor*. En otras palabras, que sea, por un lado, conocida por el autor, por otro, querida, pretendida voluntariamente, deliberadamente.

De acuerdo con este criterio, Hegel deriva las consecuencias de la acción en *necesarias* y *causales*. Las primeras hacen referencia a la “configuración inmanente de la acción, manifiestan su naturaleza y no son otra cosa que ella misma; la acción no puede por lo tanto negarlas o despreciarlas.”⁸⁷ En tanto las segundas se refieren a todo elemento exterior que se adhiere de un modo

⁸⁴ *Ibid*, (§ 115).

⁸⁵ *Ibid*, (§ 117. Agregado).

⁸⁶ Esta Idea será retomada posteriormente por teóricos del derecho como Ronald Dworking, para quien la evaluación de un caso no solamente implica la sola evaluación de la acción, sino que es necesario tomar en cuenta la subjetividad del individuo en el momento que cometió el delito.

⁸⁷ *Ibid*, (§ 118. Obs).

contingente y no pertenece propiamente a la naturaleza de la acción. De acuerdo a ello, una acción sólo puede ser imputada sólo en la medida que el sujeto conozca acerca de las circunstancias, ya que hay consecuencias en una acción que no pueden evitarse.

2. La intención y el bienestar

La exigencia hegeliana respecto del propósito es mostrar efectivamente que el sujeto se reconozca como responsable en la medida que quiera y reconozca su acción. Solamente lo que el sujeto sabía acerca de las circunstancias le puede ser imputado. Lo que Hegel trata de resaltar ahora es que la acción que realiza un sujeto, como singularidad que es, se encuentra sumergida en una infinidad de singularidades, y regularmente, en su actuar, afectara a una de esa singularidades; sin embargo, a pesar del carácter singular de una acción tiende siempre a lo *universal*, esto es, el sujeto en su actuar debe conocer la *naturaleza universal* del hecho singular. Esto significa que no solamente debo conocer mi actuar, en tanto singular, sino que debo saber también lo universal que está unido a él. “Lo universal que aparece es lo querido por mi, *mi intención*.”⁸⁸ Con la intención Hegel sugiere que el sujeto reconozca la acción, no solamente en su alcance particular, sino también en todo su alcance universal, debe conocer la cualidad universalidad de la acción. Es el *deber* del sujeto, es decir, considerar la universalidad que late en su acción.

Hegel señala que el propósito y la intención describen las condiciones del agente para que la acción se verdaderamente humana. En tanto en el propósito el sujeto no ha salido de su particularidad, ya que considera a la acción vista desde su perspectiva particular, en la intención, busca, en cambio, como sujeto pensante, el aspecto universal que se manifiesta en la existencia exterior de la acción. Considera a la acción en todo su alcance. La universalidad de la acción se refiere, por una parte, a la acción misma, esto es, vista desde el contexto objetivo exterior de su repercusión: no meramente como un acto aislado; por otra, desde el

⁸⁸ *Ibid*, (§ 120. Agregado).

punto de vista del sujeto, que contiene la singularidad y el lado universal. Por lo tanto, la universalidad de la acción procede de la conexión múltiple en que se despliega la acción, de su modo de tener efecto, y del agente, que es un ser pensante. La intención, por ende, consiste en tomar este contenido universal de la acción. “El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado universal: la intención.”⁸⁹ En otras palabras, el propósito se atiene solamente a la existencia inmediata en la acción, mientras que la intención se refiere a lo sustancial y al fin de dicha existencia. Con la intención, al igual que con el propósito, Hegel pretende mostrar que los sujetos son los responsables de sus acciones. Y aunque, al actuar los sujetos se sujetan al azar y a la mala suerte, a la contingencia, siempre habrá un *querer* del sujeto en esa acción. A este hecho de que el sujeto tenga conocimiento de lo que quiere, a pesar de las circunstancias exteriores, Hegel lo denomina *derecho de la objetividad*. Con ello pretende mostrar que al sujeto se le debe considerar como responsable de sus acciones, teniendo conocimiento de ellas y que las haya querido también, pues, de otro modo, no se le puede considerar como un ser pensante, a más de que sea un niño, un idiota o un loco. A éstos se les puede acusar de irresponsables puesto que no son propiamente hablando dueños de sus juicios.

En este sentido, lo esencial de la intención es la forma abstracta de la universalidad, esto es, que dentro ella se puede poner bajo cualquier forma, “en la acción empíricamente concreta, este o aquel contenido particular y de ese modo, como esencial, hacerlo intención, como puede también limitar la intención y la verdadera esencialidad de la acción puede oponerse en la mayor de las contradicciones.”⁹⁰ Este carácter universal de la acción significa que puedo hacer pasar bajo cualquier contenido mi intención, como por ejemplo, en la buena intención de un crimen. La cualidad universal de la acción representa al contenido múltiple de la acción retrotraído a la forma simple de la universalidad. Esto quiere decir que el sujeto, en tanto particular que se enfrenta a una particularidad

⁸⁹ *Ibid*, (§ 119).

⁹⁰ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 506).

objetiva, tiene en su fin su propio contenido particular, que es el alma de su acción. “El hecho de que en la acción esté contenido y realizado ese momento de la particularidad del agente constituye la libertad subjetiva en su determinación más concreta, el derecho del sujeto de encontrar su satisfacción en la acción.”⁹¹

Hegel insiste, gracias a la categoría de acción, acerca de este aspecto universal de la acción, claro está, sin dejar de considerar la apariencia particular de un sujeto que busca ante todo su propia satisfacción. Es un derecho del sujeto que los fines particulares sean el alma de la acción. Toda acción es, en efecto, una acción interesada; el querer va siempre en toda acción. Lo universal no se presenta separado de lo particular. Con ello pretende mostrar que lo universal se genera con el despliegue mismo de la particularidad, pues su objetivo es, precisamente, que ahí radica el germen de una vida verdaderamente libre. Por tanto, el sujeto tiene derecho a hallar satisfacción en su propia acción. Responder positivamente a los intereses de la voluntad particular, es un deber de toda sociedad. “El *derecho de la particularidad del sujeto* a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna.”⁹²

Este derecho de la particularidad es determinante en la consideración de Hegel respecto de las acciones. Este lugar que le concede a la satisfacción de la particularidad contrasta con las teorías que juzgan posible una acción completamente desinteresada. Por la consideración de esta particularidad la acción tiene un *valor subjetivo*, un interés para el sujeto. Ante este fin, que según su contenido es la intención, lo inmediato de la acción en sus demás contenidos se rebaja a la categoría de medio. En la medida en que dicho fin es infinito, puede ser a su vez rebajado a medio para otra intención, y así sucesivamente hasta el infinito. De acuerdo con ello, para el contenido de la intención se dispone de, primero, la *actividad formal* misma y, segundo, a la *actividad material*. En la primera, la misma libertad subjetiva –consistente en encontrar satisfacción en la acción, constituye el contenido formal del fin particular: “que el sujeto esté

⁹¹ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 121).

⁹² *Ibid.*, (§ 124. Obs).

presente con su actividad en todo lo que considera como un fin o quiere promover como tal [...].”⁹³ Este carácter formal radica en que esta libertad hace referencia sólo a la actividad, no a aquello que se hace. El derecho –en el sentido de existencia de la libertad, por ejemplo, al respecto, consiste en que el sujeto ha de obrar aquello por lo que se interesa; el sujeto debe poder integrarse en su actividad, ser él mismo y realizarse, actuar en aquello que le interesa. Esta integración o presencia del sujeto con sus intereses en la acción del fin es esencial tratándose de la acción moral. Respecto a la actividad material, Hegel señala que la libertad de la subjetividad aún abstracta sólo tiene un contenido más determinado “en su existencia subjetiva natural, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, etc., La satisfacción de este contenido es el *bienestar o la felicidad*.”⁹⁴

Primeramente, el sujeto, en tanto ser finito, natural, debe partir en su actividad de la consideración de su particularidad. Los móviles inmediatos de la acción, lo que impulsa a salir a los sujetos, son siempre particulares. Y, entre esos móviles, los más inmediatos son propios de la voluntad natural. La voluntad natural satisface sus necesidades, sus pasiones, pero, a pesar de ello, tiende a actualizarse en voluntad moral, ya que ésta da aquélla un espacio adecuado para percatarse de sus necesidades y deseos, y así entrega sus contenidos naturales al campo del conocer. Se introduce el *bienestar* que es expresión de ello. Cabe advertir que cuando la libertad de la subjetividad ya no sea abstracta y formal, la voluntad encontrará este contenido en forma derechos y deberes, instituciones, etc. El bienestar, para Hegel, representa la satisfacción de dicho contenido de la voluntad natural, siendo equiparada con la felicidad. Aquí, la voluntad natural es sentimiento práctico (conformidad con la necesidad), la cual designa en la moralidad no el desarrollo de la misma, sino un contenido, particular, inmanente en la voluntad misma. La voluntad natural es voluntad en la medida en que su contenido es puesto por la voluntad (el contenido pertenece a la voluntad libre). La transformación de la voluntad natural en derechos y deberes e instituciones se

⁹³ *Ibid.*, (§ 123).

⁹⁴ *Ibid.*, (§ 123).

expone en la eticidad. En la eticidad se da, efectivamente, cumplimiento de la purificación de los instintos.

Ahora bien, con la categoría del bienestar (*Wohl*), Hegel pretende actualizar a la voluntad natural en una voluntad propia del entendimiento que afirma el derecho de cada individuo para conceder satisfacción a su particularidad misma. La libertad no puede ser así más que la tarea de pensar en esta causalidad natural, de mediarla a través de las determinaciones de una vida ética que concluye su movimiento de objetivación gracias a la realización de una particularidad que se abre en la génesis de lo universal.

La relación entre la intención y el bienestar tiene el significado de garantizar la relación entre la interioridad universal de la voluntad a su determinación particular y objetiva. Cuando esto sucede, lo otro de la voluntad no se convierte en un simple medio de su satisfacción, sino que se le considera como un sujeto activo de una misma relación moral universal; relación que depende de la comprobación de cada uno. Mi relación subjetiva con otro se vuelve una relación positiva, ya que el derecho moral de un sujeto es el derecho de todos.

Lo subjetivo, al mismo tiempo que tiene el contenido *particular del bienestar*, está, en cuanto reflejado sobre sí. Este momento, puesto en un principio con la misma particularidad, es el *bienestar también de los otros*, y, en una determinación más completa pero totalmente vacía, el bienestar de todos. El bienestar de muchos otros particulares es, por lo tanto, también un fin esencial y un derecho de la subjetividad.⁹⁵

El bienestar de otro es particular; consiste en satisfacer sus instintos, inclinaciones y necesidades. No ve si no por él. No obstante, su derecho al bienestar se vuelve universal. El sujeto se reconoce igual a otro. El derecho de la subjetividad, de la particularidad, no se confunde en forma alguna con la satisfacción particular de una voluntad cualquiera. El derecho de la particularidad se universaliza así dentro de una voluntad moral que busca una universalidad que pueda sostener firmemente la realización de la particularidad, de acuerdo con un orden de verdad, esto es, de libertad.

⁹⁵ *Ibid*, (§ 125).

3. El bien

Sabido es que la esfera de la moralidad lo constituyen las obligaciones generales que tienen los sujetos en virtud de su compromiso global con la libertad. Tales obligaciones se refieren a la fórmula de Kant: que todo sujeto está obligado a hacer lo que es justo o conforme a derecho, y al hacerlo, hacerlo por los motivos justos. Sin embargo, este planteamiento deja a oscuras al momento de plantearse qué es exactamente lo requerido por las razones que pudieran ser compartidos por todos. Lo que realmente cuenta como una *obligación moral*, entonces, conlleva un ámbito de fragilidad y de contingencia que se pone en entredicho en los casos particulares, por ejemplo, en un caso de necesidad. Como cuando un individuo acusado por el hambre se ve tentado a robar un pedazo de pan para sobrevivir o alimentar a su familia. Cuando un individuo se encuentra en esta situación de peligro para su vida, tiene el derecho de realizar una acción que atenta contra el derecho de propiedad, puesto que entre una cosa y la vida no hay elección: se trata de conservar la vida. Hegel llama a esto derecho de *necesidad*. Este derecho descubre así la finitud y la contingencia del derecho privado y del bienestar.

La noción de *bien* resuelve la contradicción existente entre el bienestar y el derecho de la persona, convirtiéndose así en el comienzo universal de un proceso verdadero que produce para llegar a eticidad. Es menester aclarar que Hegel busca superar la oposición existente entre la moralidad y el derecho. Para él la moralidad no es posible sin derecho y el derecho no es posible sin la moralidad. Así, el bienestar no es posible sin derecho. Lo que viene a revelar el bien es que no se puede articular con la mera moralidad. Al asumir el compromiso de aceptar una concepción del bien como la unidad de lo universal –virtud- y satisfacción personal –felicidad-, el sujeto se encuentra con el problema de si esa concepción del bien no le aporta ninguna regla para la acción concreta. Las reglas generales son adecuadas para lo universal pero no así para lo particular.

Retomando la idea aristotélica de que la sabiduría práctica no se ocupa sólo de universales, sino también de particulares, con los que nos familiarizamos mediante la experiencia, Hegel argumenta que un sujeto que actúa sobre la base del bien y por causa del deber, está comprometido con una concepción del juicio moral que pone en relación un principio “universal” con un caso “particular”, sin que haya regla alguna que indique cómo hayan de entrar tales juicios en relación. Hegel busca una idea del bien que no tiene su fundamento en ella misma y por sí misma, sino que se realiza en y por medio de las voluntades particulares.

Hegel se refiere al bien como “la *Idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*.”⁹⁶ En cuanto *Idea* indica la unidad del todo, del concepto de la voluntad y de la voluntad particular, de objetividad y de subjetividad, de lo verdadero y de lo bueno, de concepto y realización. El bien lleva en sí entonces a su cumplimiento a las determinaciones del “derecho abstracto”, del bienestar, etc., por lo que se vuelve esencialmente práctico en el seno de una objetividad que se actualiza, en su propia particularidad, el movimiento de universalización de la idea moral. Así, el bien es una cumbre, la más alta cumbre: el elemento mediador de las figuras pasadas que estarán incluidas en él. La *Idea* del bien no es una forma sin contenido, sino su contenido se actualiza gracias a movimiento de la figura anterior. El bien se convierte en resultado del movimiento que consiste en hacer universal la particularidad. “Es la *libertad realizada*, el *absoluto fin del mundo*.”⁹⁷

La idea del bien es el fundamento de la eticidad, el cual se expresa ahí como *bien viviente*, el cual es un principio organizativo de una comunidad real de los hombres. El bien representa exigencias a la subjetividad particular, esto es, deberes. Que son básicamente una relación esencial de la voluntad subjetiva con el bien. O más precisamente, el deber es actuar conforme al derecho y preocuparse por el bienestar, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás.⁹⁸ Los sujetos, con el cumplimiento de sus deberes se liberan, por un lado, de su dependencia natural, por otro, de la

⁹⁶ *Ibid*, (§ 129).

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid*, (§134).

opresión. Los sujetos se dan los medios subjetivos para actuar conforme a lo que es universal. En una objetividad que se pone como libertad realizada, los sujetos se elevan moralmente hasta un pensamiento que pretende lograr que el mundo, después de cumplir en él su propia finalidad, pueda estar regido por una finalidad libremente puesta. En efecto, la voluntad moral sabe ahora, mediante el bien, hacia donde tiende, porque es éste saber el que orienta desde ahora la acción de una particularidad que quiere lo universal.

La universalidad moral y el movimiento de la particularidad se despliegan simultáneamente. El bien deberá hacerse valer ante la voluntad particular lo que ha generado. La idea del bien se convierte en la Idea del mundo, lo que implica que medie la actividad solamente interesada del sujeto, con el fin de que el bienestar de cada uno se convierta en un derecho propio de todos. El bien se pone como sustancia misma del sujeto, con lo que anuncia una verdadera necesidad: la realización de una sustancia ética que se convertirá en la guía de toda acción individual. De este modo, el bien une la oposición entre el derecho privado y el bienestar de la voluntad, situándose como sustancia de éste. “El bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, pues ésta sólo puede recibirla por medio de aquélla”.⁹⁹

El bien, que continua siendo interior al campo subjetivo del sujeto, conserva una relación de exterioridad con los actos particulares, de los que quiere ser finalidad universal. El bien debe particularizarse, en tanto que la voluntad moral debe actuar conforme a lo que es sustancial. Mejor aún: la sustancialidad del bien tiene la ambición de transformar lo real: el bien no trata de permanecer cerca de la inmediatez del ser. Por el contrario, su tarea, consiste, en engendrar lo real a fin de ponerse como idéntico a la efectividad. Ahí radica su fuerza, esto es, mediándose en la subjetividad de la voluntad bajo la forma de un deber ser moral, creando así una nueva subjetividad que produce determinaciones que posibilitan una nueva objetividad. Sosteniéndose en la unión entre voluntad particular y concepto de voluntad, el bien aspira a construir un mundo mejor sólo conforme a

⁹⁹ *Ibid*, (§ 131. Agregado).

los elementos de la subjetividad moral que de ningún modo se confunde con lo arbitrario de una subjetividad vacía.

Ahora bien, la cuestión aquí para Hegel es organizar las relaciones entre la finalidad interior o moral y la finalidad exterior o ética. Si la voluntad debe reconocer, en la objetividad, lo que así se determina como bueno, debe reconocer a la vez los derechos de la objetividad. La voluntad subjetiva se encuentra en una relación objetiva con la Idea del bien, idea que efectivamente se hace idea del mundo. La relación esencial del sujeto consigo mismo se constituye mediante la efectividad de las cosas. La conformidad interior con el bien debe coincidir con la conformidad exterior con las leyes.

En este terreno objetivo el derecho de apreciación tiene validez como apreciación de lo legal o ilegal, del derecho vigente, y se limita a su significado más próximo, el de conocer, en el sentido de estar enterado, lo que es legal y obligatorio.¹⁰⁰

Hegel trata de volver a la distinción kantiana de moralidad, o conformidad interior con los fines de la acción y, legalidad, o conformidad exterior con las leyes sin su aspecto subjetivo, con el propósito de procurar que cada una de estas determinaciones este mediada por la otra, dentro de una misma relación de efectividad que se pone de ese modo como libre. Hegel pretende hacer hincapié en la importancia de la aprobación subjetiva de las leyes, su conformidad interior, ya que trata de fundamentar universalmente, moralmente, la dimensión subjetiva del concepto de reconocimiento, sin lo que los individuos podrían convertirse en objeto de un poder tiránico de cualquier clase que fuera. La conformidad exterior con las leyes, que no se vive interiormente, se convierte por ello, se convierte en una coacción exterior y, a la inversa, la conformidad interior con lo que considera la conciencia como bien, separada de la objetividad del mundo, se transforma en formalismo propio de una voluntad, cuyo resultado es la contingencia que, en cuanto al sujeto, consiste en estar, como libre albedrío de la voluntad individual, conforme o no con las leyes. “El bien en y para sí, que es por consiguiente el fin

¹⁰⁰ *Ibid.*, (§132. Obs).

absolutamente último del mundo y la obligación del sujeto el cual debe tener la mirada en el bien, hacerlo su intención y producirlo mediante la actividad.”¹⁰¹

El nexo entre bien y la acción hace surgir precisamente este reconocimiento de los derechos de la objetividad, este reconocimiento de los derechos de la objetividad, evitando caer en la trampa que para la voluntad consiste en caer en una especie de sustitución de la vida ética con la subjetividad moral. La preocupación de Hegel consiste en generar el bien mediante los resultados que alcanza la acción moral en el nivel de la objetividad los resultados que alcanza la acción moral en el nivel de la objetividad. Y conocer la objetividad es reconocerla subjetivamente y situarla verdaderamente, por tanto, como objetividad. Conocer lo que es la objetividad es, por tanto, reconocerla subjetivamente y situarla verdaderamente, como objetividad.

A pesar de ello, la voluntad moral que actúa de acuerdo a la universalidad del bien encuentra que el fundamento de su acción aún algo precario. Al menor deslizamiento, ante la simple aparición de un elemento con el que no contaba, algo no previsible, el sujeto se aleja de lo que creía que era una *buena acción*. La razón de tal imprevisión proviene de la misma noción de bien. La voluntad moral descubre, al volverse hacia su propia universalidad, que el bien sigue siendo una esencialidad universal abstracta y, por ello, pone la diferencia entre la particularidad de su lado subjetivo y la universalidad de la obligación moral. Hegel afirma entonces que la determinación de la obligación moral radica en su falta de determinación. Al volver a la noción kantiana del deber moral en su carácter de causalidad libre, Hegel llega a poner de relieve su propio concepto de autodeterminación de la voluntad y, a la vez, critica a Kant el carácter todavía abstracto de su concepto de moral. La voluntad sabe que debe actuar según un deber moral, pero lo que no sabe es lo que es el deber. Lo que es más universal se vuelve entonces lo más abstracto. La acción es, en efecto, la exigencia de un contenido particular, la realización de un fin determinado, lo que es incapaz de proveer la abstracción del deber, pues permanece, cuanto más, en la indeterminación subjetiva propia de una máxima por el estilo de actuar conforme a

¹⁰¹ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 507).

derecho y preocuparse por el bienestar, de su propio bienestar y del bienestar en su determinación universal, que es el bienestar de todos.

El mérito de Kant, de acuerdo, con Hegel, consiste en haber realizado del deber un deber esencialmente racional, libre de los instintos, inclinaciones y tendencias. Kant estableció así la más alta cumbre de la razón consciente de sí misma, a la absoluta *autonomía* de su proceso de autodeterminación. El deber por el deber, este fin de la razón práctica, se convierte de esa manera en un ideal de la acción humana; ideal que funciona como imperativo moral, al que debe dirigirse toda acción humana, sabiendo por anticipado que el ideal seguirá siendo siempre un ideal. “Pero, en la medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de eticidad, convierte aquél en un vacío formalismo y la ciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo. Desde este punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber.”¹⁰² El pensamiento, en Kant, llega entonces a aprehenderse como su propio objeto; se ha elevado a la potencia del pensar lo incondicionado, puede dudar de todo, pero sigue siendo abstracta la universalidad que así se desprende. De acuerdo con Hegel, el formalismo kantiano se basa en la separación de la forma de moral máxima y el contenido de la acción. Así, para Hegel, se trata de hacer que este más allá tenga su realización en el actuar de los hombres, que exigen ponerse como universalidad ética en el punto culminante de su subjetividad. La moral kantiana se convierta así, para Hegel, en el punto de inflexión mediante el cual la suprema identidad abstracta de la razón consigo misma, su carencia de contradicción, es esencialmente una oposición radical en el momento de darse un contenido: el dualismo entre la subjetividad y la objetividad, la interioridad y la exterioridad. El deber ser en tanto está incondicionado, se revela finito y particular en las condiciones efectivas de la acción moral, en el momento de entrar en la realidad del mundo. El bien, en la ingermación de la subjetividad moral, se convirtió desde entonces, en una certidumbre inmediata de lo que es bueno: la certidumbre moral deviene en la certidumbre del sujeto.

¹⁰² *Ibid.*, (§ 135. Obs).

CAPÍTULO 4

ETICIDAD Y EFECTUACIÓN DE LA LIBERTAD

Una de las aportaciones hegelianas más importantes al debate de la filosofía política es el concepto de *eticidad*. Importante no sólo porque es el promotor y la culminación del espíritu objetivo sino porque engloba una serie de aspectos novedosos para la temática del Estado y del derecho. El análisis que desarrolla Hegel respecto a tres esferas importantes dentro de las sociedades modernas – familia, sociedad civil, Estado, es ilustrativo, puesto que deja entrever que son esferas pilares para el desarrollo y el buen funcionamiento de las sociedades modernas. A pesar de sus carencias y debilidades, dichas esferas juegan un papel importante para la efectuación de la libertad. Por ello es que la realización de la libertad no podría entenderse si no se establece un marco objetivo en la que pueda recaer.

Si bien la moralidad trata del comportamiento humano desde el punto de vista de la subjetividad del agente individual, desde sus móviles y convicciones, la eticidad, por el contrario, lo mira desde el punto de vista objetivo, es decir, comunitario, esto es, desde los marcos institucionales en donde el individuo desarrolla su vida cotidiana; “desde la cultura en que vive, desde el marco social y político en que se encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, etc.”¹⁰³ La noción de eticidad no se opone, de ninguna manera, a la moralidad. Es evidente que con el concepto de eticidad se busca superar a la moralidad, pero no la suprime, la presupone y la integra. Esta integración es imprescindible, de lo contrario se confundiría a la eticidad con la legalidad (costumbre), entendiéndola a ésta en el sentido kantiano como el ámbito propio de lo objetivo, institucional, universal, contrapuesto a la moralidad, cuando precisamente esta separación es la que pretende reestablecer el concepto

¹⁰³ Amengual Coll, Gabriel, *op.cit*, p. 378.

hegeliano de eticidad. “La eticidad es, por definición, la síntesis de particularidad y universalidad, de subjetividad y objetividad, de moralidad y legalidad.”¹⁰⁴ De manera que se puede afirmar que la capacidad moral de los individuos se concretiza, se presenta, como eticidad. Este término hace referencia a la moralidad realizada en el seno de la realidad mundana, de la sociedad, lo que exige objetivación, concretización, en la forma de instituciones vivificadoras de la verdadera libertad.

De acuerdo con la figura de la moralidad, un sujeto puede apelar con éxito a la conciencia, tiene que aprender a orientarse por sí mismo a la luz de una cierta comunidad idealizada de agentes que estén dotados, de mente o espíritu, y los cuales deben compartir la idealización de los criterios de juicio. Pero esto quiere decir que la apelación a la conciencia es, por un lado, necesaria desde este punto de vista de la moralidad, pero, por otro, implica, aunque parezca paradójico, una apelación a algo que no está de suyo contenido dentro de este mismo punto de vista de la moralidad. Los juicios prácticos requeridos por la conciencia no pueden consistir en ninguna aplicación directa de los principios generales a casos particulares; no puede haber ninguna regla superior que regule la aplicación de una regla universal a casos particulares. Semejantes juicios prácticos que pueden servir de guía y de orientación de la conciencia requieren, por el contrario, que los individuos hayan sido orientados en prácticas que estén sostenidas o legitimadas por las instituciones públicas, de manera que vayan adquiriendo un cierto tipo de habilidad, una *virtud*, un modo de orientarse por sí mismos en un espacio social, un tipo de “saber-cómo” ético y orientado a la práctica que desemboca en una especie de virtuosidad ética.

Si un hombre realiza una acción ética, no simplemente por ello es virtuoso, sino sólo si ese modo de comportarse constituye un elemento permanente de su carácter. La virtud se refiere más bien al virtuosismo ético, y la causa de que actualmente no se hable tanto de virtud radica en que la eticidad no adopta ya en tal medida la forma de un individuo particular.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 150. Agregado).

Esta esfera de prácticas y de instituciones en cuyo seno los individuos aprenden a orientarse personalmente y en la que adquieren esa “virtuosidad ética” es el espacio de la eticidad, la cual funge como la categoría básica del pensamiento ético y político maduro de Hegel. Esta esfera en la cual se orientan los individuos, tiene que poder garantizarles que van a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, y de la crítica, se preguntan por su racionalidad, lo cual quiere decir, que tiene que ser entendida como la realización de la libertad. Para ejercer sus “derechos abstractos”, los individuos requieren ser previamente ubicados en esos géneros de prácticas sociales, que incorporan determinadas concepciones de lo que es en última instancia lo mejor en lo que concierne al modo en que los individuos ejercen sus derechos, cumplen con sus obligaciones sociales y se identifican con ese mundo social en el que han adquirido su virtuosidad ética.

La eticidad, de acuerdo con Hegel, es el espacio donde los individuos se ven determinados no por la contingencia de lo particular sino por la razón, por el derecho, por la libertad, en el sentido de la idea del espíritu. No intenta enfrentarse al mundo de la subjetividad motivado por fines antimodernos. Es decir, pese a todo, afirma el principio de la subjetividad y de la individualidad, intentando mostrar las consecuencias negativas de los desmanes que resultan de una comprensión estrecha de este principio. De esta manera, la libertad es tomada como una suerte de autodeterminación que incluye autoformación no sólo moral sino también ética, que de lugar a una substancia social, a una estructura institucional objetiva. Así, la libertad negativa se transforma en libertad positiva. De modo que cuando los individuos consideren la realidad desde el ángulo de su adecuación al concepto, podrán descubrir que el presente no se corresponde con las ideas que se supone lo animan. Entonces se distanciarán de ese presente, pero lo harán éticamente, es decir, de manera distinta a como lo hacía la conciencia satisfecha de su propia moralidad. Esto quiere decir, que no se situarán exclusivamente en el deber ser; su reflexión, al incluir al concepto, propondrá la realización de éste, lo que implica distancia para la transformación, una distancia que, de ese modo, puede ser entendida como proximidad a la cosa misma. La pretensión de Hegel, no es pues,

establecer un sometimiento a la realidad fáctica: la distancia subjetiva es necesaria, pero no debe ser unilateral ni mucho menos absolutizarse.

La eticidad es el concepto de libertad que ha devenido mundo existente. Esto se debe a que, por un lado, la libertad se ha realizado constituyendo un mundo, objetivándose en instituciones, estructuras morales, familiares, sociales, laborales, políticas, etc.; es el sistema de derecho que es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como segunda naturaleza. Pero por otro lado, la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido naturaleza de la autoconciencia. Por la eticidad la libertad se convierte en objeto y naturaleza de la conciencia, es decir, ésta deviene conciencia de la libertad. Para que haya libertad es necesario que haya consciencia de ella, saberse libre, pero, a su vez, es condición que haya consciencia de la libertad, y que la libertad se haya objetivado, a fin de ser objeto para la consciencia y que ésta se constituya como conciencia de la libertad. El saberse libre necesita un mundo libre, y el mundo, para ser libre, necesita de consciencias que se saben libres.

Desde el punto de vista del sistema, la eticidad constituye la realización del espíritu. Más aún, es el núcleo propicio para la realización de la libertad verdadera. La eticidad representaba en la antigua Grecia –modélica para toda su generación– la expresión de la unidad espiritual y objetiva propia de la vida de la *polis*. Y ésta se había convertido en la esencia y en el verdadero significado de la vida humana, de tal modo que los hombres habían encontrado su gloria en esa vida y sus recompensas en el poder y la reputación dentro de ella. La eticidad, por tanto, designa, la virtud, la fuerza vivificante, que es el fundamento del entramado político-social en que habitan los individuos. En su interior, la libertad se desarrolla completamente en el sentido verdadero de autodeterminación; y no sólo como algo sabido, como autoconciencia, también en la forma de su realización práctica.¹⁰⁶

Pero aunque Hegel mantuvo siempre como ideal político esta forma armónica de la ciudad griega, tan lejana de la sociedad moderna caracterizada por la

¹⁰⁶ Para una mayor comprensión sobre la transformación griega del concepto de eticidad dentro del pensamiento hegeliano, véase nuestro apéndice.

fragmentación y la individualidad, la eticidad a la que aspiraba no imponía la vuelta al pasado, por el contrario, tenía que realizarse bajo las condiciones de la modernidad. Una de esas condiciones, si no la fundamental, es que el peso del edificio social repose sobre la idea de individuo. La individualidad era precisamente lo que aún no estaba muy desarrollado en la Grecia antigua y lo que, al ir empujando por establecer derechos, terminó por romper el equilibrio de la polis.

La eticidad, aunque representa la última esfera de la *Filosofía del derecho* –la que despliega el desarrollo *en y para sí-* del proceso mediante el cual la voluntad libre *deviene hacia sí*, no deja de ser, desde un punto de vista más general, la última esfera del segundo de los momentos del espíritu, esto es, del espíritu objetivo. Es importante tomar en cuenta esta cuestión, por una parte, porque el cumplimiento de dicha esfera, el Estado, va a aparecer precisamente como la idea *–en y para sí-* de la libertad y, por otro, porque pese a esa aparición aún queda una esfera, la del espíritu absoluto, en la que el Estado debe ser superado.

Hegel destaca, siguiendo la clasificación aristotélica de familia-aldea-polis, aunque ahora con las esferas propias de la modernidad, que en las sociedades hay tres esferas de la eticidad, cada una de las cuales sirve para dar a los individuos una especificación concreta y una realización más específica en la cual ellos puedan basar racionalmente sus deliberaciones. Recordemos que para Aristóteles la polis es la esfera por excelencia de las relaciones humanas. Ello se debe a que esta esfera ha logrado tener cierta autonomía (autotarquía) que le permite su superioridad respecto de la familia y de las aldeas. Hegel asumirá como propio este planteamiento aristotélico, con la diferencia que para este filósofo la sociedad ocupará el lugar de las aldeas, pues es evidente que la sociedad civil es un espacio humano que ha logrado importancia hasta las sociedades modernas. De modo que para Hegel las esferas de la eticidad son la familia, la sociedad civil y el Estado. Estas esferas constituyen una totalidad social como un espacio en donde se orientan los individuos, que los reconcilia con la moderna vida social y les proporciona buenas razones para creer que esta vida moderna, por imperfecta que sea, es la mejor.

Por consiguiente, el ámbito de la eticidad es el espacio de la realización de la libertad, de la libertad concreta, efectiva. Esta es la unidad tanto de la libertad objetiva (derecho abstracto) como de la libertad subjetiva (moralidad). En este espacio la persona y el sujeto se resuelven en la figura del ciudadano. Ya que la libertad concreta introduce, junto con la autonomía de la conciencia, un espacio objetivo de instituciones y prácticas sociales, que implican mi relación con otras conciencias. Es el plano del reconocimiento objetivo entre los individuos. Reconocimiento que se encuentra respaldado por los lazos éticos de las instituciones y costumbres del mundo ético. “Esta esfera superior es la del derecho entendido en su sentido amplio, que abarca toda la realización de la libertad, toda existencia de la misma, pero también y concretamente las estructuras jurídicas que configuran los ámbitos sociales de vida del individuo.”¹⁰⁷

1. La primera esfera de la eticidad: la familia

La primera esfera de la realización de la libertad, para Hegel, es el ámbito de la *familia*. Recordemos que para Aristóteles la familia es una asociación en la cual los individuos están integrados de forma natural. Sin embargo, para el estagirita, a diferencia de Hegel, la familia tiene como bases la relación de superioridad del amo sobre el esclavo y del esposo sobre la mujer. Para Hegel, en cambio, en las sociedades modernas, no se puede partir de este principio de superioridad natural para sustentar el núcleo familiar. La familia para él constituye el espacio ético basado en lazos sentimentales, inmediatos, no reflexivos, en el cual los individuos tienen conciencia de su unidad con su otro, de manera que no son individuos aislados, sino que forman una unidad con otro, y a pesar de ello, están consigo mismo. La familia está fundada en la mutua y libre elección del marido y de la mujer, en la que los individuos descubren un doble bien: el *amor* y el ideal de la vida familiar, como refugio frente a la sociedad civil. “El amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que

¹⁰⁷ Amengual Coll, Gabriel, *op.cit*, p. 371.

consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y de unidad del otro conmigo.”¹⁰⁸

Desde sus *escritos de Juventud*, Hegel acude al concepto de amor para explicar el reconocimiento recíproco de los individuos en tanto particulares a través de este medio universal. En el amor el individuo no sólo se ve impulsado hacia un objeto que satisface sus necesidades, si no que al ser el fin del deseo, se abre la posibilidad de un reconocimiento recíproco, que eleva la particularidad de ambos a la universalidad. En este sentido, el amor es más que una simple identificación afectiva; en él cada uno ve en el otro no sólo un individuo con necesidades semejantes o complementarias, también encuentra en el amado una semejanza en la forma de satisfacerlas. Esta coincidencia demuestra a los individuos que no sólo responden pasivamente a sus deseos, sino también que son capaces de imponerles una forma, ya sea cultural, social, susceptible de adquirir universalidad.

La familia le impone a los individuos ciertas obligaciones, entre ellas las de educar a los hijos para que sean individuos libres e independientes y el mutuo respeto en el matrimonio. En la familia los individuos pueden vivir la experiencia de tales obligaciones no como algo que les viene impuesto desde fuera, si no como normas encarnadas en el reconocimiento mutuo y pleno sin el cual no sería posible la libertad. Las familias les brindan a los individuos un proyecto común, una cierta manera de compartir el mundo. No es, por tanto, una unidad contractual de voluntades privadas, es una unidad por sí misma, que posee un propósito común. En el amor los individuos se identifican porque comparten una cierta concepción del mundo, y con ella, formas semejantes de actuar. En el vínculo amoroso las diferencias entre las identidades particulares son complementarias, en las relaciones contractuales las diferencias se mantienen como tales. Por ejemplo, el comprador y el vendedor no tienen que compartir necesariamente una cierta concepción del mundo; entre ellos puede existir una enorme divergencia respecto a los valores que configuran el sentido de sus acciones. Lo importante es

¹⁰⁸ *Ibid.*, (§ 158. Agregado).

el reconocimiento en tanto *personas*, esto es, la igualdad de derechos y deberes a pesar de las posibles discrepancias que existen entre ellos.

La concepción hegeliana del amor no es compatible con una relación jerárquica; por ejemplo, en una familia patriarcal el marido puede amar a su esposa y, al mismo tiempo, negarle los mismos derechos subjetivos que él se atribuye a sí mismo. El reconocimiento de la relación amorosa está ligado a la sociabilidad espontánea de los individuos; al hecho de que estos son animales gregarios, que necesitan de los otros para sobrevivir. El amor, en sus más diversas manifestaciones, puede ser considerado el cemento de los pequeños grupos y comunidades tradicionales, empezando por la familia. Pero no puede pensarse como el fundamento de órdenes más complejos, como la sociedad civil.¹⁰⁹

El *matrimonio* representa no sólo la base para la construcción de la familia, sino que expresa el reconocimiento inmediato sin el cual no es posible la libertad. Es la institución ética que realiza paradigmáticamente la eticidad inmediata, pero como inmediata, no por ello no es ética, por lo que a pesar de esta inmediatez, no hay que olvidar su significación ética. Hegel busca con la familia y, en especial con el matrimonio, la unión del aspecto natural y ético llevando a cabo la asunción personal del primero y su subsiguiente transformación en espiritual, en ética. La unidad natural se realiza convirtiéndose en unidad querida y consciente. En este sentido deja de ser un fenómeno puramente natural y pasa a ser humano y ético.

Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esa unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual. En esta disposición interior y en esta realidad, el instinto natural es rebajado a la modalidad de un momento natural y está destinado a extinguirse precisamente en su satisfacción, mientras que el lazo espiritual es elevado a su derecho, a lo sustancial que se mantiene por encima de las pasiones y del gusto particular pasajero y es en sí indisoluble.¹¹⁰

¹⁰⁹ No obstante, si bien es verdad que la concepción de Hegel de la familia no sólo no era patriarcal, sino hasta de alguna manera igualitaria en su dinámica, él abrigaba la firme creencia de que las diferencias biológicas entre los sexos arrastraba consigo diferencias psicológicas que determinaban de una manera crucial el diferente modo de participar en la familia.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 281. (§ 163).

Aunado al lazo romántico del amor, Hegel considera que si bien el matrimonio se funda en dicho lazo, se necesitan lazos más sólidos, objetivamente hablando, como los jurídicos y éticos que puedan sustentar tal relación. Así, el matrimonio se sustenta en deberes y no en derechos, pues es verdad que quien reclame derechos ante los tribunales es un matrimonio perenne; está concibiendo al matrimonio como un concepto y no como una institución objetiva.

El matrimonio es una institución objetiva, ética. Por ello, por ser institución ética requiere de formalidades y en ella los individuos tienen sus derechos y se deben a la institución a la que se encuentran ligados, pero en sí misma es una institución en la que el derecho, sólo aparece cuando trata de su disolución, sea por separación, sea por muerte. Y ella misma es una institución destinada a su desaparición por el cumplimiento mismo de su finalidad: la educación de los hijos como personas libres. Al tener hijos hay que educarlos para la libertad y para la independencia. La familia es el lugar de formación de la individualidad ética, que después se desarrolla en la sociedad civil y en el Estado, tanto en su sentido de persona independiente como el de persona ética; y la familia educa para la eticidad, siendo ella el lugar donde se vive la eticidad como sentimiento, como forma de vida inmediata y sin imposición.

Pero es un hecho que las familias llegan a disolverse, ya sea con la muerte de uno de sus progenitores o de ambos, o cuando los hijos se hacen adultos y abandonan el hogar para formar una nueva familia. “La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su *mayoría de edad como personas jurídicas* [...]”¹¹¹ La familia como un núcleo de formación de los individuos llega a su culminación, ya que si bien es capaz de respaldar una serie de relaciones, sustentadas en el amor y la confianza, no tiene la capacidad de respaldar otras relaciones, más complejas, que la sociedad demanda y que no se sustentan ya en lazos afectivos.

Así, pues, la familia representa la eticidad inmediata, que parte de una base natural que es asumida y realizada espiritualmente. Su actitud ética propia es el sentimiento del amor y el de la confianza. En este sentido es anterior, no sólo al

¹¹¹ *Ibid.*, (§ 177).

derecho, sino también a la moralidad, ya que ésta requiere la ruptura de la inmediatez y la entrada de la reflexión. Pero para ello habrá que afirmar que es una institución basada y regulada por las relaciones morales, en el sentido de que son relaciones instituidas y mantenidas en el ánimo por los individuos, como consecuencia de su libre asunción del papel que le viene dado por su disposición natural.

2. La segunda esfera de la eticidad: la sociedad civil

La segunda gran esfera de realización de la libertad es la *sociedad civil*. Éste es otro de los conceptos de la política hegeliana que mayor debate han generado en el pensamiento político moderno. El advenimiento de nuevos hechos históricos —el mercado, la industrialización, las revoluciones científicas, sociales y políticas, han generado unos mecanismos cada vez más complejos en las sociedades modernas. Los componentes de las sociedades no se limitan a una simple pasividad, establecen un dinamismo que va generando nuevas demandas. Por ello es que la libertad, para Hegel, además de los lazos sentimentales del núcleo familiar, se introduce en mundo de relaciones económicas, sociales y jurídicas, propias de la sociedad civil.

Con el concepto de sociedad civil hace frente a la “compleja red de relaciones e instituciones sociales, económicas y jurídicas de la sociedad capitalista industrial [...]”¹¹² Situación que ya habían enfrentado pensadores como Say, David Ricardo y el mismo Adam Smith, sólo que Hegel no pretende reducir la sociedad civil al terreno económico, sino que pretende darle una dimensión nueva, propia de la eticidad. Hegel sostiene que la sociedad civil tiene un mecanismo propio que causa conflictos dentro de la estructura institucional. Gracias a este mecanismo es que la sociedad civil se convierte en una esfera necesaria para el cumplimiento de la libertad y para el equilibrio de cualquier sociedad. Pues, ¿qué sociedad

¹¹² Mazora, Martín, *La Sociedad Civil en Hegel: Crítica y Reconstrucción Conceptual*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, Argentina, 2003, p. 23.

sobrevive si no se sostiene por su economía y por el esfuerzo y trabajo de las diversas actividades productivas?

La sociedad civil es una esfera social que se diferencia del Estado. Es una esfera que depende solamente de la afirmación del mundo moderno, que ha dado derecho ciudadano al desarrollo de todas las determinaciones de la Idea. En este sentido, la sociedad civil es posterior al Estado, debido a que, históricamente, en su proceso constituyente, como un sistema de necesidades, la sociedad civil y el Estado se engranan simultáneamente. En contraposición con el liberalismo individual, Hegel considera pertinente presuponer a la sociedad civil antes que al Estado y que, no obstante, aquella no puede considerarse como el fruto de los individuos aislados. La sociedad civil no es el resultado llevado a cabo por voluntades privadas. Por el contrario, Hegel considera que los mecanismos inherentes a la sociedad civil son los que provocan el individualismo.

La sociedad civil está constituida por las instituciones modernas como el mercado, la división del trabajo, y las corporaciones. En ellas los individuos encuentran un espacio social que les da libre margen para la prosecución de sus intereses privados. Cada uno es un fin para sí mismo, todos los demás no son sino medios para él. A pesar de ello, sin ese contacto con los demás no puede alcanzar la satisfacción de sus necesidades. En los otros individuos veo solamente medios para la obtención de mi fin particular. El motor, entonces, que está de fondo en las actividades de la sociedad civil es el “egoísmo”, puesto que los individuos buscan, en todo momento, su beneficio personal. La sociedad civil constituye una especie de atomismo social que se resuelve, sin embargo, en una dependencia recíproca a causa de la necesidad que todos tienen de sus semejantes, pero sin que se llegue a elaborar un sistema ético de relaciones interhumanas.

La concepción de la sociedad civil es producto de un pensamiento que se ha cuestionado por el sentido de una realidad nueva: las relaciones mercantiles. Hegel sostiene que dentro de la sociedad civil se desarrollan tres momentos: el sistema de necesidades, la administración de la justicia, la policía y la corporación. Cada uno de estos momentos juega un papel fundamental en la configuración de

la particularidad. Esta configuración parte de una identidad particular hasta llegar a un reconocimiento mutuo en el cual se comparten intereses comunes. El individualismo, en la sociedad civil, representa el momento de la escisión o diferencia, de la contraposición entre el individuo y la universalidad, instancia de alteridad interna que el Estado integrará a la propia legalidad racional.

Para Hegel, el sistema de necesidades representa el momento en donde la particularidad de los individuos se manifiesta abiertamente. El individuo es un particular para otros particulares. “En la sociedad civil cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular.”¹¹³ La descripción que Hegel realiza del individuo que participa en la sociedad civil, no es todavía la del ciudadano sino la del “burgués” que persigue la satisfacción de sus propios intereses plegando su voluntad a la voluntad de otros, ya que su satisfacción particular depende de los otros que encuentran en él lo mismo que él ve en ellos: un simple medio.

En efecto, los individuos ven en los otros un medio para la satisfacción de sus intereses egoístas. En este momento se da un vínculo basado en las relaciones económicas; relaciones de mercado. Este es el espacio de los intereses contrapuestos; el territorio de la confrontación entre particulares. Donde los individuos se relacionan por su capacidad jurídica y económica. La sociedad civil constituye, de este modo, el tejido de las relaciones económicas. En estas relaciones, los vínculos personales subyacentes en la esfera familiar, quedan desplazados por relaciones impersonales basadas en principios objetivos. A ello Hegel le denomina la “disolución de la eticidad”. “Lo ético está aquí perdido en sus extremos y la unidad inmediata de la familia se ha dispersado en una multiplicidad.”¹¹⁴

Con la ruptura de la esfera familiar se establece un sistema de competencia entre los individuos. El mercado exige que participen en su dinámica, plegando su voluntad a los requerimientos de los demás, y las leyes mercantiles producen una

¹¹³ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, (§ 182. Agregado).

¹¹⁴ *Ibid*, (§ 184).

armonía como resultado de una recíproca presión que cada uno ejerce sobre el otro. Esto ya lo había planteado, en cierta medida, Adam Smith, para quien el mercado, como una “mano invisible”, regula las diferentes actividades mercantiles, como la oferta y la demanda, así como la distribución de la riqueza. Smith sostiene que el mercado es una fuerza que permite ordenar las diferentes actividades económicas. Hegel comparte con Smith en que la dinámica de las relaciones económicas se logra mediante el egoísmo de los individuos, al buscar sus intereses particulares. De esta manera, la sociedad se convierte en un sistema de competencia en donde los individuos buscan la satisfacción de sus propios fines. La sociedad civil es, por consiguiente, un estado externo basado en la necesidad, ya que está organizado bajo principios mutuos de explotación y de utilidad.¹¹⁵ Así, pues, las relaciones de los individuos están basadas en los principios del interés propio, de, en fin, un *egoísmo universal*.

Cave advertir que Hegel no busca reducir la sociedad civil a la dinámica del mercado. Por el contrario, éste es sólo un momento para la sociedad, importante, pero un momento. Hegel comparte ciertas similitudes y diferencias con los expositores de la economía política clásica, en especial con David Ricardo, Say y Adam Smith. Coincide con éste último, como ya lo hemos mencionado arriba, que el mercado está impulsado por una fuerza impersonal que hace posible que los individuos promuevan el interés común. Sin embargo, Hegel no admite que la sociedad civil se reduzca a un sistema de necesidades, para él es solamente un paso necesario para la consolidación del Estado racional. Es así que la lógica del mercado, basada en el sistema de competencia, hace posible que los individuos adquieran una identidad propia al buscar sus intereses particulares. Este sistema de competencia se basa en vínculos objetivos: dinero, ganancia, derecho, y no ya en lazos afectivos como se daba en la familia.

Como una forma para contrarrestar las presiones del mercado sobre los individuos, Hegel considera la figura de los “estamentos” como un foro de reconocimiento legal, en donde si bien los individuos persiguen su utilidad, por otra parte, se les exige que se adecuen a lo que hacen los demás. Los estamentos se

¹¹⁵ Williams. Robert, *op.cit*, p. 233.

basan en un reconocimiento igual y mutuo. Están constituidos no mediante una división natural de la sociedad, si no refiriéndose a los bienes y estilos de razonamiento que los individuos asumen para sí. Cada estamento provee a sus miembros un tipo de proyecto concreto, un sentido de la identidad que no esté determinada por la prudencia individual. De este modo, los individuos son los que eligen a que estamento desean pertenecer, lo cual marca una ruptura con la vida antigua.

Este sistema de estamentos tiene como objetivo generar un entrelazamiento de intereses, propiciar un espacio de intereses semejantes. Así, distingue tres formas de estamentos: el *estamento sustancial*, constituido por los individuos dedicados a las actividades agrícolas; el *estamento industrial*, constituido por artesanos, mercaderes e industriales y; finalmente, el *estado universal*, constituido por individuos dedicados a la administración del Estado. Marca así una diferencia con las clases que postula Adam Smith. En efecto, para éste las clases son al igual que Hegel, tres: una es la de los trabajadores, que es la clase que trabaja por un salario; otra es la de los agricultores, que se basan en las actividades agrícolas y de rentas de la tierra; finalmente, la de los industriales, cuya función primordial es la producción de mercancías. Hegel comparte con Smith el que los industriales y los agrícolas son estamentos esenciales de la sociedad, pero difiere en que agrega uno nuevo: la burocracia del Estado. En efecto, para él esta clase era una fuerza muy poderosa que permitía la formación política de los individuos. Lo interesante de los estamentos es que promueven una especie de consciencia de la sociabilidad, después de la desintegración provocada por el mercado. De este modo, establece un mecanismo ético que es capaz de tejer nuevamente la armonía ética y el reconocimiento mutuo que había en la familia.

A pesar de ello, un sistema de estamentos no puede ser suficiente para recuperar el orden ético disuelto por las relaciones mercantiles. Aunque es claro que el mercado no tiene una fuerza destructiva solamente, por el contrario, en el intercambio de mercancías se van generando relaciones contractuales y, con ello, formas de reconocimiento. La dinámica mercantil crea las condiciones para la

diferenciación entre la dimensión universal de la identidad individual y la dimensión particular de la misma.

La sociedad civil requiere, además del sistema de estamentos, un conjunto de cuerpos legales que regulen y vigilen su estructura, y que estén atentos a la dinámica propia de las relaciones mercantiles. “Sólo después de haberse creado una multiplicidad de necesidades cuya consecución se entrelaza en la satisfacción, pueden los hombres construirse leyes.”¹¹⁶ Para que el funcionamiento de los cuerpos legales tenga eficacia es necesaria una codificación de leyes que esté sujeta a la revisión racional. Lo importante del reconocimiento recíproco que se da entre los individuos es que la universalidad que mantiene el orden social no se identifique con ninguna de las racionalidades que la componen. La legalidad es, en este sentido, la universalidad que hace posible la unidad de los diferentes intereses. “Lo que es el derecho, al transformarse en ley, no sólo recibe la forma de su universalidad, sino su verdadera determinación.”¹¹⁷ El marco del derecho es el horizonte donde los individuos, a pesar de su dispersión, se reconocen.

Ahora bien, para Hegel la sociedad civil no es sólo un mecanismo de mercado. En sus estructuras no solamente se pueden entrever un sistema de necesidades, de relaciones económicas, también una serie de instituciones éticas que sirven como canales que guían a los individuos hacia lo universal, que es el Estado. Tales instituciones, inmersas en la sociedad civil, tienen componentes éticos. Esto se debe a que sirven de mediación, donde lo particular se identifica con lo universal. Estas instituciones éticas son la *policía* y la *corporación*. Mediante estos mecanismos éticos se pretende establecer un reconocimiento que trascienda lo formal, para expresarse en la capacidad de organización, la cual sirve de mediación entre el individuo particular y la universalidad del Estado.

La participación de los individuos en los asuntos públicos no es sólo el poder de realizarlos fines comunes, sino también es un medio de formación ciudadana. Los asuntos jurídicos, por ende, se convierten en algo abierto para todos, ya que

¹¹⁶ *Ibid*, (§ 209).

¹¹⁷ *Ibid*, (§ 211).

nada puede ser asunto exclusivo de grupos cerrados de ciudadanos. Así, los individuos se moldean mediante las prácticas jurídicas de la libertad. Por consiguiente, es en estos mecanismos ético-jurídicos donde se da la unidad de la particularidad que es en sí.

La “policía” es el “buen gobierno”.¹¹⁸ Es un sistema de administración pública que tiene como principal objetivo la corrección del egoísmo generalizado. La ciega necesidad de las relaciones económicas se expresa en la contingencia de las relaciones que los individuos tienen entre sí. Cada individuo tiene derecho al bienestar, pero de ninguna manera éste está garantizado, debido a la inercia inherente al sistema de necesidades. El bienestar individual es una exigencia que reclama una forma efectiva de realizarse. La administración de la policía tiende a satisfacer esta exigencia gracias al control del margen de contingencia que incluyen las relaciones sociales. Así, por ejemplo, “los diversos intereses de productos y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y bien en el todo la relación correcta se produce así misma, la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes.”¹¹⁹

De igual modo, el aseguramiento de la persona y de la propiedad son determinaciones de éste sistema administrativo.” El control y la previsión policial tiene la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines universales.”¹²⁰ Es de notar que una de las preocupaciones fundamentales de Hegel al introducir la policía como un sistema de control administrativo es, entre otras cosas, tener un control sobre la pobreza. Las relaciones mercantiles conducen no sólo a un desequilibrio de los factores de producción, sino también a una asimetría en la distribución de la riqueza. Es aquí donde mayormente se muestra la tensión posible de la sociedad civil: por un lado, representa el mundo de la extrema riqueza y, por otro, el mundo de la gran pobreza.

¹¹⁸ Por el término *Polizei* no se puede traducir el término restringido que se tiene en las sociedades modernas, es decir, como un cuerpo de vigilancia y de coacción, entendida en términos judiciales. En Hegel policía adquiere una significación más amplia, es un sistema de administración pública, el cual no se encarga sólo de las situaciones judiciales, sino también de las tareas del alumbrado público, de la construcción de puentes, de salud de los ciudadanos, etc.

¹¹⁹ *Ibid.*, (§ 235).

¹²⁰ *Ibid.*, (§ 236).

Hegel no considera conveniente que las instituciones de asistencia pública se basen en el régimen de la caridad humana, porque la caridad está en contra del principio de distribución de la riqueza. Con este planteamiento busca encontrar una forma de regulación política que permita solucionar el desequilibrio de la distribución de la riqueza así como de la extrema pobreza, puesto que éstas son un obstáculo para que los individuos pueden pensar en la universalidad, es decir, en los asuntos públicos. “La caída de la gran masa por debajo de un cierto mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una *plebe*.”¹²¹

La alternativa que da Hegel como medio de regulación política del desequilibrio de la producción es la “colonización”, esto es, la entrada de nuevos miembros que puedan consumir la producción sobrante: “Para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general.”¹²² El otro mecanismo ético-jurídico que permite a Hegel pensar en la formación de los individuos es la “corporación”. La corporación hace ver nítidamente cuanto carece de fundamento la sociedad civil. En efecto, las corporaciones son asociaciones de ciudadanos que tienen como principio de organización la división del trabajo, es decir, son organizaciones de diferentes ramas que componen el aparato productivo. “La corporación, en la cual el ciudadano particular en tanto individuo privado encuentra la seguridad de su riqueza tanto cuanto en la corporación sale de su interés privado particular y asume una actividad consciente a favor de una relativamente universal, del mismo modo que tiene su eticidad en las obligaciones jurídicas y estamentales.”¹²³

La corporación es el primer indicio de una razón ética en la sociedad civil. La sociedad civil ha estado impregnada de necesidad y *entendimiento*. “La apariencia de racionalidad que surge en esta esfera de la finitud es el entendimiento. Éste es

¹²¹ *Ibid*, (§ 244).

¹²² *Ibid*, (§ 246).

¹²³ Hegel. G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (§ 534).

el aspecto que hay que considerar y que constituye en esta esfera el factor de conciliación.”¹²⁴ El entendimiento se refiere a la diversidad, a las entidades separadas: concibe a los individuos como una suma de átomos aislados, esto es, precisamente, la sociedad civil. El entendimiento permite examinar que las cosas son separables, capaces de análisis, de segmentación; el entendimiento vive de sus antinomias, las cuales representan su obligación, no su equivocación. Es así que las categorías fundamentales que subyacen en la sociedad civil son la necesidad y el entendimiento.

En este sentido, las corporaciones tienen un contenido universal, “anuncian a la razón en el reino del entendimiento”. Las corporaciones tienden a ayudar a sus miembros ante las contingencias de la sociedad civil. La asistencia que brindan las corporaciones no se basa en la caridad, implica un reconocimiento de los miembros, los cuales comparten una actividad común. De este modo, Hegel se refiere a la corporación como a una “segunda familia” o la “familia de la sociedad civil”, ya que su objetivo es la protección de los individuos.

La finalidad de la corporación no sólo es la protección de los individuos, también es la oportunidad de participar en la problemática colectiva, en la que se forman como ciudadanos. La corporación es una especie de capacitación, donde los individuos participan con los conocimientos adquiridos en sus respectivas ramas, dentro del entramado de la administración pública. Es así que la corporación es una mediación que permite conectar la particularidad con la universalidad, es decir, al individuo con el Estado. Es una institución mediadora que tiene efectos en la transformación ética de los individuos; el espacio de reconocimiento donde los individuos superan su particularidad. “En el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética conquista su forma infinita, que contiene en sí los dos momentos siguientes: la diferenciación infinita y la universalidad.”¹²⁵

¹²⁴ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, (§ 189).

¹²⁵ *Ibid*, (§256).

CAPÍTULO V

EL ESTADO HEGELIANO

El Estado es el gran invento político de la modernidad. Hegel es la culminación de las teorías que pretenden dar un proyecto racional del Estado.¹²⁶ De este modo, a partir de Hobbes, pasando por Locke, Rousseau, Kant, y terminando con Hegel, la noción de Estado, como un ente racional, se convierte en una pieza central en la configuración del pensamiento político occidental. El estado es visto por éstos filósofos como la forma racional en la que se sustentan las relaciones humanas. Así, por ejemplo, para Hobbes, el estado emerge como un espacio político contrapuesto a una condición no-política (el estado de naturaleza). Para Hobbes el estado se inventó para proporcionar seguridad y conservar la vida de los individuos. Ante una situación caótica, bélica, un *estado de guerra de todos contra todos*, el estado aparece como la racionalidad capaz de canalizar los conflictos que generan las pasiones humanas. Otro caso es el de Locke, para quien el estado tiene como función básica el resguardo de los derechos fundamentales de los individuos, como la protección de su vida y de la propiedad privada. Locke parte de una concepción distinta del estado de naturaleza: para él éste estado no es de guerra si no un estado pacífico. Pero es claro que, ante el latente egoísmo que hay en los individuos, y de modo que es necesario evitar que nuestras pertenencias se vean dañadas, es pertinente un cuerpo político que proteja y garantice la vida individual y la propiedad.

Muy distinto es la situación del estado establecido por Hegel. Para él no es necesario contraponer la figura del estado a una hipotética situación como lo es el estado de naturaleza. Para los teóricos del contrato social esta situación no política sirve como una forma de legitimar el poder político; es evidente que para ellos no ha existido una situación semejante. Utilizan esta figura como una

¹²⁶ Véase Bobbio, Norberto, *Hegel y el Iusnaturalismo*, en revista *Diánoia*, canario de filosofía, Vol. 13. 1967. pp. 55-78.

hipótesis: “si no existiera poder político alguno y reglas de convivencia social, entonces tendríamos el estado de naturaleza”. Pero el móvil de Hegel no es tanto legitimar el poder político, busca, en cambio, las condiciones posibles para el establecimiento de un estado racional. Un estado que este fundado en la unidad de lo universal y de lo particular, de la comunidad y del individuo. De manera que el estado no sea un artificio que promueva la protección de ciertas garantías individuales, sino el espacio ético que permita el ejercicio de la libertad individual y colectiva.

El estado es la esfera donde la libertad se concreta. Esta entidad racional establece las condiciones en donde los individuos desarrollan todas sus potencialidades y facultades. La plenitud de la existencia individual está condicionada por su universalización en esta esfera. De manera que los individuos llegan a ser verdaderamente libres sintiéndose miembros de esta entidad racional. El espíritu, de esta manera, tiene una dimensión más concreta en la vida del estado, puesto que es ahí donde se forma el individuo como tal. La pretensión de su filosofía práctica, por no decir de todo su sistema filosófico, está enfocado a procurar las condiciones de la autonomía humana. Bien sabido es que tal meta se logra de acuerdo a los actos de los individuos, en tanto ciudadanos de un Estado. “La libertad sólo es real (*Wirklich*) cuando es expresada en forma de vida; y como el hombre no puede vivir por sí mismo, ésta debe ser una forma colectiva de vida; pero el Estado es el modo colectivo de vida, apoyado por todo el poder de la comunidad; y así la libertad debe estar encarnada en el Estado.”¹²⁷ El proyecto político hegeliano entonces intenta establecer las condiciones propicias para cimentar la libertad de los individuos.

Como presupuesto de su pensamiento político, recuperado de Aristóteles, sostiene que el todo es superior a las partes. El estado ejerce cierta superioridad sobre los individuos, pero no significa, de ningún modo, que la individualidad quede subsumida en esta totalidad. Hegel intenta recuperar la noción de comunidad de los antiguos, pero inmersa dentro de las condiciones propias de la modernidad. Es claro que para él las sociedades modernas están caracterizadas

¹²⁷ Taylor, Charles, *La libertad de los modernos*, F.C.E., México, p. 106.

por un predominio de la individualidad sobre la comunidad, de la parte sobre el todo. Hay un marcado énfasis en el carácter egoísta de los individuos, y en particular, en su carácter utilitario. Los individuos buscan a toda costa su satisfacción personal, la comunidad es solamente un medio para la satisfacción de sus deseos. Este individualismo es propiciado, entre otras cosas, por el auge de las relaciones mercantiles y por la división del trabajo. Por lo que la libertad que adquiere importancia es la libertad individual, *privada*. Este es exactamente el signo de las sociedades modernas, y de la cual la polis griega carecía, es decir, de la individualidad. Esto es lo que distingue, precisamente, al mundo antiguo del mundo moderno.¹²⁸ La individualidad es un principio que viene históricamente después del mundo griego, y una problemática a la que se enfrenta el mundo moderno.

La problemática que le preocupaba a Hegel, al igual que a la generación romántica –a la cual pertenecía-, era la *escisión*, la *discordia* que se había generado en la sociedad, entre los individuos y la comunidad misma.¹²⁹ La comunidad era hostil a los individuos: se había convertido en un mecanismo, en una entidad extraña. De ahí que los diversos intentos por buscar una conciliación no se hicieron esperar para la generación romántica.¹³⁰ No es la pretensión detenerse en las varias propuestas de la generación romántica por conciliar al individuo con la comunidad, baste remarcar solamente que la motivación de Hegel, desde sus escritos de juventud hasta su etapa de madurez, era, precisamente, superar el conflicto, la escisión, en la que estaba inmerso el individuo con la comunidad.

A diferencia de las doctrinas utilitarias, el *concepto* hegeliano piensa que el estado no es un instrumento a través del cual los individuos se moderan así mismos y a sus circunstancias a fin de alcanzar una felicidad trascendente. El cálculo no interviene en la definición del estado, y el orden social no proviene de armonizar con más o menos las inclinaciones subjetivas. De modo que está lejos de la concepción del estado utilitario de la Ilustración, ya que el estado no existe

¹²⁸ Hippolite, Jean, *Introducción a la filosofía de Hegel*. Ediciones Calden, Argentina, 1970.pp.109-111.

¹²⁹ Smith, B. Steven, *Hegel y el liberalismo político*, Ediciones Coyoacan, México, 2002.pp.37-82.

¹³⁰ Véase Taylor, Charles, *op.cit.*, pp. 13-135.

para los individuos como un medio para la satisfacción de sus fines egoístas. Pero tampoco comparte la idea de que los individuos sean instrumentos del estado; por el contrario, el vínculo entre individuos y estado es correlativo. El estado tiene vida por existencia de la libertad individual, como ésta cobra sentido sintiéndose integrada en esta vida universal.

Hegel busca integrar las demandas del individualismo moderno bajo un modelo de comunidad racional que busque también ser netamente moderna. La distancia que hay entre la racionalidad del estado hegeliano y la racionalidad de la Ilustración es grande. De hecho veía en el modelo ilustrado del estado una forma política que impedía toda convivencia comunitaria y ética. Criticaba su concepción del estado vista como una maquina, como un conglomerado de átomos, unidos por intereses egoístas. Tal concepción concibe a los individuos como engranajes de esa gran maquinaria que es el estado. En sus Escritos de Juventud, en particular, en el Primer Programa del Idealismo Alemán, hace patente su preocupación por superar este tipo de racionalidad:

De la naturaleza paso a la obra humana. Con la idea de la humanidad del ante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe de hacerlo debe *dejar de existir*.¹³¹

El estado hegeliano es el universo ético, la idea ética, que se define como la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la medida en que el estado es la realización de esta idea ética ha de operar la unidad de ambos polos. Es necesario aclarar que la unidad de los contrapuestos no se lleva a cabo nunca en Hegel por una especie de neutralización de ambos, se da por medio de la autounificación de uno con su otro. El estado se convierte así en una entidad espiritual, cuya dinámica es generada por la actividad de los individuos y canalizada por las diversas instituciones jurídicas, políticas, sociales, de la comunidad.

¹³¹ Hegel, G.W.F, *Escritos de Juventud*, F.C.E, México. P. 219. No se sabe quién fue el autor de éste escrito. Se especula que fue Schelling quien lo redactó, sin embargo, todos sus intérpretes indican que fue Hegel quien lo hizo.

En cuanto a la oposición entre el hombre y el Estado, ya podemos ver cómo será superada en el sistema de Hegel. El Estado desempeña un papel importante como encarnación del universo en la vida humana. En la formación del individuo como vehículo de la razón universal, el Estado desempeña un papel indispensable. Al pertenecer a él, el individuo ya está viviendo más allá de sí mismo en alguna vida mayor. Y cuando el Estado llega a su verdad como expresión de la razón universal en forma del derecho, lleva al individuo consigo su vocación última.¹³²

El principal logro de Hegel ha sido mostrar que el estado y la comunidad no sólo son una precondition, sino la verdadera dimensión de la libertad. El estado no es un puro instrumento de fuerza y coerción, representa un *locus* de entendimientos compartidos. Un estado es más que un instrumento para garantizar la paz civil; es una entidad más amplia de ideas éticas y creencias comunes. En última instancia, un estado es una reunión de libertades, pues depende de una historia cultural común y de un sentido de identidad cívica.

1. El Estado como fundamento

La posición que ocupa el estado dentro del esquema del espíritu objetivo es el de ser el tercer momento de la eticidad. Antes, como bien sabido es, está la esfera de la familia y de la sociedad civil. El estado es el momento racional que supera a éstas esferas. Dentro de la metodología hegeliana, es el *en sí* y *el para sí*. En efecto, el estado no sólo es la culminación del espíritu objetivo, es el fundamento, la razón de ser de las anteriores esferas. Por sí solas, las anteriores esferas no se fundamentan, son limitadas. Limitación que se sustenta en que son esferas que no tiene la capacidad de sostenerse por sí mismas. Necesitan de una esfera superior que a su vez, las contenga y se fundamente en sí misma. Esta esfera es, precisamente, el estado. Esta superioridad se debe a que los cimientos que la sustentan se basan en lazos objetivos: instituciones, leyes, costumbres, y no en simples lazos sentimentales, como en la familia, o económicos, como en la sociedad civil. Ante la complejidad de las sociedades modernas, Hegel considera

¹³² Taylor, Charles, *Op. Cit.*, p. 105.

que para comprender de mejor manera posible los lazos éticos de las sociedades era necesario establecer un mecanismo eficaz capaz de sostenerlo. La familia o la sociedad civil, de alguna manera, ya son comunidades, que promueven, el espíritu ético, pero que, sin embargo, no pueden ser el cemento que adhieran los muros de las sociedades modernas.

El estado no sólo es el fundamento de las esferas que están contenidas en tanto que eticidad –la familia y la sociedad civil, también es el fundamento de las esferas del derecho abstracto y de la moralidad. Éstas no son esferas que queden superadas con el establecimiento de la vida ética, es más, no son más que momentos previos para el establecimiento del estado. Son, más precisamente, esferas que subsisten dentro del mecanismo todo del estado, es decir, que dentro de la esfera de la eticidad están contenidas. Con ello no se quiere decir que el estado sea omnipotente, que todo lo abarque, sino que simplemente, es el fundamento de aquellas esferas. Si vemos la estructura del estado, no es solamente un componente de instituciones y de leyes, también lo es de relaciones económicas, de actividades morales, de relaciones de contrato y de propiedad. Todos estos tipos de relaciones existen dentro de las estructuras internas de las sociedades. En el estado subsisten las diversas relaciones humanas al mismo tiempo, pues tiene la capacidad organizativa (racional) que permite la libre confluencia de las diferentes actividades de las sociedades modernas.

Como fundamento, quiere decir que en términos expositivos el estado es el último momento del espíritu objetivo, pero en términos lógicos es lo primero. El propósito de Hegel al exponer al derecho abstracto, la moralidad, la familia y la sociedad antes que al estado es mostrar la insuficiencia y las limitaciones de las esferas precedentes, por ello es necesaria la introducción de una esfera superior que sea su soporte. “El propósito es presentar lo particular, el individualismo de la sociedad civil contemporánea aparentemente hostil a lo universal, como *superado* por lo absoluto, por el Estado en cuanto lo verdadero en la forma de un resultado.”¹³³ A pesar del papel central que el estado juega dentro del esquema

¹³³ Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica y Derecho: El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Argentina, 1983. p. 119.

del espíritu objetivo, y en particular, de la eticidad, el espíritu objetivo representa solamente el momento *para sí* de lo que es la filosofía del espíritu. El momento fundante de la filosofía del espíritu, el momento en y para sí, es el espíritu absoluto, el espíritu realizado. Por lo que el estado no representa el momento final de toda la filosofía hegeliana, es solamente el momento cumbre del espíritu objetivo. “El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está siendo sólo *en sí*, por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior.”¹³⁴

Sin embargo, la comprensión del estado adquiere una gran importancia para Hegel, puesto que significa el momento de la *libertad concreta*, de la *sustancia ética*.¹³⁵ Es el momento donde los individuos piensan en sí mismos, no como seres egoístas, piensan en referencia a los otros. Los hombres se constituyen como seres libres porque nada les es extraño, porque el estado lleva la huella de su voluntad. “Hegel piensa que el Estado es el hogar de todo lo que eleva al hombre por encima de la brutalidad de las bestias.”¹³⁶ A lo largo de la *Filosofía del Derecho* ha presentado diferentes manifestaciones de la libertad, unas limitadas, con un contenido pobre, abstracto; otras, con un contenido más rico. En el derecho abstracto la libertad se manifestaba mediante el poder de la voluntad ante las cosas, en la propiedad, en el contrato, era una libertad plenamente objetiva; en la moralidad, la voluntad se manifestaba en la subjetividad, en el bien, era una libertad subjetiva. Ahora, la libertad de la eticidad es la libertad sustancial, la unidad de las anteriores libertades. En la eticidad la *libertad quiere la libertad*. Pero es, sin duda alguna, en el estado, donde la libertad se expresa objetivamente, en las instituciones, en las leyes, en el reconocimiento pleno entre los individuos, etc.

El estado es la sustancia ética *autoconsciente*; es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, pero que ahora recibe al mismo tiempo la forma de la universalidad *consciente* mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí [...].¹³⁷

¹³⁴ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 483).

¹³⁵ *Ibid*, (§535).

¹³⁶ Kaufmann, Walter, *Hegel*, Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Alianza editorial, Madrid, 1972. p.261.

¹³⁷ Hegel, G.W.F, *Op.cit*, (§ 535).

En la esfera de la familia se da un reconocimiento basado en el parentesco y en las relaciones afectivas. Me veo libre en el otro. Somos dos personalidades distintas que se vuelven una al reconocerse. “Estas distintas personalidades se unen con arreglo a su singularidad exclusiva y hacen una *sola persona* [...]”¹³⁸ El vínculo ético entre estas distintas personalidades se basa en el amor, en las relaciones afectivas. Soy libre porque me reconozco en mi otro. En la sociedad civil, por el contrario, se produce un distanciamiento en los lazos éticos entre los individuos. Puesto que las relaciones que los atan ya no se sustentan en lazos afectivos, sino en relaciones mercantiles. El reconocimiento que se da ahora se basa en relaciones mercantiles, en cosas externas a los individuos. La individualidad se hace patente. Una sociedad sustentada solamente en relaciones mercantiles conduciría a la desaparición de toda eticidad, pero una sociedad sin relaciones mercantiles no podría subsistir. Por ello es que Hegel busca superar con la esfera del estado la individualidad generada en la sociedad civil. Busca constituir al estado como una comunidad ética que garantice plenamente la libertad de los individuos. Ser libre no consiste en expresarse así mismo aisladamente, es estar en relación compleja, mediada, con otros individuos, con otras autoconciencias. Un individuo es libre si es reconocido como tal, de suerte que las condiciones de libre agencia existen plenamente en las relaciones de mutuo reconocimiento entre una pluralidad de autoconciencias, de acuerdo con normas, leyes, cuya mutua validez admite cada uno; lo que cuenta, por lo tanto, como razón sostenible de la acción de los individuos es del carácter completamente social, depende en algún sentido de qué sea lo que los individuos traten de lograr colectivamente, y no de lo que privadamente persigan. En el estado, la libertad ha de consistir en una imposición mutua y recíproca de normas y leyes y no en la unilateral imposición de esas normas a otro por parte de una persona o grupo.

¹³⁸ *Ibid.*, (§519).

2. Racionalidad y Estado

El Estado tiene un papel central para los individuos y para la misma historia. De hecho, es el “fin y el producto de la actividad de los mismos individuos”. Hegel no está de acuerdo con la opinión que concibe a los individuos como libres por naturaleza, ni, así mismo, de que el estado limite o coarte su libertad, por el contrario, sostiene que sin “él, la libertad no pasa de ser el destino del hombre, sin él la libertad no es real”.¹³⁹ Hegel no intenta demostrar si el hombre es libre o no, para él es claro que los seres humanos son libres. El problema es determinar no si los individuos son libres, sino en qué condiciones lo son. Puesto que la libertad no es un ideal sino un hecho.

Una de las condiciones de tal libertad es el establecimiento del estado, pero no de cualquier estado, sino de un estado *racional*. Su intención no es exponer al estado cómo debe ser, sino como es; exponerlo como *algo en sí mismo racional*.¹⁴⁰ En este sentido difiere de Fichte, para quien el estado no es racional por el simple hecho que se exponga como es. Para Fichte el estado racional se lleva a cabo en su unidad con el estado real. Explicar al estado racionalmente es para éste filósofo buscar la unidad sintética de un estado racional-real, y es claro que para Fichte ese era el Estado prusiano. Por su parte, explicar racionalmente el estado es para Hegel exponer cómo la voluntad sustancial que posee de sí la individualidad se eleva a su universalidad, eso es lo racional en sí y para sí.

El estado plenamente racional será aquel que exprese en sus instituciones y en sus prácticas las ideas y las normas más importantes que sus miembros reconozcan, y por las cuales definan su identidad.¹⁴¹ Es decir, el estado racional expone un universo ético en donde los individuos, en tanto ciudadanos, se reconocen, ya que ha sido fruto de su obra. El estado racional es precisamente el lugar donde la libertad alcanza su derecho supremo. La libertad suprema, sustancial, es la unidad de lo particular –la libertad subjetiva del individuo- y lo universal –la libertad objetiva: las costumbres, las leyes, las instituciones, etc.

¹³⁹ Kaufmann, Walter, *Op. Cit*, p. 261.

¹⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, introducción.

¹⁴¹ Taylor, Charles, *Op. Cit*, p. 183.

La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según, su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, universal. Esta idea es el eterno y necesario ser en y por sí del espíritu.¹⁴²

La racionalidad del estado hegeliano encuentra su riqueza, entonces, en la combinación de la libertad individual con la universalidad de las instituciones éticas. Hegel utiliza dos metáforas para referirse a la racionalidad del estado. Una como un organismo, y la otra una obra arquitectónica. La primera se refiere al estado como una totalidad que tiene la capacidad de reunir la diversidad en una unidad original. El organismo vivo, por ejemplo, puede ser la semejanza, ya que los diversos elementos del organismo se compenetran eliminando toda exterioridad mutua entre ellos; “por eso el organismo, a pesar de no ser más que un ente biológico, constituye un término de comparación con realidades espirituales en las que predomina esta misma relación ideal del todo con las partes y de las partes con ellas.”¹⁴³ La segunda metáfora plantea que el estado es una estructura tal que los diversos elementos se juntan para darle forma al todo. El estado está articulado de tal forma que la diversidad de elementos que la componen está sometida a la unidad funcional del todo.¹⁴⁴ Aunque estas metáforas sugieren una cierta forma de caracterizar la racionalidad del estado hegeliano, no dejan de ser, empero, insuficientes. La racionalidad del estado va más allá de estas formas rígidas de considerar al estado hegeliano; su racionalidad tiene una connotación más profunda y más compleja: es el espacio que pretende sintetizar las diversas demandas de la sociedad moderna bajo el principio de la libertad.

El planteamiento hegeliano de la libertad es claro: no pretende eliminar la libertad particular de los individuos, busca su unidad con la libertad universal. La

¹⁴² Hegel, G.W.F., *Ibid*, (§ 258. Obs).

¹⁴³ Cordua, Carla, *Explicación Sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Prefacio.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

sociedad civil, que busca la protección del individuo, su interés, su arbitrio, se diferencia del estado porque éste busca tener una armonía con el individuo. Busca superar al estado concebido como un mero aglomerado de átomos, de particularidades. El individuo se tiene que ver en el estado, ser *parte* indispensable. “El Estado es el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si se afirma parte de él”.¹⁴⁵ Las sociedades modernas no se pueden comprender sin su principio básico: la individualidad. Sin embargo, se necesitan los canales necesarios para encauzarla y evitar que destruya todo lazo ético.

El Estado es la realidad de la libertad concreta: la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular espíritu sustancial y son aptas para él como su fin último.¹⁴⁶

El propósito de Hegel al poner a las corporaciones en la sociedad civil es buscar una serie de medios (instituciones) que permitan educar a los individuos para la universalidad. La identificación que se produce entre los individuos y la universalidad —el estado, las leyes, sus instituciones, no se da de manera inmediata, requiere de un proceso de formación de los individuos como ciudadanos. Los estamentos, las corporaciones, son formas de comunidad, que permiten integrar al individuo a una forma de vida colectiva. Lo integran para que piense no solamente en él, en su libertad e intereses particulares, también en los otros, reconociéndolos como libres y buscando fines colectivos. Este planteamiento no se debe interpretar como una especie de totalitarismo. Por el contrario, Hegel busca dentro del Estado, la pluralidad, la diferencia, así como el respeto por la libertad individual.

El Estado es la realidad efectiva de la ética, el espíritu ético como una voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe.

¹⁴⁵ Hegel, G.W.F, *Op. Cit.*, (§ 258).

¹⁴⁶ *Ibid.*, (§ 260).

En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata, el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.¹⁴⁷

Lo universal, donde el individuo encuentra su identidad y su reconocimiento, es el mundo completo de instituciones y leyes éticas en que el espíritu se da a conocer así mismo. Dichas instituciones y leyes éticas son el componente sin el cual la libertad no es posible. Este planteamiento es de importancia. Ante las posturas que piensan cimentar el estado basado en alternativas sentimentales, en el capricho, Hegel busca una propuesta objetiva que tienda a garantizar un Estado donde lo que reina es el poder de la ley. Lejos de considerar que las instituciones y leyes son ajenas a los individuos y limitan su libertad, propone un sistema institucional en donde los mismos individuos vayan comprendiendo que no se puede vivir de una forma mejor que sin el respeto a las leyes e instituciones de una sociedad. Dichas leyes e instituciones no son imposición de una voluntad externa a ellos, más por el contrario, son obra de su razón, de su propia voluntad. “La racionalidad [...] requiere que el Estado sea regido por la ley, y no por el capricho arbitrario; y que la ley los trate a todos por igual, lo que significa que hasta el grado en que emana de hombres, en un sentido importante, emana de todos por igual.”¹⁴⁸

De alguna manera Hegel busca instaurar un sistema de obligaciones y derechos de los individuos. Sostiene que ahí donde no hay derecho no puede haber obligaciones. El que un individuo tenga obligaciones respecto a la comunidad de la cual forma parte no significa que sean una carga o una limitación. Un individuo con obligaciones es un individuo con responsabilidades, un individuo autónomo, libre. En cierto sentido ningún individuo comienza su vida ya como un ser libre, y tampoco alcanza esta condición de una forma totalmente natural. Lo que sucede más bien es que aprendemos a someternos a principios, normas,

¹⁴⁷ *Ibid*, (§ 258).

¹⁴⁸ Taylor, Charles, *Op. Cit*, 161.

después de haber sido primero sometidos a ellos por otros. Un cierto tipo de obediencia a la autoridad de otros es condición de necesario cumplimiento para que aprendamos por nosotros mismos, siendo por otra parte la meta de una tal obediencia precisamente el liberar de esta al individuo, porque es obvio que esa obediencia es incompatible con la libertad en el sentido propuesto por Hegel. “La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia la comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos”.¹⁴⁹

Hegel ve en las instituciones políticas, sociales, etc., un mecanismo para ir formando a los individuos como ciudadanos. De hecho, a partir de los derechos individuales que poseen dentro del marco del derecho abstracto –derecho a la propiedad, por ejemplo, hasta una formación moral en el ámbito de la moralidad, representa un proceso donde los individuos se van relacionando, habituando, para construir un *organismo* capaz de fomentar la igualdad y la libertad. “En su devoción al Estado, el individuo deja atrás su primitivo egoísmo espontáneo; es la actividad de instrucción del Estado la que da una enseñanza y una educación”.¹⁵⁰ De ahí que para Hegel lo fundamental para los individuos es su identidad con la comunidad. Con este objeto, repite la respuesta de un pitagórico a un padre que le pregunta cuál era el mejor modo de criar moralmente a su hijo: “haciéndolo ciudadano de un Estado” que tenga buenas leyes.

De ahí que la importancia que adquieren las instituciones y leyes para la educación es fundamental, así como para el concepto de libertad. Pues, un estado que no tenga como respaldo instituciones eficaces dejaría de ser estado. “[Las instituciones] son los pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza y alcanza un carácter racional la libertad particular, con lo que tienen lugar en sí la unión de libertad y necesidad.”¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibid*, p.162.

¹⁵⁰ Hassner, Pierre, “Hegel”, en *Historia de la filosofía política*, Comp. Leo Straus y Joseph Cropsey. F.C.E, México, 1996. p. 689.

¹⁵¹ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 265).

3. Estado de derecho

En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón, ésta es el espíritu vivo presente, en el que el individuo no sólo encuentra expresado su destino; es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las *costumbres* de su pueblo.

Hegel

El estado hegeliano no se podría comprender sin tomar en cuenta el carácter esencial que juegan las leyes, el derecho, dentro de su sistema político. Uno de los errores fundamentales que diferentes posiciones políticas han cometido es confundir los accidentes del estado con su verdadera sustancia, es decir, se considera a la fuerza, a la riqueza, a la protección etc., como los pilares en que todo estado debe sostenerse. Así señala, por ejemplo, a Von Haller, quien en vez de captar la esencia, la sustancia del estado, lo ha reducido a la mera contingencia. Así, pues, sólo se han considerado elementos singulares y no el elemento esencial del estado, su idea misma. La sustancia, la idea del estado, es la misma, el derecho, la *constitución*. “Por ley o derecho Hegel entiende un orden intersubjetivo que es la necesaria expansión de la voluntad racional, libre, la voluntad que supera las contingencias del impulso como material para sus propias actividades, y que debe, en virtud de su carácter desinteresado y universal, ser también respetuosos con las actividades organizadas de los demás como las suyas propias”.¹⁵² La ley, el derecho, la constitución, se convierten para Hegel en el elemento esencial de todo estado. Los considera no solamente como la sustancia del estado, también como la sustancia de la *persona*. De ahí que no

¹⁵² Findlay, Niemeyer, John, *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1968. p. 318.

sea algo extraño a los individuos, sino que es su propia esencia, en la cual tienen su pleno reconocimiento.

Ahora bien, el proyecto hegeliano del derecho puede comprenderse como un intento de superar el dualismo entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Propone para ello la incorporación en el derecho del proceso de constitución del orden jurídico, en donde éste no es producto de la labor sola de los legisladores sino el fruto de una dinámica social más amplia, en donde confluyen una pluralidad de individuos y grupos. La conciliación entre lo que es y lo que debe ser el derecho se establece en la dinámica misma del proceso social y político. Por lo regular, las legislaciones parecen como un instrumento de los intereses de uno o un grupo dominante, lo que mantiene la errónea identificación de una voluntad particular con la voluntad general. A pesar de ello, en la medida en que las personas o los grupos excluidos o discriminados por esa legislación adquieren la capacidad política de cuestionarla al demostrar que su particularidad no es incluida en esa supuesta voluntad general, se establece la necesidad de reformar la legislación para incorporar esa y otras particularidades.

Cuando Hegel se refiere al derecho como “la libertad como idea”, no identifica la libertad con un derecho particular de un pueblo o un supuesto derecho universal abstracto. En esa tesis se entiende el derecho como el proceso de constitución y reforma de las normas jurídicas, en el intento constante de buscar la adecuación de su ser a su deber ser. El derecho en tanto se entienda como una entidad dinámica, no se reduce a la mera legalidad, abarca lo que Hegel denomina como *eticidad*. El derecho hegeliano construye una esfera más amplia que la esfera del derecho civil, representa las diferentes manifestaciones de la libertad. El estado hegeliano, aún más, no se reduce a lo meramente económico, a lo gubernamental, si no que, a diferencia del estado tomado como un aparato administrativo, de relaciones entre gobernantes y gobernados, lo concibe como una esfera más amplia de realización de la libertad, un ámbito que abarca lo político, lo ético, lo económico, en fin, todas las esferas donde los individuos manifiestan la fuerza de su voluntad, eso es la eticidad.

La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar su

realidad; su actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí su fin motor. Es el *concepto de la libertad* que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.¹⁵³

Hegel propugna por un estado de derecho que garantice la libertad de los individuos, y al mismo tiempo, exprese la voluntad común. La esfera de lo familiar representa el ámbito de lo privado, que tiene como objeto la satisfacción de diversas necesidades. Lo que está en juego en el núcleo familiar es la reproducción biológica de los individuos y el darle continuidad a una identidad particular. La familia ofrece protección, sentido y continuidad simbólica a los individuos. En cambio, la sociedad civil, que representa el ámbito de lo público, y la cual se compone de la pluralidad de familias, busca el reconocimiento recíproco de todos sus miembros que da lugar, a su vez, a una legalidad común. Aquí se encuentran en juego la formación de los atributos distintivos de los individuos, en el proceso de definición de los fines colectivos y los medios para alcanzarlos. De acuerdo con Hegel, en las sociedades existe una relación complementaria entre lo privado y lo público, que se manifiesta en armonía. Sin embargo, en las sociedades modernas se ha producido un distanciamiento entre estos dos ámbitos, una separación, si no radical, si esencial, en donde lo privado ha adquirido una supremacía sobre lo público. En efecto, el ámbito de lo privado se convierte en un espacio social en donde cada individuo busca reafirmar su particularidad, y por tanto, su propio provecho en competencia con los otros. Así, lo público es monopolizado por una particularidad poderosa. Situación que no compagina de ninguna manera con el Estado de derecho. Un Estado constituido de esta manera pretende encarnar la universalidad, la voluntad general, pero que busca solamente la satisfacción de intereses particulares.

Pero este contenido [que conforma el espacio privado], liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con la loca furia destructora; su autoconciencia sin fuerza es el precario valladar y el terreno de su tumulto. Sabiéndose así como suma y compendio de todas las potencias reales, este señor del mundo es, la autoconciencia

¹⁵³ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 264).

desenfrenada que se sabe como Dios real; pero, por cuanto que sólo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí es también el desmedido frenesí.¹⁵⁴

En tal situación, para Hegel la reconciliación, la unidad del espíritu con el Estado de derecho, juega un papel central para su pensamiento. La Filosofía del derecho, en modo alguno, no describe a ningún estado en particular, sino a una organización estatal ideal. La noción de estado, por tanto, tiene un carácter normativo, pero al mismo tiempo niega categóricamente, que éste sea una mera utopía. Se trata, para él, de la modalidad del orden estatal que corresponde al devenir histórico, es decir, aquella organización que permite realizar la aspiración de libertad de los individuos y, al mismo tiempo, ofrece la seguridad y la estabilidad indispensables para conservar la unidad social. “La esencia del Estado moderno consiste en que lo universal se encuentre ligado a la plena libertad de la particularidad y al bienestar de los individuos; por tanto, el interés de la familia y la sociedad civil tienen que reunirse en el estado; pero la universalidad de la finalidad no puede progresar sin el propio saber y querer de la particularidad, la que tiene que conservar su derecho”.¹⁵⁵

Hegel no se limita a analizar el derecho y la organización estatal que lo sustenta, aborda también la reconstrucción de la organización social en su conjunto. El estado tiene que ser la expresión de toda la dinámica social y no una instancia externa o separada de ella. En este sentido la discusión central no es preguntarse como la teoría del Estado tradicional lo hace, qué tipos de gobiernos deben elegirse, sino cómo se establecen los vínculos entre lo social y lo estatal. Del mismo modo, el aspecto esencial del derecho no se encuentra en las normas que emanan del poder legislativo estatal, sino en la relación que existe entre la legislación y el resto de las normas que orientan las acciones sociales. El objetivo de Hegel consiste en mantener tanto la eficacia como la comprensión del Estado y del derecho, que dependen de su conexión, con la unidad social.

¹⁵⁴ *Ibid.*, (§ 285).

¹⁵⁵ *Ibid.*, (§ 260. Agreg).

El Estado de derecho es una condición para la generalización y consolidación del reconocimiento jurídico, resultado de un proceso histórico de larga duración. El Estado de derecho no sólo implica una serie de instituciones y procedimientos que permiten el control del poder político, sino también una cultura política que haga posible que los particulares se identifiquen con lo universal del orden jurídico. De este modo, Hegel no se pregunta por las condiciones que hacen posible el tránsito de un supuesto estado de naturaleza a un orden civil, sino por las condiciones que llevan a transformar la forma de reconocimiento social.

El punto de vista del derecho, cuyo objetivo específico no es la satisfacción de los intereses privados sino la realización del fin colectivo de la libertad al que aspiran los pueblos, y cuya encarnación está en el estado. En tanto que la sociedad civil es la esfera de los individuos libres, la vida del estado, tiene por fin el establecimiento de las condiciones necesarias para que un pueblo sea libre. Para que este fin pueda cobrar realidad, el estado ha de articularse en un conjunto de instituciones jurídicas y políticas, cuyo principio de legitimidad es el de la libertad y no el de la eficacia o el de una satisfacción preferente.

Hegel defendía para el estado una forma *monarquía constitucional*. Puede parecer incompatible a primera instancia con el principio de libertad y legalidad que él propone. Consideraba, sin embargo, que era la forma más adecuada para mantener un equilibrio en el aparato estatal y social. La democracia queda descartada de toda aplicación en los Estados modernos debido a la complejidad existente en las sociedades modernas. La democracia, en particular la antigua, ya no es posible. En la polis griega la libertad de los individuos privados simplemente no existía, solamente la única libertad existente era la del ciudadano, que se daba así mismo sus leyes, como miembro de la voluntad general.¹⁵⁶ La democracia no sólo no es aplicable debido a la aparición de la individualidad en las sociedades modernas, sino es una forma de organización política que no garantiza que los individuos se formen como ciudadanos y, por tanto, a pesar del discurso democrático bien intencionadas sobre la soberanía popular, en realidad se excluye al pueblo de la participación en el poder político. Consideraba que el derecho a

¹⁵⁶ Hippolite, Jean, *Op. Cit*, p.112.

votar y ser votado cada determinado periodo, no es un elemento suficiente para lograr la adecuada formación ciudadana; esta requiere de una participación política cotidiana. Para crear las condiciones que permitan esa amplia participación, es menester crear un sistema institucional que sirva como mediación entre las actividades cotidianas de los individuos y los asuntos políticos-estatales. Por tanto, la democracia como forma de organización política simplemente no es aplicable en los Estados modernos.

El componente de las sociedades modernas, y que las teorías de la democracia no pueden eludir, es el de la individualidad. La libertad que exigen los individuos es su libertad privada. Se ha creado un distanciamiento entre los intereses particulares de los individuos y la esfera de lo público. Existe, en el mundo moderno, el hombre privado, el propietario, el burgués, pero no los ciudadanos.¹⁵⁷ Por lo que, se necesitan procedimientos diferentes a los de la democracia para canalizar la individualidad y convertirla en ciudadanía. Hegel considera que, como ciudadanos, los individuos deben participar en los asuntos públicos. Pues ahí está la verdadera manifestación de su libertad. Sin embargo, las sociedades modernas ya no son las polis griegas, donde los individuos participaban directamente. Por ello es que apela a una serie de instituciones – corporaciones, estamentos, familia, etc.- que conducen a la formación de los individuos en ciudadanos. Es necesario crear en los individuos una “disposición de ánimo política” o “patriotismo” que los induzca a preocuparse por los problemas y los fines colectivos.¹⁵⁸

Hegel es consciente que el estado debe impulsar el bien común, y que los mecanismos democráticos no son una garantía para ello. Recurre a la figura del monarca con la idea de que su legitimidad no tiene otro fundamento que la meta colectiva de establecer las condiciones bajo las cuales un pueblo puede ser libre. El monarca es contingente como al estado al que rige; su legitimidad no puede

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ El término patriotismo ha creado cierta confusión entre los intérpretes. Hegel lo entiende no como una forma de realizar sacrificios y acciones extraordinarias por la patria, sino simplemente en realizar la acción más extraordinaria que pueden realizar los individuos: tener un compromiso con la comunidad. “Hegel no pone al patriotismo más en la justicia que en el valor. No es, por tanto, en los campos de batalla o en el espíritu militar donde se ejerce el patriotismo, sino en el sentido y compromiso comunitario”. Véase, Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001.

basarse en la voluntad de Dios o a la ley divina, sino sólo la *ley moral o ética*, en cuanto establecida libre y colectivamente por individuos racionales. Su función en el Estado radica en tomar las últimas decisiones, a poner los puntos sobre las íes. No está por encima de la ley, no representa un poder despótico. Más bien, el monarca encarna la ley, es la ley viviente, el estado realizado bajo la forma de una voluntad personal. “Pero la unidad del todo, de lo universal, se conserva, pues esta libertad privada concedida al individuo es la fuerza y la astucia del estado, que se mantiene por sobre los intereses privados y se disuelve en sí. La democracia es, así, superada, pues en el mundo moderno corría el riesgo de no ser sino la disolución completa del estado dentro de los intereses privados”.¹⁵⁹

Hegel recurre a la figura de un individuo como solución para la misma individualidad. No es, claro está, la figura de un poder despótico, incluso tiránico, el que tiene que encarnar el monarca, sino un poder que funja como mediación entre la multiplicidad de individuos y las estructuras gubernamentales jurídicas. Su valor radica en que, de alguna manera, sirve como contrapeso a los demás poderes –legislativo y ejecutivo. Busca con ello, que las corporaciones, el aparato burocrático, o los grupos sociales, se vuelvan entidades corruptas que en vez de fomentar la unidad de lo particular, hagan más profundo ese abismo.

4. Reconocimiento y Estado

Una característica esencial que se deduce de la concepción hegeliana del Estado es la *idea de reconocimiento*. El Estado es un espacio donde se confrontan una pluralidad de autoconciencias, de individuos. Hegel afirma la idea de que el trabajo representa un medio de salvación, de liberación de los individuos. La noción de trabajo no debe entenderse en un sentido restringido, sino que hace referencia al amplio proceso de formación cultural, en donde se incluye la dimensión del trabajo y la dimensión de las relaciones sociales, entrelazadas mediante la lucha por el reconocimiento. La obra suprema de este proceso de reconocimiento es el Estado de derecho.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 113.

El reconocimiento jurídico en el que sustenta el Estado de derecho, hace posible la convergencia equilibrada de las particularidades y la universalidad. Es decir, se evita suprimir la particularidad al subordinarla a la universalidad e igualmente se elude reducir la universalidad a la simple suma de particularidades. Esto se puede lograr porque el reconocimiento jurídico se manifiesta, por una parte, porque los individuos se reconocen como particularidades y con ello se perciben las diferencias que hay entre ellos y, por otra parte, se reconocen de manera recíproca como personas iguales y libres frente a su derecho, el cual les permite coordinar sus acciones.

Hegel es consciente que esta forma de reconocimiento es difícil que se pueda aplicar en la práctica, porque la tendencia espontánea de los individuos es la de identificar la particularidad con la universalidad. La diferenciación que exige el reconocimiento jurídico requiere de un alto grado de formación del individuo, lo que nunca podrá considerarse ni una conquista definitiva, ni generalizada, sino una labor constante. A pesar de ello, lo importante para Hegel es que, con independencia de las intenciones y formación de cada uno de los individuos, en la dinámica de las sociedades se logre objetivar las instituciones que encarna este reconocimiento.

Hegel entiende que en el estado, en las relaciones jurídicas, los individuos no se reconocen como voluntades naturales, por su mero capricho subjetivo, sino como voluntades racionales, libres. Si fuera el caso de una posibilidad de reconocimiento entre voluntades naturales, o por su capricho subjetivo, sería un reconocimiento efímero, que se diluiría rápidamente. El reconocimiento verdadero, de acuerdo con Hegel, está vinculado con voluntades racionales. No quiere decir que sea un reconocimiento duradero, sino simplemente señala que es un reconocimiento fincado en bases más sólidas que la inmediatez, y los caprichos de la subjetividad. El reconocimiento al que apela Hegel como el más elevado se basa en voluntades plenamente racionales, que quieren el bien para sí mismos pero también lo desean para los otros.

La verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal; pero ese contenido tal se da sólo en el

pensamiento y por el pensamiento; nada hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho”.¹⁶⁰

El reconocimiento jurídico expresa el reconocimiento en el que voluntades racionales, en tanto ciudadanos, individuos libres, se vinculan entre sí. En este sentido, las instituciones, las leyes, las prácticas, de la sociedad y sus costumbres, son los espacios donde los individuos se reconocen mutuamente. Es menester advertir que los vínculos de reconocimiento que se entablan no se sustentan en una relación asimétrica entre los individuos. Los individuos son iguales, eso lo respalda el derecho, y además son libres, y no hay autoridad que limite o impida su voluntad. Uno de los méritos, a nuestro parecer, es que Hegel concibió a las sociedades modernas como plurales, que se distinguen por la diversidad de grupos y de personas existentes. Cada grupo, cada persona, es distinta a las demás, porque tiene la capacidad y libertad de ser diferente: puede tener la habilidad para realizar ciertas actividades, por ejemplo. Lo que busca Hegel es consolidar una base de igualdad entre los individuos basada no en atributos accidentales, como por ejemplo, en la raza, o en la capacidad de adquisición económica, religión etc., y sí en la ley. Todos somos iguales ante la ley, porque todos tenemos derechos así como obligaciones. De este modo, defiende la desigualdad existente –hablando económicamente, y postula que los individuos sean iguales tan sólo en el aspecto jurídico. Niega la posibilidad de la igualdad económica, argumentando que las peculiaridades de los individuos provocan inevitablemente la desigualdad entre ellos.

El reconocimiento jurídico implica efectivamente que los individuos sean racionales. Tal reconocimiento no se da de una forma inmediata, por lo menos a corto plazo no se lleva a cabo en la práctica. Es un proceso de formación de los individuos largo y complejo. Uno de los medios eficaces para lograr que los individuos se eduquen como ciudadanos es mediante la educación. Pero aquí educación no adquiere solamente un carácter restringido sino amplio: se refiere a todas las actividades generales de la sociedad y del Estado. Los individuos se van

¹⁶⁰ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 469).

reconociendo en las diferentes relaciones como propietarios, como miembros de una familia, como sujetos morales, en los vínculos económicos. Las relaciones que se establecen en estas diversas actividades son necesarias porque acercan al individuo a los demás individuos. Los individuos no fueron nunca solos, sino siempre ya han estado inmiscuidos en alguna clase de relación, en alguna forma de comunidad. Como miembro de una familia los hijos se reconocen en el padre, ven en él su sangre, su descendencia, se sienten parte de la familia como en verdad son parte de ella. Empero los vínculos de reconocimiento que se establecen en el núcleo familiar no son suficientes, puesto que el hijo mira con respeto, con autoridad, como su *superior* al padre. De esta manera no encuentra su reconocimiento pleno como igual a otros sino en la esfera del derecho, del Estado. Así mismo, la esfera de la sociedad civil implica un reconocimiento, pero tal se lleva a cabo entre particularidades que sólo buscan la satisfacción propia. El medio que une a las particularidades no es algo sustancial a su persona, sino en relación a mercancías, dinero, deseos. El alimento de su reconocimiento es la particularidad.

El reconocimiento en sentido pleno que concibe Hegel hace referencia a la universalidad. No es una suma de particularidades, es la unidad sustancial entre la particularidad y la universalidad. Los individuos se reconocen en la universalidad porque la quieren, saben de ella. Esa es la libertad concreta para Hegel. Que los individuos vean contenidos sus demandas, sus intereses dentro del marco de lo universal. Los individuos se reconocen como ciudadanos en el horizonte de la legalidad. Sólo en el reconocimiento jurídico pueden sentar las bases para una verdadera libertad.

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad sustancial*, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a la universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.¹⁶¹

¹⁶¹ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 370).

La idea de reconocimiento implica la apertura para un mundo de intersubjetividad. El *Espíritu* es precisamente intersubjetividad. Constituye un mundo objetivo de autoconciencias. Pero no es cualquier mundo, es el mundo de los hombres, fruto de su esfuerzo. El derecho, la ley, es una de sus más elevadas obras. Como mencionamos anteriormente, el derecho representa un orden intersubjetivo, un orden de voluntades plenamente racionales. El derecho es así la serie de actividades intersubjetivas que son expresión de la libertad. Puesto que el derecho se basa sobre la persona y que la suprema comunidad es la suprema libertad, ambos elementos son inseparables. El mundo de intersubjetividad no puede entenderse sin la idea de derecho y de libertad por separado, sino que estos elementos vivifican la libertad concreta en instituciones, formas representativas, en una suerte de hogar de los individuos.

La naturaleza, en la medida en que constituye un mundo, la comparte el hombre con seres no humanos. Estos son parte de ella al menos tanto, sino más, que el hombre. Pero el mundo humano es aquel que le debe su existencia y su manera de ser a los hombres, los que actuando en vistas de sí mismos fundan un orden que tiende a convertirse en una totalidad libre. Hegel lo llama también el *mundo de la libertad* porque lo entiende como una instauración donde estar el hombre consigo mismo en lo propio; en vez de quedarse en el medio de la necesidad natural, al que recibe hecho y en el que ha de someterse al imperio de lo externo y ajeno, lo reemplaza por otro mundo suyo.¹⁶²

De esta manera es como los individuos representan, en forma de eticidad, la vitalidad del Estado mismo. Pero, al mismo tiempo, los individuos experimentan en la eticidad, en tanto que substancia libre, el reconocimiento y la satisfacción en la forma de una existencia espiritual objetiva, que se refleja en las instituciones, las leyes, el arte, etc.,

¹⁶² Cordua, Carla, *El mundo ético*, Anthropos, Barcelona, 1989. p. 20.

CAPÍTULO VI

LA LIBERTAD EN LA HISTORIA

Fue Voltaire, quien oponiéndose a la interpretación teológica de la historia, comenzó, en su *Ensayo Sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones*, a comprender filosóficamente la historia. Comprender filosóficamente la historia era, para este filósofo, leer el pasado a la luz de la razón y de la crítica. Habría que liberarse, por lo tanto, de toda interpretación providencial de la historia, de todo misterio y de toda duda explicada por la fe cristiana. La historia no es ya ese cúmulo de acontecimientos que se explican por la voluntad divina. La historia ahora tiene un sentido que puede ser comprendido por la razón humana, y el esclarecerlo, es el propósito de la filosofía de la historia. La razón es algo que el hombre por sí mismo tiene que conquistar, puesto que esta conquista es lo que constituye la misión del hombre en la historia. De este modo, Voltaire consideraba que la historia es un continuo crecimiento de la humanidad social y políticamente hablando, en el que hay una combinación de irracionalidad como de racionalidad, de locura y de moderación, que se modula y adquiere caracteres distintos en cada pueblo y en cada época.

Por su parte, Montesquieu sostuvo que ocuparse filosóficamente de la historia era comprender la “constitución” que posee una determinada nación. Esto se debe a que la constitución que posee una nación es el resultado de su historia, así como de ciertas circunstancias económicas, geográficas, culturales, etc. La historia no era para él producto propiamente de la razón humana si no que era explicada por los diversos elementos geográficos y climatológicos de una nación. Herder, en cambio, creía que la historia era la comprensión de la cultura de un pueblo: sus expresiones religiosas, literarias, sus aportes científicos, los cuales son su propio producto histórico. Cada pueblo se expresa de diferente manera,

pues diversas son las formas de la expresión humana y distintas las maneras de adaptarse a un determinado territorio.¹⁶³

Una situación distinta pasa con la visión kantiana de la historia. Para Kant la historia es un proceso necesario para que el ser humano pueda desarrollar todas sus capacidades y potencias. En ella el ser humano se realiza junto a otros seres, es un hacerse con otros y para otros de modo racional. Solamente de esta manera se puede entender que hay historia, es decir, porque el hombre se comprende como un ser racional, y el desarrollo cabal de sus potenciales requiere, precisamente, de un proceso histórico. De manera que la historia es un progreso hacia la racionalidad, que es al mismo tiempo un avanzar en la misma racionalidad. Este progreso hacia la racionalidad tiene que ser al mismo tiempo un desarrollo de la libertad humana, libertad esencialmente moral. Para Schiller, por su parte, una comprensión adecuada de la historia tiene como primera condición el vínculo necesario entre pasado y presente, ya que gracias al entendimiento del pasado es como sabemos lo que el presente ha llegado a ser lo que es. Es por eso que para él es necesario concebir el presente como el punto focal donde convergen todas líneas del desarrollo histórico. La historia, de acuerdo con Schiller, va más allá de las consideraciones sociales o políticas del hombre, tiene que ver más con la evolución de su capacidad para crear, para realizar y concretar actividades y proyectos como el arte, la religión y todas las manifestaciones del espíritu.

El proyecto filosófico de Fichte sobre la historia se enfoca a comprender nuestro presente, el tiempo en que vivimos. Pero no significa que el pasado quede relegado o suprimido, es necesario para explicar la realidad presente que cambia y adquiere características propias en cada momento, en cada período histórico. Los hombres no pueden deshacerse de su pasado, de los hechos acontecidos, porque a pesar de su renuencia hacia ellos, están allí y hay que enfrentarlos, estudiarlos, para llegar a comprenderlos. Pero los límites que arroja el pasado son

¹⁶³ De este modo Herder sostenía una visión eurocéntrica de la historia, al igual que muchos de sus contemporáneos, ya que el lugar propio y genuino donde se ha desarrollado la historia es Europa, debido a sus peculiaridades geográficas y climatológicas. Lo sostuvo a pesar de reconocer las diversas manifestaciones del modo de ser del ser humano.

evidentes: podemos analizarlos o, quizás, olvidarlos, pero de ningún modo cambiarlos. El historiador mira el pasado desde el presente, estudia las civilizaciones, los acontecimientos, los personajes, desde su particular punto de vista. Existe una coincidencia desde esta perspectiva entre lo que fue, lo que es y lo que debe ser; entre pasado, presente e ideal conectados de una forma racional que permite hablar de la historia en términos comprensibles, mostrando desde la realidad presente como sucedió algo. El concepto clave, para entender la historia es, de acuerdo con Fichte, la libertad racional, libertad que, como cualquier otro concepto, debe desarrollarse en la historia.¹⁶⁴

Finalmente, la perspectiva de Schelling se centra particularmente en la historia del yo. El curso del desarrollo histórico es la completa conciencia de sí de la mente como al mismo tiempo libre y sujeta a la ley, es decir, moral y políticamente autónoma. Para este filósofo hay dos realidades cognoscibles: la historia y la naturaleza. La naturaleza no es más que la distribución de las cosas en el espacio. La historia, en cambio, son los pensamientos y los actos de los hombres que no sólo tienen capacidad para conocer, también pueden y deben reconocerse. La actividad intelectual se desarrolla en el tiempo, pero el fundamento y el fin de la historia es la realización total y completa de la existencia humana, siendo el Absoluto el elemento que mueve y realiza la historia.

La interpretación hegeliana de la historia

La interpretación de Hegel de la historia está cercana a la de su amigo Schelling y a la del mismo Fichte, aunque en realidad tiene un poco de Herder y de Kant, de Schiller y del mismo Montesquieu. La interpretación filosófica de la historia, por parte de Hegel, es una mezcla de infinidad de componentes que la Ilustración, la doctrina cristiana y el Romanticismo, entre otras corrientes, le legaron. Hablar, entonces, de la interpretación hegeliana de la historia es hablar de una

¹⁶⁴ De esta manera, para Fichte, el concepto de la libertad se desarrolla por tres etapas de la historia. En una primera etapa, la libertad resulta ser un instinto ciego, porque se puede hacer lo que se venga en gana. Es el estado de naturaleza. En otra, aparece la libertad del gobernante que limita a aquella libertad en base a leyes: es el gobierno autoritario. Para, finalmente, llegar a la libertad civil, donde el gobierno es de los súbditos, libertad que es racional.

interpretación compleja, pero a su vez, original y valiosa que pretende comprender la historia bajo los límites del conocimiento filosófico.

Su interpretación filosófica de la historia sigue a Voltaire en que la historia ha de interpretarse no ya con la fe en la voluntad divina sino en la razón humana, pero también sigue a Kant en que la historia tiene que ser un proceso en la conquista de la libertad. Comparte con Fichte y con Schelling en que la historia se realiza en el tiempo, sin recurrir a causas o explicaciones naturales; además de su apelación del presente en el pasado. Sin embargo, Hegel quiere ir más allá –al igual que Schiller– de las consideraciones sociales y políticas, pero con la diferencia, que no solamente quiere comprender la evolución de las manifestaciones del espíritu si no la evolución misma del espíritu. La postura hegeliana tiene en común con la Herder, Montesquieu, Kant, Schelling, Fichte, entre otros, comprender a la humanidad en su conjunto; comprender la razón de ser de la historia.

Tener un verdadero conocimiento de la historia es comprenderla filosóficamente. El conocimiento de la historia, por parte de la Ilustración, apuntaba a la aplicación de principios filosóficos y procedía de modo geométrico, explicando la historia de manera científica. Mientras la joven ciencia histórica, cuyas raíces se encuentran en Herder, busca en los textos literarios, en la descripción de los pueblos y Estados, el verdadero conocimiento de la historia. Hegel está cercano, de alguna manera, a este modo de proceder. Comprender filosóficamente la historia no es una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica. Por ello es que la filosofía de la historia hegeliana quiere ver la historia desde la perspectiva de la totalidad, pues es así como realmente se puede comprender su sentido.

El error de los historiadores radica en acudir a la historia con sus propias categorías y sus propios conceptos y, a partir de ahí, construirla. Trabajan y estudian los hechos, los datos, los documentos, pero su construcción parte siempre de ciertas ideas preconcebidas. Situación que los conduce a dar una interpretación parcial o arbitraria de la historia. “El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos,

no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente.”¹⁶⁵

Es por ello que el método hegeliano sobre la historia pretende ser estrictamente un método filosófico, que no busca ser indiferente a los hechos y a los acontecimientos, por el contrario, de ellos se retroalimenta, pues las “leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos.”¹⁶⁶ Sin duda, nada ha ocasionado mayor controversia que la idea de que el método hegeliano apela a un proceso lógico que se desarrolla en el tiempo y que el conocimiento que tenemos de él es completamente *a priori*. El equivoco de Fichte fue, precisamente, sostener que la historia podría ser reconstruida sobre una base puramente *a priori* sin recurrir a ninguna prueba empírica. Se ha cometido comúnmente este error con Hegel, esto es, de interpretar el conocimiento histórico ya sea como algo *a priori* sin recurrir a pruebas empíricas, pero también se le ha interpretado como un conocimiento que depende completamente de lo empírico.¹⁶⁷ Hegel evitó caer en ambos errores. Los hechos en sí mismos son mudos, por ello es menester interpretar filosóficamente la historia para hacerlos hablar. Es cierto que la historia consiste en una serie de acontecimientos empíricos, pero a su vez estos son la expresión exterior de pensamientos. Estos pensamientos, que se encuentran detrás de los acontecimientos, forman una cadena de conceptos lógicamente conectados. Cuando se presta atención solamente a los acontecimientos, y se les considera de manera empírica, es decir, en relación a causas y efectos, se cree que hay una conexión necesaria. Pero cuando se les considera en relación con el pensamiento es menester un esfuerzo por concatenar y ordenar lógicamente los hechos. Hegel insiste en que el historiador tiene que trabajar primero empíricamente estudiando los acontecimientos y demás pruebas empíricas; sólo de esta manera pueden establecerse lo que son los hechos. Pero

¹⁶⁵ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. p. 45

¹⁶⁶ Marcuse, Herbert, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza editorial, Madrid, 1972. p. 221.

¹⁶⁷ Ranke y J. Burckhard sostienen que la construcción hegeliana de la historia es totalmente *a priori*, puesto que no consulta los datos y no se contrasta con los hechos, quedándose solamente en una especulación del vacío propia de los filósofos que pasan por encima de los hechos y de los documentos, sin tomarlos en consideración. Por otra parte, una construcción totalmente empírica de la historia es la de Arnold J. Toynbee, quien procede con una síntesis que permite reconocer, a través de los ciclos culturales, una línea ascendente del desarrollo humano.

luego debe interpretar los hechos desde adentro, captar lo universal y decirnos cómo se ven desde ese punto de vista.

El método filosófico hegeliano no pretende, pues, una imposición de categorías sobre los hechos, puesto que ese no es el conocimiento que se pretende con la historia. La filosofía busca, en cambio, comprender la historia tal como es; comprender ese sentido que no perece junto con la finitud y contingencia de los hechos, si no que queda como signo fehaciente del devenir humano. Es necesario comprender el espíritu de los acontecimientos y no situarse en el plano de las situaciones particulares. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en su unidad. Lo que significa que para comprender la historia es necesario “aprehenderla como una totalidad, como un organismo original y sano que no exige ninguna intervención exterior.”¹⁶⁸ En consecuencia, tratar a la historia tal como es, es ir a la cosa misma, ver su despliegue necesario; comprender ese movimiento cuya estela puede percibirse solamente con los ojos de la razón.

+++++

El curso de la historia suele mostrarnos su perenne contingencia, pero en el fondo de ella puede entreverse un sentido que la acción de lo finito y particular arroja. La razón humana ha entendido que la historia no está entregada al azar ni al accidente, y que la voluntad divina hace tiempo que dejó de ejercer su poderosa influencia sobre el mundo humano. El movimiento de la historia envuelve un sentido del cual el pensamiento busca dar cuenta. Dicho sentido no está dado como un plan divino, que resulta incognoscible al conocimiento humano, por el contrario, se crea constantemente en la marcha de los acontecimientos, siendo a la luz del pensamiento que la historia adquiere inteligibilidad. Frente al irracionalismo histórico postulado por Dilthey y por Gibbon, Hegel opone la tesis, compartida por Herder, Voltaire y Kant, entre otros, de que la historia posee un sentido, porque la historia ocurre racionalmente. Sostiene que el único principio que aporta el devenir de la historia es que ésta está gobernada por la *razón*. Una noción de “razón” con una significación filosófica distinta de la concepción

¹⁶⁸ D'Hondt, *Hegel: Filósofo de la historia viviente*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1966. p. 61.

Ilustrada, pero, al final de cuentas, razón humana. Recordemos que la razón no es, para Hegel, una facultad analítica usada para efectuar distinciones sino una capacidad sintética para unificar y completar aquello que ha sido desencajado.

La idea de que la razón rige la historia hay que asumirla, dice Hegel, pues sólo de esta manera se puede construir y desarrollar una filosofía de la historia. La razón en la historia significa que la Idea se ha vuelto práctica. La Idea, expuesta en el plano de la Lógica y en el de la Naturaleza, ahora toma vida en el terreno del Espíritu, particularmente, en el ámbito del devenir histórico. La historia se convierte ahora en el horizonte donde la Idea se despliega. Aquí es donde se lleva a cabo la unidad del concepto y la sustancia, y corresponde al trabajo del hombre realizar la síntesis de lo objetivo y lo subjetivo.¹⁶⁹ La razón actúa trabajando por construir un mundo, hacerlo comprensible, hacerlo suyo, y es entonces cuando el hombre puede tener un conocimiento de sí mismo, así como dar cuenta de la marcha de la historia. Por lo que, el sentido de la historia no representa para Hegel algo que está más allá de ella, pues más allá significa ya una realidad en la cual se disuelve la historia. La realidad por la cual la historia se mantiene y adquiere sentido es para él la plenitud de la Idea.¹⁷⁰

Que la razón sea el principio básico que gobierna la historia no significa establecer un principio a priori que explique todos los fenómenos y los hechos de una forma clara y precisa, pues eso sería tanto como afirmar que hay un destino necesario en la historia. Esta tesis es propia de los racionalistas Ilustrados, quienes encontraban en la razón científica la clave para explicar el mundo humano, y así alejarse del recurso del azar y de la suerte. Que la razón gobierna la historia es, para Hegel, un supuesto que ha de ser demostrado por la historia misma, puesto que la razón rige el mundo eso ha sido demostrado ya por la filosofía. La racionalidad de la historia no expulsa a la irracionalidad, pues también es inherente a ella. La historia es el escenario donde convergen tanto lo irracional como lo racional; es a su vez el terreno de las desmesuras, como de la

¹⁶⁹ Cortes del Moral, Rodolfo, *Hegel y la Ontología de la Historia*, México, UNAM, 1980. p. 223.

¹⁷⁰ San Agustín consideraba que este sentido de la historia estaba dado por una realidad más allá de la historia, es decir, la ciudad de los elegidos. Voltaire lo consideraba de este mismo modo, sólo que para él el sentido estaba dado por el reino de la luz. Tenían en común, situación que comparte Hegel, el hecho de que el motor de la historia constituye la justificación misma de ella.

moderación, de la locura como del progreso. La historia sólo puede ser verdadera historia cuando puede ser explicada sin eliminar todo elemento trágico de ella.

De modo que la historia es un proceso racional porque tiene una razón intrínseca que la guía, no sólo como una forma de justificación, sino también como algo esencial que existe por la misma razón, su justificación está en ella misma. No depende de exterioridad alguna, de una ley o de alguna norma, porque es una razón totalmente libre, autosuficiente; es todopoderosa y busca actualizar sus leyes en el mundo. Por lo que, la sustancia o el contenido de la historia del mundo tiene que ser racional. “Pero, además, esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella.”¹⁷¹ Hegel no hace si no distanciarse de aquellas interpretaciones que establecen que hay una razón divina de la cual depende el curso de la historia; que se impone a los hombres, y cuyo plan divino resulta incognoscible para el hombre. Pero también toma distancia de las interpretaciones racionalistas de la historia, para quienes su fe en el progreso de la razón reemplaza la idea de una Providencia divina que gobierna el mundo.

+++++

Comprender filosóficamente la historia es aprehender la necesidad interna que da movimiento a la historia. Esta necesidad que rige la historia y que es su racionalidad inmanente no proviene de ninguna estructura determinada que se hiciera cumplir en todos los casos posteriores; lejos de eso, es una necesidad engendrada por el cúmulo de esfuerzos y circunstancias que constituyen en cada caso la vida de los hombres. De modo que la razón no es algo que se revela, ni que se descubre, sino que se conquista en cada momento, eso es lo que constituye la historia del hombre.

En todo caso, la necesidad interna de la historia no se impone espontánea e inmediatamente al espíritu. Existe, pero es necesario buscarla para descubrirla. Al principio permanece oculta. Pero ¿qué es lo que la disimula? El azar. Y es precisamente ese espectáculo del azar lo que nos impresiona a los observadores de los hechos históricos, cuando adoptan una postura meramente receptiva, cuando olvidan despertar su razón.¹⁷²

¹⁷¹ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 85.

¹⁷² D, Hond, Jacques, *Op. Cit.*, P. 196. En los tiempos de Hegel había una concepción del proceso histórico como un proceso que se desarrollaba, no por la voluntad de déspotas Ilustrados, ni por un plan de Dios, sino

Es evidente para Hegel que la historia ha transcurrido racionalmente, por ello, sigue las determinaciones de unas leyes y categorías que el hombre ha establecido para comprenderla. Por tanto, quien estudia la historia, el historiador, y quien la interpreta, el filósofo de la historia, tienen que enfrentarse al objeto de estudio con sus elementos, y llegar a explicar el movimiento de la historia construyendo un relato de forma convincente y racional. De esta manera, Hegel ofrece algunas categorías que la historia ha dado al pensamiento. Una de esas categorías es ese espectáculo de la *variación*. El cambio incesante de individuos y pueblos es un hecho evidente en el movimiento de la historia: las diversas formas de organizarse de los pueblos, así como la constante sucesión unos de otros, crean una continuidad que evita el vacío: cuando un pueblo desaparece otro lo sustituye. La perennidad y la fijeza no valen en la historia, la historia está en continuo movimiento, en permanente cambio. Lo que nos pesa de este movimiento es que hasta lo más bello, lo más grande, ha de perecer. “Lo que nos oprime es que la figura más rica, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca lo más noble y más hermoso, porque nos interesamos.”¹⁷³

Pero no todo es perecer, en la historia también hay cabida para lo nuevo, pues una nueva vida surge después de la muerte. La historia unas veces construye y otras destruye; tiene un ritmo y un proceso: nacer, florecer, madurar y morir, para dar paso, como el mito del ave Fénix de la antigüedad, a una nueva vida. Pero no es el nacer de una cosa similar a lo que fue, es una figura que se eleva por encima de la anterior. “El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.”¹⁷⁴ Nacen figuras nuevas que ofrecen a la historia ese espectáculo de la diversidad.

por una necesidad propia, una necesidad inmanente en la que, incluso, la sin razón, no era sino una forma disfrazada de razón.

¹⁷³ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 47. Con estas categorías, que tienen básicamente una extracción del orden natural, Hegel busca, en un primer momento, comprender el movimiento de los acontecimientos históricos cuya complejidad es aún mayor. Pero, dentro de ese tumulto de acontecimientos lo que se ve no es sino está forma parecida a los fenómenos naturales, es decir, que tienen un nacimiento, un momento de esplendor y que, finalmente, sucumben.

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 48.

El desaparecer es necesario, para que otros aparezcan y continúe la vida mejorándose en cada paso. Todo lo que es ahora tiene un origen en lo que fue, y permitirá el seguir siendo, de la extinción de algo nace la vida de otros seres.

Ante la continua sucesión de estas formas y creaciones, de pueblos y de acontecimientos, Hegel se cuestiona ¿cuál es su fin último?¹⁷⁵ Es claro que este fin no puede reducirse a fines particulares. Todos los acontecimientos de la historia tienen que redundar en provecho de una obra universal. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone la pregunta, pues, de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos; de si hay un fin último en y por sí. Augusto Comte así lo consideraba. Para él la evolución de la humanidad, todos los fenómenos sociales, tienen como fin último un progresivo dominio de la razón. Todos los fenómenos de la historia eran explicados en términos de la constante evolución racional¹⁷⁶ de la humanidad. Hegel difería de esta concepción ilustrada de la razón y del progreso,¹⁷⁶ pero creía que la historia estaba motivada por un fin último que es también el motor de todos los acontecimientos. El fin último y motor de la historia, cuyo movimiento está regido por la razón, no es el simple progreso hacia la libertad sino el progreso en la autoconsciencia de la libertad.

+++++

La autoconsciencia de la libertad como fin último y motor de la historia ya lo había sentido Anaxágoras y las doctrinas que tratan de la Providencia, sin poder definir sus últimas consecuencias, es decir, la clave del devenir histórico de la humanidad es que este devenir es la libertad, descubriéndose como razón. En efecto, el griego Anaxágoras sostuvo que el *Nous* es lo que rige el mundo; que no es una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. El orden de la naturaleza se rige según leyes invariables; estas leyes son la razón del

¹⁷⁵ El preguntarse por el fin último de la historia no es novedoso en la filosofía de la historia, es un supuesto hebreo y cristiano.

¹⁷⁶ La idea de progreso, elemento esencial de las filosofías de la Ilustración, interpretaban los hechos históricos como señales en el camino del hombre hacia la razón. El progreso implicaba que el estado de cosas existente iba a ser negado y no continuado. Hegel busca separarse de esta representación del progreso positivista, puesto que el progreso de la historia no tiene que ser explicada en base a presupuestos positivistas o naturales sino mediante otro tipo de progreso que implica salto y ruptura mediada.

mismo; pero ni el sol ni los planetas tienen conciencia de sus leyes. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. Sin embargo, esta razón se limita al orden de la naturaleza, además que, por ignorancia de la revelación del pensamiento en la realidad, no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto.

Lo mismo sucedía con las doctrinas de la Providencia. Dichas doctrinas habían establecido que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una Providencia es la que rige el mundo. Pero esta fe en la Providencia, al igual que el *Nous* de Anaxágoras, es una forma indeterminada; “es un fe en la Providencia en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al conjunto íntegro de los acontecimientos en el universo.”¹⁷⁷ Esta tesis es la sostiene, por ejemplo, Boussuet, para quien la fe en la Providencia inspiraba un sentimiento de no admirar nada de terrenal grandeza y otro de no temer nada de la miseria terrenal.¹⁷⁸ Admirar a lo mundano era empobrecer la fuerza de la Providencia. Ésta se halla oculta a los ojos de los hombres; es una Providencia escindida del mundo que, por ende, sus planes son ajenos a los hombres e, incluso, éstos últimos representan para ella simples medios.¹⁷⁹

Pero el hecho de que la Providencia sea extraña a los hombres, no significa que no se pueda tener un conocimiento de lo que sea Dios. El Dios del cual nos habla Hegel no es un ser que trasciende la existencia humana, como lo cree la doctrina cristiana; por el contrario, es un Dios que se reconoce en todas las cosas y principalmente en el teatro de la historia universal. No es ya aquella entidad que aparece más allá de nuestra conciencia racional, más bien es un Dios hecho devenir humano. De modo que Dios no es el que crea al mundo si no lo creado por el mundo. Así, Dios es producto de la actualización de la razón en la historia.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 50.

¹⁷⁸ Lowith, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968. p. 199.

¹⁷⁹ Es evidente la resonancia de innumerables conceptos teológicos en la construcción de la filosofía de la historia hegeliana, éste de la Providencia es uno de ellos. Sin embargo, la interpretación que del concepto de Providencia hace Hegel lo hace distanciarse de la concepción tradicional. Afirmar que una Providencia rige el mundo sin concretarse es hablar de una abstracción, de un simple acto de fe. Es claro que Hegel aún no se logra desprender del mundo del cristianismo, su interpretación de la historia no parece ser ni sagrada ni profana sino una mezcla.

Esta ya no depende de Dios para su realización, sino que es más bien Dios quien depende de la historia.¹⁸⁰ Una opinión distinta a la de Hegel es la de Ranke, para quien es claro que la historia constituye un proceso, pero su sentido no se halla contenido en el resultado final, es decir, Dios aparece en la historia, pero no se resuelve en ella.

Teodicea, como justificación de Dios, debe tomar a la razón como el principio explicativo del conocimiento de Dios. Ha dejado de plantearse el mundo humano dentro de un contexto religioso, para desplazarse al ámbito de la razón secular que actúa como juez. Dios se revela al hombre como a un ser pensante, no en la intuición o en el sentimiento sino en el pensamiento. Cabe señalar, al respecto, que hay una diferencia entre la justificación que busca Hegel de Dios de la de Leibniz. Para éste la teodicea expresa que todo es racionalizable, incluso la actuación de Dios. Mucho más si se toma en cuenta que Dios siempre actúa según el principio de elegir el mundo mejor. Exige la armonía perfecta. Hegel, en cambio, cree que Dios puede ser explicado por la actuación de la historia. La diferencia radica en que el racionalismo de Leibniz se basa en un determinismo absoluto, una concepción matemática de la necesidad, en la que el mal puede ser explicable bajo ese esquema. Hegel en cambio supone que Dios, inclusive el mal, son producto de la razón inmanente en la historia, que no implica ninguna especie de determinismo.¹⁸¹

+++++

Este fin último, que es la autoconciencia de la libertad, tiene, porque es producto de los actos y de los pensamientos de los hombres, un contenido propiamente espiritual. Es un fin que se realiza en el mundo humano, porque sólo ahí es donde adquiere realidad. De modo que la libertad consiste en que el espíritu se sienta cómodo en el mundo, que no choque con nada que le sea exterior ni trascendente. Para Schelling, la historia es un proceso temporal, un

¹⁸⁰ Es evidente que Hegel intenta justificar, al igual que Leibniz, la presencia de Dios en la historia, pero este Dios no es ya explicado a la luz de la fe, no es el Dios de Abraham; tampoco tiene algunas de las cualidades que la doctrina le impugna, como la de ser bondadoso, perfecto.

¹⁸¹ Los trabajos de Auguste Comte constituyen igualmente una Teodicea, puesto que su máxima es reconciliar al mundo y a Dios en la historia. Esta teodicea busca explicar cada época de la historia como fase necesaria del acontecer histórico.

desarrollo continuo donde el hombre escruta los propósitos de lo Absoluto, cooperando con la providencia en el plan que ésta tiene para el desarrollo de la racionalidad humana. Hegel comparte con Schelling en que la historia se produce en el tiempo, y que lo Absoluto es el fin y el motor de la historia, pero se aparta de él en el sentido de que marca énfasis en que la realización del fin último de la historia implica un proceso de mediación. De esta manera, hace surgir una concepción novedosa de la historia como fruto del esfuerzo y del trabajo humano. “Lo que debemos contemplar es, por tanto, la Idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana.”¹⁸²

Así, Hegel acude al mundo histórico para una exposición de la Idea en el tiempo. La Idea se expone en el espacio como naturaleza y en el tiempo como espíritu. El espíritu no implica trascendencia alguna, simplemente representa al horizonte de los pensamientos y de los actos humanos; el mundo creado por ellos. No se refiere a dar existencia imaginaria a un ser intangible, sino designar al “horizonte de experiencias y acciones comunes de un grupo humano”¹⁸³; a un mundo intersubjetivo. No es tampoco, en ninguna forma, un ser universal abstracto, sino simple y sencillamente “aquello que se objetiva de manera permanente por los actos y valores de una organización comunitaria.”¹⁸⁴ Con la noción de espíritu Hegel busca, así como Comte cree en el orden, un elemento de estabilidad en la historia. El mundo del espíritu, entonces, es el mundo humano: que comprende su cultura, su lenguaje, sus costumbres, sus hábitos, la constitución.

El mundo del espíritu, por ello es diferente del reino de la naturaleza. En los movimientos cíclicos y en las leyes invariables del orden natural no hay historia. La naturaleza es muda. Todo lo que se conoce sobre ella es lo que el hombre sabe, porque ella no puede dar cuenta de sí misma. El mundo del espíritu, en cambio, ha logrado cierta autonomía, puesto que ha logrado constituirse hasta considerarse autosuficiente; trasformando la naturaleza ha logrado evolucionar.

¹⁸² Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 61.

¹⁸³ Pérez Cortés, Sergio, *Hegel y concepto de libertad*, p. 9.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Este mundo es la “segunda naturaleza” de los hombres, porque para todo hombre se cumple que éste habita un medio espiritual que siendo suyo, exige justificaciones, razones y normas.¹⁸⁵ El acierto de Herder, por ejemplo, es haber visto, a pesar de que consideraba a la vida humana muy relacionada con el mundo natural, que la vida histórica del hombre es una vida mental o espiritual.¹⁸⁶ Esta vida espiritual es, para Hegel, una vida histórica, la naturaleza mediada del hombre, puesto que es el terreno propio de las autoconciencias.

Es en el mundo del espíritu donde, a través de la memoria, todo acto humano puede volverse eterno, permanente. En el mundo del espíritu se conserva todo acto y todo pensamiento, de manera que podríamos afirmar que el espíritu es historia, o lo que es más, la historia no es más que la historia del espíritu.¹⁸⁷ La historia del espíritu es el resultado del trabajo de los hombres, que se crean a sí mismos mediante su trabajo. El hombre, en consecuencia, es un ser histórico; ha pasado y ha quedado en su obra. Puede hablarse de historia porque quien la hace es un ser racional y así puede dar cuenta de ella. “El espíritu puede definirse, por oposición, como lo que tiene historia”.¹⁸⁸ De ahí que la noción de espíritu no tenga una significación puramente epistemológica, sino también poética, religiosa, moral y ética, que puede ser empleada como una totalidad de expresiones vivientes que comprende de manera profunda la obra de la humanidad; obra que, no obstante finita, fuese capaz potencialmente de alcanzar contenidos y formas más perfectas; esa finitud evolutiva que por negación y sublimación alcanza lo universal, tiene como fundamento epistemológico y existencial esa finitud como espíritu.

El mundo del espíritu tiene un contenido y un fin. Este contenido y este fin no pueden comprenderse bajo la forma de lo subjetivo, de las inclinaciones o de los instintos, ya que ahí todo es lo mismo, todo carece de sentido. El ámbito de lo subjetivo hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. El interés del espíritu humano es, por tanto, objetivo, material y sustancial. Este

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ Collingwood, RG, *La idea de la historia*, F.C.E, México, 1986. p. 94.

¹⁸⁷ Hippolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991. p. 31.

¹⁸⁸ Garaudy, Roger, *Dios ha muerto, <<Estudio sobre Hegel>>*, Ediciones siglo XX, Buenos Aires, 1973. p. 339.

contenido se puede ver en la forma de una religión, ciencia o arte un pueblo, en su economía, etc. Por lo que el contenido del espíritu es *espiritual*, pues el espíritu es pensante, y su pensamiento es de algo que es y de cómo es.¹⁸⁹ Por tal motivo el espíritu tiene la capacidad de saber, pero este saber no es saber de cualquier cosa sino tener conciencia de un objeto racional. Y tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo. El espíritu se hace una representación de sí, de lo que es su naturaleza. En consecuencia, sólo puede tener un contenido espiritual, y lo espiritual es su contenido, su interés. Así el espíritu llega a su contenido, se hace su propio objeto. “No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo.”¹⁹⁰

Entonces el espíritu, según esta su naturaleza, es decir, al hacerse su propio objeto, está en sí mismo, es libre, es decir, se forma así mismo. “El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto es justamente la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy conmigo mismo.”¹⁹¹ El carácter autónomo del espíritu se debe a su autogestión; el acto de crearse y de realizarse. La libertad del espíritu se debe, pues, a que se rige por sus propias leyes y a sus propias convicciones. “El espíritu es libre al cumplir la necesidad de su concepto; el obedecer sus propias leyes, es decir, las determinaciones racionales de su misma sustancia, afirma su libertad.”¹⁹² La libertad del espíritu es uno de los principios básicos de la construcción filosófica de la historia humana, puesto que equivale a la que en su momento era la formulación más importante de la filosofía natural expuesta por Newton, a saber, la gravedad como concepto explicativo de todos los fenómenos del universo. “Si la gravedad es la sustancia de la materia, así es la libertad la sustancia del espíritu.”¹⁹³

La libertad constituye, por lo tanto, el conocimiento motriz de la historia. Sigue los pasos de Herder, en este sentido, al afirmar que la filosofía de la historia tiene que aspirar a convertirse en una historia de la humanidad en la que se muestre

¹⁸⁹ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p.62.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Cortés del Moral, Rodolfo, *op.cit*, p. 24.

¹⁹³ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 62.

cómo se ha desarrollado la libertad desde los primeros tiempos hasta nuestros días. El conocimiento de la libertad se convierte en el principio explicativo de todos los acontecimientos humanos. Ello se debe a que la existencia de las demás propiedades del espíritu es explicada en base a la libertad, ya que “todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad.”¹⁹⁴ La justificación de la superioridad de la libertad del espíritu por encima de sus demás propiedades se debe a que es la única cosa que tiene verdad. Tener verdad es, para Hegel, estar consigo mismo y no depender de alguna cosa externa. El espíritu reside en sí mismo, se crea a sí mismo, tiene el centro en sí: esto es la libertad.¹⁹⁵

Pero esta libertad del espíritu no significa que sea algo acabado; el valor de la libertad radica en que está en constante perfeccionamiento, negando aquello que amenaza con destruirla. Ante esta amenaza, el espíritu trabaja y hace suyo el sentimiento de ser libre. Por esta razón el espíritu se crea, actúa. Su movilidad la encuentra en sí mismo, en su propia actividad. Su creación, así como su comprensión depende de sí mismo. Si la actividad que lo induce a comprenderse proviniera de una entidad ajena a él no podría entenderse entonces como un espíritu libre. Lo característico de la actividad del espíritu es su negación constante, el cambio permanente que realiza. Cambio que, no obstante, es distinto del orden de la naturaleza. El movimiento de los planetas, de las estrellas, son cíclicos, repetitivos; cada puesta de sol es la misma, puesto que se rige bajo las mismas leyes. En cambio, el movimiento del espíritu implica lo que Hegel denomina en su dialéctica como *Aufhebung*. En los cambios históricos surge algo nuevo. Cada negación que realiza el espíritu de su momento precedente no significa una simple anulación, sino antes bien anulación y conservación. El momento precedente no se borra del todo, queda conservado como una marca espiritual en el actual momento. Esta tesis fue retomada por Hegel del pensamiento de Fichte, quien sostiene que las ideas o conceptos fundamentales de varias edades sucesivas de la historia forman una secuencia que, por ser una consecuencia de

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

conceptos, es una secuencia lógica donde un concepto conduce necesariamente al siguiente. De esta estructura lógica del concepto es como esquematiza los períodos de su historia, donde todo concepto recorre las tres fases de la tesis, síntesis y antítesis. Pero la formulación hegeliana no es tan rígida como la formulación fichteana, es decir, no hay una secuencia lógica de conceptos donde la negación de uno nos conduzca necesariamente al siguiente. Afirma simplemente que cada momento negado es conservado en el momento actual, y esa conservación de momentos es lo que va dando un contenido espiritual más rico a la historia. Así, el devenir es un desarrollo racional que se afirma en todos los casos negando y conservando el contenido que había adquirido.

De manera que podemos afirmar que esta negación constante en la vida del espíritu no lo conduce a la muerte, ni a la rutina, sino a figuras nuevas y más ricas que conservan los momentos que le antecedieron. Este constante negar y conservar es lo propio del espíritu, lo que le permite tener conocimiento de sí mismo.

Decíamos más arriba, al hablar de la esencia del espíritu, que su ser es su acción. La naturaleza, en cambio, es como es, sus cambios sólo son, por tanto, repeticiones, su movimiento es un movimiento cíclico. La acción del espíritu consiste, más precisamente, en conocerse así mismo. Cuando digo que existo, de un modo inmediato, existo sólo como organismo vivo; en cuanto espíritu, sólo existo en la medida en que conozco.¹⁹⁶

Este movimiento del espíritu, a diferencia del reino natural, es lo que constituye realmente la historia, puesto que cada vez se conduce a grados más elevados de su comprensión. El espíritu tiene una historia porque lo que pasa, queda como un momento espiritual. Eso es, precisamente, la evolución del espíritu: “La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver en sí.”¹⁹⁷ Por tanto, la actividad del espíritu en la historia tiene como causa motriz su necesidad interna, la constante tarea de producirse, de saberse. Mediante este proceso le da nuevos contenidos a

¹⁹⁶ Hegel, G.W.F, *Lecciones de la historia de la filosofía*, F.C.E, México, 1955. p. 28.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 28.

la libertad, a *su libertad*. Pues, el espíritu es de por sí libre, pero lo que lo induce a actuar es simplemente esa sensación de sentirse libre.

+++++

El hombre, en cuanto espíritu, ha superado la inmediatez y se ha vuelto sobre sí mismo. Este logro se debe a que el hombre con su actividad ha construido un mundo enteramente mediado. “Es el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectivamente real.”¹⁹⁸ De manera que el mundo espiritual sólo es como el resultado de la actividad de los hombres. El hombre se hace a sí mismo lo que debe ser; se educa, se disciplina, lo adquiere todo, porque es espíritu. Así se entiende que el desarrollo del hombre es más largo y más complejo que la educación del animal. Así, comparte con Kant en que la educación y la disciplina del hombre solamente se dan a través del proceso histórico, en donde pueda tener conocimiento de sí mismo.

Hegel considera, de este modo, al individuo humano como espíritu, esto es, como conciencia de sí mismo, es decir, como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo. Pero en su forma, esto es, dentro del devenir de la historia, el espíritu se presenta en la figura de los pueblos, como *espíritu de los pueblos*. Con esta figura busca englobar una determinada época de la historia, una realidad espiritual; una totalidad concreta libremente determinada. Los pueblos y no la particularidad de los individuos son ahora los sujetos de la historia. Rousseau había afirmado, como un postulado político, que la voluntad general tiene una cierta superioridad sobre las voluntades particulares. A diferencia de Voltaire, quien sostiene una voluntad despótica, Rousseau pensó en una voluntad general del pueblo encaminada a obtener intereses comunes y no particulares como los que pretendía el déspota. En la esfera de la política esto suponía un optimismo o utopismo. Los románticos basaban su esperanza en lograr un pueblo ilustrado mediante una educación popular. Pero en el campo de la historia los resultados fueron distintos, puesto que su principio había existido siempre y podría aplicarse a cualquier época de la historia, incluso a las cosas más perversas.

¹⁹⁸ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 64.

Para Friedrich Karl Von Savigny el “espíritu del pueblo” tiene una connotación básicamente jurídica. El derecho es concebido por Savigny como uno de los productos de la actividad del pueblo que, a la manera del lenguaje y las costumbres, reviste el carácter determinado y singular que cada pueblo le imprime. El pueblo no es la concurrencia de los individuos particulares que lo componen, sino una entidad espiritual y objetiva que trasciende las singularidades. Hay, pues, un espíritu de un pueblo que vive y actúa en todos los individuos de una comunidad, trascendiéndolos, y a partir de la cual se genera el derecho, con independencia del azar y la arbitrariedad individual.¹⁹⁹

No es esta formulación jurídica, ni la política de Rousseau, la que mayormente le atrajo a Hegel para su comprensión de la historia, si no la forma histórica postulada por Montesquieu. Hegel comparte con Montesquieu el concebir el espíritu de un pueblo en una situación particular, y por no abstraerlo de sus limitaciones espacio-temporales.²⁰⁰ Montesquieu quiere buscar el “espíritu de las leyes” encontrando las relaciones que tienen las leyes con el medio geográfico o con el espíritu general de una nación. Sin embargo, su deficiencia radica en considerar al espíritu como un fenómeno secundario producido por la singular historia económica, cultural y lingüística de una nación. En lugar de explicar la historia con referencia a la razón humana, quiso explicarla en base a las diferencias climáticas y geográficas. Hegel opina, por el contrario, que el espíritu de un pueblo tiene que ver más con los factores espirituales y no con el ordenamiento de componentes empíricos de un pueblo.²⁰¹

Fue Herder quien proveyó a Hegel de este aspecto histórico. En efecto, para éste el encontrar en el acaecer histórico una “energía viviente, no la forma viable sino el devenir, el signo de la fuerza actuante” era lo que respaldaba su concepción histórica.²⁰² A pesar de ello, su concepción del desarrollo histórico partía aún de supuestos naturalistas, lejana aún de la concepción hegeliana. Claro que puede haber una interpretación del *Volksgeist* como una metáfora cuasi-

¹⁹⁹ Von Savigny, Friedrich Karl, *Textos Clasicos*, U.N.A.M, México, 1981, p. 10.

²⁰⁰ Smith, B. Steven, *Hegel y el liberalismo moderno*, Ediciones Coyoacan, México, p. 2002. p. 64.

²⁰¹ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 64.

²⁰² Hippolite, Jean, *Op. Cit*, P. 26.

biológica que involucra procesos de crecimiento, cambio y desarrollo, pero es claro también que el camino seguido por Hegel no se limita a ello. “Para describir la vida del espíritu y, particularmente, la vida de los pueblos en la historia, Hegel se servirá al comienzo de las metáforas orgánicas, pero las sustituirá progresivamente por una dialéctica que se adapte mejor al devenir espiritual.”²⁰³

El espíritu de un pueblo tiene que ver más con la producción espiritual de una época determinada del desarrollo de la historia, la cual comprende la cultura, el arte, la religión, las ciencias, las costumbres. En consecuencia, la noción de pueblo, no se limita a ser una realidad geográfica o política, es más bien una figura histórica que engloba épocas determinadas del desarrollo espiritual del mundo humano. Cada pueblo es distinto uno del otro según la representación que se tenga de su cultura, de sus artes, de su religión, de sus ciencias, esto es, según como se haya tenido conocimiento del espíritu. Un pueblo es más racional que otro en el grado en que dicho pueblo ha logrado transformarse a sí mismo y ha logrado otorgarse un orden legal más acorde con su condición de sujeto en sí y por sí. Esto es lo que convierte a los pueblos en los verdaderos sujetos del devenir histórico.

Por tanto, lo que realizan en la historia los pueblos no es más que la representación del espíritu. “La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el *hombre es libre.*”²⁰⁴ De este modo, la libertad encuentra en los pueblos una forma de existencia práctica. El fundamento de los pueblos modernos, a diferencia de los antiguos, es su respectivo querer práctico, convirtiéndose en una totalidad concreta en donde su racionalidad emana de su trabajo real. Por lo que, en la conciencia de un pueblo, que es la conciencia universal, se encuentran todos los fines e intereses del pueblo. Conciencia que constituye lo sustancial del espíritu y en la cual el individuo se educa.

Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que está conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo existe en esta sustancia. Esta sustancia

²⁰³ *Ibid*, p. 27.

²⁰⁴ *Ibidem*.

universal no es lo terrenal; lo terrenal impugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo.²⁰⁵

El espíritu del pueblo, sujeto de la historia, tiene como arquitectos a los mismos individuos. Ha surgido mediante las acciones y las obras de los hombres singulares y es a través de ellos como se hace patente. Los individuos tienen su carta de presentación en la historia a través del espíritu de un pueblo. Los individuos descubren su vocación personal y sus fines en las exigencias propias de su pueblo y de su tiempo. Todo individuo pertenece a una determinada sustancia universal de un pueblo, a una determinada época y nadie puede saltar por encima de su tiempo. Los individuos de más talento son los que conocen el espíritu del pueblo y se dirigen por él, porque es el verdadero sujeto de la historia. Lo que permanece en el devenir histórico es este sujeto, siendo la particularidad de los individuos la que sucumbe.²⁰⁶ Los acontecimientos que forman la historia no han sido determinados y realizados por los hombres singulares, sino por pueblos y culturas que en sí mismos son totalidades concretas en cuyas producciones se revela su capacidad de ser para sí. Incluso, las obras de los grandes hombres mueren en la particularidad para renacer en la obra universal del pueblo. Pues es la comunidad humana históricamente establecida el sujeto real que ha devenido libre. Este sujeto consiste en un desarrollo infinito del que cada nuevo grado constituye el despliegue de un contenido más rico.

Pero a su vez el espíritu de un pueblo es un espíritu particular, puesto que es parte de un proceso superior denotado por el espíritu universal absoluto, el *espíritu universal*. El “espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana.”²⁰⁷ Si el espíritu de un pueblo se refiere a la obra también de una cierta época de la historia, el espíritu del mundo denota el proceso de mediación absoluto de todo lo existente, el devenir en sí y por sí del que emanan y al que convergen todas las acciones y procesos. Es al mismo tiempo fundamento

²⁰⁵ *Ibid*, p. 66.

²⁰⁶ La entonces joven ciencia histórica estaba impregnada de la filosofía hegeliana, pero buscaba distanciarse de ella a su vez con el fin de salvar las individualidades.

²⁰⁷ *Ibidem*.

y fruto de los espíritus determinados, es decir, de los espíritus de los pueblos. Por lo que no puede ser confundido con un espíritu especial situado al final de los tiempos. Los espíritus de los pueblos están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es la sustancia. El espíritu universal es conforme al espíritu absoluto: está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno. El espíritu particular de los pueblos perece, mientras el espíritu universal permanece. Éste no sucumbe. Pero no significa que cada espíritu del pueblo sea solamente un momento particular en la cadena del espíritu universal. Cada espíritu de un pueblo representa un fin en sí mismo, porque cada espíritu particular es la representación ya de ese espíritu del mundo. “El espíritu del pueblo es, por tanto, espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe.”²⁰⁸ Por tanto, cada espíritu de un pueblo expresa la conciencia que tiene del espíritu del mundo.

+++++

La historia universal se convierte en la exposición del espíritu, de cómo labora para llegar a saber de sí mismo. De modo que Hegel nos presenta la historia como un devenir que es una realidad concreta, un sujeto autoconsciente que tiene a la libertad de esencia; en ella la realidad concreta de los pueblos alcanza su verdad, cuando la libertad ha sido declarada como la propiedad esencial del ser histórico. En tanto que libre, el ser histórico es un fin en sí mismo; su meta no es un más allá sino la realidad actual. La libertad del espíritu es el resultado del proceso histórico, que se realiza en la actividad concreta de los hombres.

La conciencia de que el hombre es libre como hombre es un principio propio de los tiempos modernos.²⁰⁹ En el mundo antiguo había una total ignorancia de este principio. Sólo en la actualidad, con el impulso que la religión cristiana dio a este principio, se ha logrado saber que la libertad es la propiedad esencial del ser humano. “Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni aun menos la libertad ha dominado en seguida en

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ En la historia, para Hegel, la libertad compete al hombre histórico no al hombre abstracto.

los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad.”²¹⁰

De acuerdo con Hegel la civilización nace en Oriente, pero la verdadera historia surgió en realidad con el Imperio Persa, que fue la primera forma de estado y que se desarrolló hasta llegar a la civilización occidental. La visión hegeliana de la historia es la evolución de la historia como el proceso del desarrollo de la libertad. La historia universal es para Hegel un conjunto de fases o de épocas históricas que se van sucediendo temporal y dialécticamente en un progresivo avance hasta el establecimiento del estado moderno, única forma en la que los individuos viven plenamente en libertad. Este desarrollo de la libertad comienza en el Medio Oriente, pasa por Grecia, por Roma, hasta llegar a Europa. La evolución subsiguiente es la evolución del espíritu que continúa y no es objeto de la historia porque es futuro. Hegel mira hacia el pasado y escruta el presente, eso es suficiente para la filosofía de la historia, y distingue cuatro momentos fundamentales en el progreso de la libertad:

El *mundo oriental* es la “infancia de la humanidad”. El principio de la libertad era ignorado por todos los individuos, o más precisamente, la falta de libertad era manifiesta. Esta civilización no logró tener un conocimiento pleno del espíritu, ni mucho menos fueron conscientes de que el hombre era un ser libre. La libertad le correspondía a *uno* solo: al déspota, que gobernaba sobre todos con un poder omnímodo. Su libertad se manifestaba de forma caprichosa y tiránica, se mostraba a los súbditos con ferocidad. En esta época el poder del estado se concreta en las manos de un individuo. El estado es extraño para los individuos, el cual los absorbe; individualmente no son nada, no tienen conciencia de su personalidad, de sus derechos y de sus obligaciones. La comunidad prevalece sobre el individuo. Pertenecen a este periodo China, India, Persia, Asia Menor y Egipto. Hegel consideró, al igual que Herder y que Ranke, aunque con planteamientos distintos, que China y la India no eran verdaderas civilizaciones, porque se quedaron estancadas, por esta razón se quedaron fuera del desarrollo de la historia del mundo, es decir, no formaron parte del proceso de la evolución del

²¹⁰ *Ibid*, p.68.

espíritu, que es la base fundamental de la filosofía de la historia. “El sol nace en Oriente. El sol es la luz y la luz es la simple referencia universal de sí misma; es por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto.”²¹¹

Al mundo oriental le sigue el mundo *griego*. Esta época representa la adolescencia del espíritu. En este mundo el espíritu empieza a adquirir conciencia; no es ya uno solo el que es libre sino *algunos*. Hay una clara combinación de la libertad subjetiva y de la polis, donde el hombre participaba, tenía un status propio, y era expresión de su libertad. La relación del individuo con el estado se basaba en la obediencia de las costumbres, del derecho y de la tradición. Sin embargo, tal conciencia de la libertad realmente no perteneció a todos, pues muchos carecían de derechos –las mujeres, los esclavos, los extranjeros. “La individualidad, va a llegar por sí, entra en conflicto con su sustancia y alberca y cautiva ya en sí el próximo principio, el de los romanos.”²¹²

El *mundo romano* comparte con el griego en que sólo algunos fueron libres. La libertad afectó a unos pocos, los ciudadanos romanos, el resto siguió privados de la plenitud de sus derechos. La personalidad individual era reconocida en el derecho escrito. El derecho romano constituye uno de los pilares de la civilización occidental. A pesar de ello, el estado es una abstracción sobre los ciudadanos que se sacrifican ante sus severas exigencias, formando una masa heterogénea de individuos. En roma hubo tensiones entre los dos principios: la individualidad y la universalidad, que se manifestaron en una especie de despotismo, distinto el mundo oriental: “Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal. El imperio romano ya no es el reino de los individuos, como lo fuera la ciudad de Atenas. Aquí ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor.”²¹³ Este periodo representa la madurez del espíritu.

²¹¹ *Ibid*, 201. Por su parte, Voltaire consideró a China y a la India como verdaderas civilizaciones que tienen relevancia para la historia, ya que desarrollaron grandes progresos en las ciencias y en las artes.

²¹² *Ibid*, 206.

²¹³ *Ibid*. p. 207.

Hegel culmina la toma de la consciencia de la libertad en el *mundo germánico*. La libertad se hace consciente en este periodo. En otras palabras, la libertad es parte esencial del modo de ser del hombre, sin ella el hombre no es nada. Este periodo corresponde no sólo a Alemania, también a los países nórdicos más importantes: Francia, Italia, España, el Reino Unido. Representa la ancianidad del espíritu y de la humanidad. Es un periodo largo en la historia que va desde el cristianismo hasta la época de Hegel. Todo este periodo se puede caracterizar como el periodo de la libertad subjetiva. Libertad que surgió con el cristianismo, pero no llegó a tener inmediata expresión en las leyes y en las instituciones ya que a pesar de que el cristianismo se impuso, la esclavitud tardó siglos en abolirse y, en el mundo romano, siempre estuvo presente. Un punto importante de esta fase fue la superación de antitesis entre la iglesia y el estado que se produjo en la Edad Media. Fue necesario un largo proceso de desarrollo de los pueblos antes de llegar al reconocimiento explícito de la libertad. En este periodo se puede comprobar cómo se va llegando a la unidad entre el sujeto y el objeto, es decir, entre la comunidad y el individuo. Sólo las naciones de este periodo han llegado a la conciencia de que el hombre es libre y que todos han nacido para ser libres. En otras palabras, la libertad forma parte esencial del modo de ser del hombre, sin ella el hombre no es nada, así la proclamaron los reformadores protestantes, los ilustrados como, finalmente, la revolución francesa. Es la etapa de madurez de la historia en que la libertad es de todos y para todos. Todos los hombres se sienten y son libres.

Este es uno de los puntos más controvertidos de la interpretación hegeliana de la historia, a saber, que el devenir de la historia a de culminar en los tiempos de Hegel. Es evidente que Hegel sostiene, así como Herder, que el desarrollo de la historia tiene su mayor esplendor en Europa, pero ello no significa que la historia estuviese culminando en aquella época. Sería un equivoco por parte de Hegel, después de sostener el movimiento constante de la historia, que la historia se detuviera de repente. Pero el devenir no podría ser suprimido. La historia que ocurre en el tiempo no puede acabar hasta que no cese el tiempo mismo, o en todo caso, el actuar del hombre que es quien construye la historia. La humanidad

seguirá su devenir hasta alcanzar un conocimiento mayor de sí misma. La filosofía no hace predicciones, advierte. Cuando Hegel estudia el pasado es para entender su presente, y el presente era para Hegel comprender cómo se ha llegado hasta ese momento en la conciencia de la libertad.²¹⁴ El presente no representa un simple instante inmediato, sino que experimenta en sí mismo la mediación de lo ya determinado, es decir, en sí mismo devenir real, un momento concreto de éste. Y ese momento era para Hegel la conciencia de que la libertad era la verdadera esencia del hombre, y que de ahí la comprensión de la historia se vería de forma diferente. De modo que compete a los tiempos venideros aplicar el principio de que la conquista de la libertad es lo esencial en el devenir histórico.

+++++

La conciencia de que el hombre es libre en tanto hombre no ha pasado a lo temporal, es decir, no ha sido realizada históricamente. La doctrina cristiana, así como la reforma protestante, se han fundado sobre el principio de la libertad, pero no han logrado transformar y organizar el mundo de una forma racional, o al menos no han tenido resultados inmediatos. Este principio racional enfatizado por el cristianismo no fue aplicado a la realidad histórica, se quedó sólo en un principio. Esta insuficiencia vale también para la libertad en general. La libertad ha quedado solamente en un principio, una posibilidad, falta su aplicación para volverse real. Es necesario por ello que este principio se aplique al mundo temporal: “La penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma.”²¹⁵ De manera que el principio de la libertad ha desenvolverse en la realidad del espíritu y la vida.

La historia es, de esta manera, la realización de la libertad en la historia, la conciencia de la libertad del espíritu y su realización. “La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.”²¹⁶ La libertad se convierte en lo esencial en el proceso histórico, en donde adquiere su real valor al no ser solamente una

²¹⁴ Muchos historiadores y filósofos que se oponían a la concepción ilustrada de la historia pusieron su atención al estudio del pasado para comprender el presente. Por ejemplo, Barthold Georg Niebuhr y Leopold Ranke, estudiaron el pasado de los antiguos pueblos y Estados de la moderna Europa, creando nuevos medios auxiliares para la nueva manera de ver, al fundamentar la historia. Schiller, por su parte, consideraba que el estudio del pasado era comprender como se ha llegado hasta la constitución actual del mundo.

²¹⁵ *Ibid*, p. 68.

²¹⁶ *Ibidem*.

toma de conciencia, o un simple principio, sino que llega a concretarse en lo temporal.

La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se lanza mediante la libertad de cada uno.²¹⁷

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo, donde cada espíritu de un pueblo tiene una existencia natural: es una entidad que se sabe como tal, cuenta con una estructura propia, un orden objetivo bajo el cual se reúnen las distintas instancias de la vida social, de manera que todas ellas quedan determinadas como aspectos o esferas de la totalidad. Cada pueblo tiene su propio principio, al cual tienden a realizar, y la realización de este principio es lo que constituye su verdadera finalidad. Cada principio particular que compete a cada pueblo es lo que constituye su carácter.

Cada pueblo tiene que comprenderse así mismo, saberse, llegar al pensamiento de sí mismo, realizar su principio. Cada espíritu de un pueblo representa un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo es que conozca su obra como algo objetivo y no meramente subjetivo. Un pueblo es lo que son sus actos. Los actos son su fin. Lo externo es igual a lo interno; las intenciones y los actos de un individuo son básicamente lo mismo. Gracias a su actuar, a su obra, el espíritu de un pueblo se hace mundo real. “Su actividad consiste en hacerse mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y sus actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo.”²¹⁸

Cuando un pueblo ha realizado su principio, ha hecho de sí mismo su propia obra, sucumbe para cederle su lugar al nuevo principio de otro pueblo. Uno de los

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

síntomas de la decadencia de un pueblo es la *costumbre*. El que un pueblo carezca de fervor político y social es síntoma de su muerte. Lo que da vida a los pueblos es la lucha, la oposición de diferentes fuerzas; un pueblo sin oposición es un pueblo que pronto ha de sucumbir. Los pueblos auténticamente históricos y atractivos son los que crean mundos nuevos por su entusiasmo, son los que afrontan el riesgo y rehúsan a la inacción y al hastío. Pero esta muerte dará paso hacia algo superior, hacía un nuevo portador del concepto supremo.

Ernest Von Lasauix, en su *Nuevo Ensayo de una Antigua de la Filosofía*, contemporáneo de Hegel, afirmaba que los pueblos, los individuos étnicos, son seres vivos que crecen, florecen y se marchitan como las plantas; en todas las constelaciones de la vida humana puede reconocerse este principio de crecimiento: el arte, la religión, la conciencia, el estado. El crecimiento de estas constelaciones históricas representa la realización de la idea a ellas otorgada; pero es al mismo tiempo un proceso natural desde el germinar hasta el agotarse de la energía vital. Pero es claro que Lasauix no logró desprenderse de explicar la historia en términos naturalistas. El crecimiento de estas constelaciones es repetitivo.

El movimiento de los espíritus de los pueblos no es una repetición de sí mismo: no desaparece un pueblo para darle lugar a otro igual. El proceso del espíritu conduce hacia estadios distintos y superiores. Mientras unos pueblos perecen, otros nacen, no como un espíritu igual al que le precedió, sino como un espíritu fortalecido, nuevo. Quiere decir que en el nacimiento de un espíritu no se parte de cero, se está ya en una realidad, y ya se es mucho. Oswald Spengler sostenía que en el deshacerse y hacerse de las culturas está determinado según unas leyes. El alma de las culturas, que viven y mueren independientes unas de otras, es lo que va produciendo la historia. Esta alma, no de la cultura, sino de la sucesión de pueblos es lo que quiere comprender Hegel, puesto que lo que se juega en este proceso permanente del tránsito de un pueblo a otro es el movimiento de la libertad cuya tarea pretende mostrarnos la historia universal.

Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia.²¹⁹

La obra del espíritu de un pueblo concreto, su tránsito a otro, su perecer y su nacer, es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. El espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más altas manifestaciones de su idea. Los pueblos en tanto particulares, en tanto sujetos históricos, que han alcanzado la comprensión de sí mismos, son parte del proceso del espíritu universal. Éste es el fin de la humanidad, y su finalidad es saberse, conocerse. En él se encuentra la libertad de la humanidad, de los pueblos, de las culturas, y la de los mismos individuos.

El espíritu de un pueblo que pretendiese aspirar a ser el último, estaría malversando la naturaleza peculiar de lo universal, negarlo como tal y colocarlo como otros momentos finitos del tiempo que haría de esos últimos episodios estériles que no tienen otro destino que la nada. Por el contrario, un pueblo es un momento determinado de la historia, que es absoluto en razón de que muestra ser el resultado y punto de partida, un momento del devenir absoluto que es la historia universal; participa y contiene a lo infinito sólo a causa de que por su propia actividad se supera así mismo y deviene otro, de manera que en él es engendrada y reflejada la infinita actividad de la realidad en su totalidad.

+++++

Ahora bien, el medio por el cual se produce la libertad en el mundo es, para Hegel, la voluntad humana. La Idea sin efectuarse sólo es una potencia, algo interno. La Idea, pensada estáticamente, equivale a la intuición interior de la Idea. Pero como Idea concreta ha de cobrar existencia en lo temporal. Es menester de un segundo momento para que cobre realidad. Este momento es la actuación, su realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. “Sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí.”²²⁰

²²⁰ *Ibid*, p. 81.

Para Hegel lo que importa en la historia universal es la Idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humana, siendo la voluntad la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea en esta forma es la idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Hegel advierte que ambos principios forman la trama en el tapiz de la historia universal. “La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende.”²²¹ Estos principios constituyen los extremos, pero el elemento que los une es la libertad moral. La idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Su vínculo necesario es lo que debe comprender la filosofía de la historia. Esta constituye la lucha del hombre contra el sino. Por tanto, si la Idea, lo universal, es lo que importa en la historia ¿Cómo conciliar esta idea con la libertad humana? El hecho de que en la historia lo relevante sea lo universal no significa que la libertad del individuo quede anulada. La libertad es respetada, mientras que la voluntad del individuo sea libre, en cuando pueda establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. Pero ¿cómo lo universal, lo racional puede determinar la historia? La explicación de Hegel es que todo elemento de un determinado conjunto coopera al buen funcionamiento del todo. Los elementos son usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. En este sentido, la libertad y las pasiones de los individuos cooperan para que lo universal cobre existencia.

Hegel no hace si no recurrir a aquella oposición que establecían los teóricos de la Providencia entre la necesidad providencial y el libre albedrío.²²² En efecto, para estos teóricos lo que distingue la creencia en la Providencia de la creencia en la fatalidad o el azar es que la divina Providencia utiliza para el logro de sus fines universales a la voluntad libre del hombre. La doctrina de la fatalidad ignora la importancia de la dialéctica entre la necesidad Providencial y el libre albedrío.

²²¹ *Ibid*, p. 82.

²²² La distinción entre agentes visibles y designios ocultos del proceso histórico se remonta a la diferencia teológica entre la voluntad de Dios y el libre albedrío, base de la doble estructura de una historia sagrada y otra profana, de la cual depende todo el entendimiento teológico de la historia.

Por ejemplo, la doctrina epicúrea del azar ignora la dialéctica de la Providencia y de la libertad, y acaba reduciendo por ello la libertad a mero capricho.

Para Hegel en la historia no domina el azar ni la fatalidad, la historia se conduce por una dialéctica necesaria entre lo universal, representado por la Idea, por la razón, y por lo particular, que son las pasiones humanas. En el terreno de la historia universal las pasiones humanas contribuyen a la realización de la Idea. No constituyen, por lo tanto, un elemento negativo que sea un obstáculo para el desarrollo de la historia, por el contrario, las pasiones son su elemento activo. Lo más próximo al hombre son sus pasiones, pero tan bien lo más poderoso. Gracias a ellas el hombre puede conquistar sus más grandes glorias como crear sus más bellas obras. “Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión.”²²³ Las pasiones son las que levantan la sociedad humana. Pero en el escenario de la historia son sacrificadas, ya que lo que realmente cuenta en este ámbito es la producción de lo universal. Para Voltaire, al igual que para el mismo Hegel, el espíritu es todo menos heroico; por eso se esconde ante la crueldad y la locura. Quienes puedan darle seguro alojamiento no son los hombres de corazón, sino los hombres de inteligencia, los que buscan lo universal. Pero, a diferencia de Hegel, Voltaire consideraba que la arbitrariedad del corazón es la misma arbitrariedad de las pasiones, que tal vez sean bienaventuradas, pero de las que hay que desconfiar. La desconfianza de Voltaire hacia el corazón y el sentimiento, la estupidez y el egoísmo, han hecho, hasta el presente, la historia humana. La historia, por tanto, no es para él la historia de las desmesuras.

Hegel considera, por su parte, que lo activo de la historia resulta ser lo individual. Esta individualidad no representa un interés egoísta, es particular; pero no se sigue que esté en oposición a lo universal. Lo universal se realiza mediante lo particular. Ahí está el valor de lo individual que, aunque en su finitud, llega a producir lo universal. Pero la masa de las voluntades de los individuos, sus intereses y sus actividades, en el plano de la historia, son sólo los medios del espíritu universal, cuyo fin tiene que elevarlo a la conciencia y realizarlo. Los individuos y los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, son medios e

²²³ *Ibid*, p. 83.

instrumentos de algo superior, de algo que no saben y realizan inconscientemente. La individualidad se encuentra subordinada a lo más general y sustancial en sí y por sí, que es la razón, la cual es inmanente en la historia y se realiza en ella y mediante ella. El lado subjetivo, la conciencia individual, no sabe aun cuál es el fin último de la historia, el concepto del espíritu; este no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumplen mediante estos. “Los hombres satisfacen su interés; pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención.”²²⁴ Esto es lo que constituye el *Ardid de la razón*. Con la astucia de la razón explica la oposición entre las intenciones humanas y los acontecimientos históricos: ocurre que estos no se originan en la voluntad individual, si no que permanecen imprevisibles. Con esta figura, busca afirmar conjuntamente la libertad del individuo y la necesidad de la historia. Este principio significa que personas cuyo objetivo no es la preparación de un nuevo estadio de autoconciencia, que quizá son solamente vagamente conscientes de esa posibilidad y que son movidos por intereses y pasiones particulares, cooperan no obstante a la realización de un nuevo estadio con otras personas movidas igualmente por motivos independientes, y que ha menudo frustran sus propios fines. Los individuos motivados por sus intereses particulares, producen inconscientemente lo universal.

No es que la historia sea un destino trágico donde los individuos sean simples instrumentos de un poder o fuerza ajena a sus intereses. Los individuos parecen cumplir los designios y planes de una entidad trascendente, pero en realidad están realizando lo universal, la Idea. Vico señalaba que los hombres están ligados a la familia, a la sociedad, al Estado y a la Humanidad misma por los designios de la Providencia. No existe nada del mundo civil que no haya sido establecido por esta entidad. Así, de las pasiones del hombre, de su ferocidad, de su avaricia, la divina Providencia crea las diferentes clases militares, mercantiles. La Providencia transforma los vicios naturales del hombre que amenazan la Humanidad para convertirlos en felicidad civil. Así mismo, Boussuet señala que el curso de la

²²⁴ *Ibid*, p. 85.

historia humana está gobernado por la Providencia, donde todo acontecimiento temporal coopera en definitiva al cumplimiento del designio eterno de Dios. “Han construido sus casas de piedra labrada, pero no moraran en ellas; han plantado agradables viñas, pero no beberán su vino.”²²⁵

Estas teorías establecen a la Providencia como una entidad que está más allá de los hombres, en la cual éstos cumplen sus designios, siendo la Providencia la que actúa y los individuos los elementos pasivos. Hegel difiere de esta concepción al afirmar que la razón, no la Providencia, es lo que cuenta en la dialéctica con lo particular. La Providencia no es una noción que se entronque con la tesis de que la razón rige el mundo. La debilidad de la Providencia es que es un concepto demasiado indefinido para ser aplicado al curso de la historia humana. Con ello se da por su puesto de que el plan de la Providencia está más allá de la comprensión. Pero en la historia del mundo la razón es la que gobierna, y sólo puede ser comprendida en su relación dialéctica con la libertad de los individuos. La fe en la Providencia debe ser sustituida por fe en la razón.²²⁶ De modo que el fin universal e intención particular se mezclan en una dialéctica de apasionada acción, porque a lo que los humanos se dirigen inconscientemente no es lo que conscientemente intentan sino lo que están obligados a querer.

Lo que perece, entonces, en el curso de la historia, son las pasiones e intereses particulares de los individuos, pero lo que permanece al final de cuentas, es lo universal alcanzado. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. Cesar hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos. No quiere decir que los individuos sean meras marionetas o títeres del curso de la historia. Significa que lo que vale, en última instancia, es lo universal aprehendido, alcanzado, y no la particularidad que se pierde en el fluir de la historia. Pero los

²²⁵ Lowith, Karl, *Op. Cit*, p. 209.

²²⁶ Proudhon consideraba, contra las interpretaciones religiosas de la Providencia, que si bien la sociedad parece estar influida por impulsos espontáneos que parecen dimidos por un designio superior, una fuerza irresistible no es sino el “instinto colectivo” de la sociedad lo que actúa o la razón universal del hombre en cuanto ser social. La providencia divina no es más que ese instinto colectivo de la sociedad.

individuos y los pueblos son libres, determinan su acción y se dan sus propios fines.

Es claro que en esta dialéctica lo universal tiene preferencia sobre lo individual en el devenir histórico y que la historia pasa por encima de nuestras ansias de felicidad. A diferencia de Condorcet, para quien la meta natural del progreso ordenado es la perfección del conocimiento y de la felicidad, para Hegel en la historia, “las épocas de felicidad son en ella hojas vacías”. Los individuos se afanan y perecen, sus desgracias y sus derrotas son los medios que producen la verdad y la libertad. Así, el proceso histórico adquiere un carácter de sublimidad, de una razón que marcha victoriosa hacia el conocimiento de sí misma.

+++++

Humboldt, en sus *Consideraciones Sobre la Historia Universal*, creía que la historia es la presentación de las naciones y de los individuos en su mutua relación y de seguir el nexo de las ideas que unos y otros presentan con la idea de la humanidad como meta suprema. Hegel veía también a la historia como una presentación de los pueblos con los individuos pero en su relación con la realización de la libertad. Es cierto que en el curso de la historia los individuos se asemejan a cáscaras vacías que, después de satisfacer sus fines, desaparecen, pero también es cierto que gracias a su actividad se realizan fines universales. En el desarrollo real de la historia, son los individuos los que trabajan, combaten y mueren, pero, con su actividad se transparentan fines universales, como el anhelo de bien, de derecho, el deber. Estos fines universales sólo se pueden dar dentro del pueblo mismo, que constituye en sí un orbe moral, una totalidad que permite al individuo particular educarse para la moralidad. La integración de los individuos en un orbe moral, en un pueblo, les permite tener conciencia de lo universal, del deber, del bien, como su derecho y su sustancia, es por ello que no pueden sentir nunca de modo inmediato que haya entre ellos y el deber o el bien un abismo. Los individuos existen por su identificación con lo universal. Se afirman como sujetos en la medida que coinciden con la voluntad universal o con la obra histórica del pueblo: son libres y racionales en tanto que se participe de la libertad y la racionalidad de dicho pueblo.

El valor de los individuos es que sean conformes al espíritu de un pueblo, que sean representantes de ese espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya la libertad en el Estado es preciso que este dependa de la libertad del individuo. Todo individuo es hijo de su pueblo, de un estado determinado del desarrollo de este pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. El individuo es conforme a su sustancia por sí mismo, ha de expresar la voluntad del pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial. La conservación de un pueblo o estado y la conservación de esferas ordenadas son momentos esenciales de la historia. Y la actividad de los individuos radica en tomar parte de la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral.

Los individuos que para Hegel tiene una gran significación en la historia, son aquellos que promueven el surgimiento de lo universal. Estos no son los individuos desbocados que no saben lo que quieren, que se dejan guiar por sus instintos y sus pasiones desbordadas. Los grandes individuos son aquellos que captan el contenido superior de su pueblo y hacen de él su fin. Ellos son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. Ven la realidad como es, es decir, como agoniza, y confiere una conciencia de sí a los gérmenes de lo nuevo que aflora en ella. Perciben estos gérmenes y alientan su violencia interior. Los ayudan a emerger, se ponen a su servicio, y lo que tienen de admirable es sólo que han aprehendido a ser los órganos de este espíritu sustancial. Su misión es realizar el destino de los pueblos, hacer existir su espíritu.²²⁷

El actuar de estos hombres es muchas veces incomprendido, puesto que aquellos que los juzgan no presienten, al igual que él, el nuevo espíritu que ha de emerger. La justificación de su actuar no está en el estado existente, sino en el espíritu oculto, que no llega a la existencia actual. Para Hegel estos son los individuos que cuentan en la historia, porque son los que hacen lo justo y necesario. Su misión es saber esta misión universal, hacer de ella su fin. El genio

²²⁷ Este énfasis en la influencia que ejercen los individuos históricos no es privativo de la filosofía hegeliana, la joven ciencia histórica, que se oponía al concepto de historia de la Ilustración, buscaba en la historia de la humanidad el carácter individual de los pueblos, culturas, épocas y de sus grandes individuos, como una forma de establecer las figuras propias que actúan en el terreno de la historia.

de Napoleón radica en haber sabido hacer de la nación francesa, forjada en el crisol de la revolución, un estado. Estos hombres sacan de sí mismos lo universal que han realizado, no lo inventan sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos. Sus actos surgen de intereses personales, pero en su caso estos intereses se hacen idénticos al interés universal y éste último trasciende en mucho los intereses de cualquier grupo particular: ellos forman y administran el progreso de la historia. Los demás no saben lo que el tiempo quiere y necesita, ni lo que quieren ellos mismos, por eso los demás siguen a estos conductores de almas, porque sienten que en ellos está el irresistible poder de su propio espíritu interno.

++++++

Hegel introduce como momento esencial para la realización de la Idea en devenir histórico al estado. En el estado encuentra el lugar en que el espíritu, conociéndose en sí y para sí, encuentra la autoconciencia a través de la cual opera la ley de la historia. Oswald Spengler, en cambio, opinaba que las figuras vivas de la historia no son los estados ni los pueblos, sino las grandes culturas, que surgen, florecen y declinan como organismos animados. Pero la filosofía de la historia no expone la Idea del estado, sino sus formas históricas concretas. El estado es la organización objetiva de la sociedad, el conjunto de instituciones y normas que forman la unidad orgánica del pueblo, lo que constituye la libertad en acto del ser histórico. Para Hegel la historia no es un cúmulo de culturas, éstas se producen dentro de una organización objetiva, que es el estado, que permite agruparlas diferenciarlas de la cultura de otros estados.

Es por ello que la función del estado en la historia no pretende ser estrictamente política, es la realización del fin colectivo de la libertad al que aspiran los pueblos en la vida moderna. El estado es una categoría que le permite a Hegel agrupar una determinada totalidad espiritual, sino la historia sería un mero conglomerado de acontecimientos. Pero el estado representa lo esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y moral. Es una totalidad y es el espíritu de un pueblo en virtud de que es la unidad del interés universal y del singular. Es una realidad en la cual el individuo tiene y goza de su libertad en cuanto quiere lo universal. De manera que el individuo llega a ser verdaderamente libre como

miembro del estado. El estado, de esta manera, se convierte, en la figura paradigmática en que la libertad tiene su mayor concreción. Puesto que se convierte en el centro de los diferentes aspectos: derecho, arte, costumbre, etc. El estado no es una unidad de hombres, es la realidad por excelencia para la realización del espíritu. El derecho, la moralidad y el estado son la única realidad positiva y satisfacción de la libertad. “El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.”²²⁸

Así el hombre en el estado tiene existencia racional. Lo verdadero es que los individuos quieren la cosa misma. “El hombre debe cuanto es al estado.”²²⁹ La realidad espiritual del hombre consiste en que sea para él objetiva. De este modo es conciencia y así participa en la costumbre, vida jurídica y moral del estado. La verdad es la unidad de la unidad general y subjetiva; lo universal está en las leyes del estado. El estado viene siendo la vida moral realizada, donde las leyes de la moralidad son lo racional mismo. El fin del estado es que tenga validez, que exista, y se convierta en el reflejo de las acciones de los individuos y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón. Por ello, el estado no es un medio, sino el fin y los ciudadanos los medios. La esencia del estado es la vida moral, la unidad de los subjetivo y la voluntad general, esto es lo que genera la actividad del estado. Una voluntad sin oposición se convierte en señor, en poder absoluto. Obrar según esta voluntad universal y un fin universal es lo que prevalece en el estado. La voluntad es lo esencial, no la particularidad. La voluntad particular, al ser reprimida, se vuelve hacia sí misma. Primer momento para que aparezca lo universal. El elemento del saber, del pensamiento, aparece en el estado.

Lo universal tiene realidad en el estado. La idea universal se manifiesta en el estado. El espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. El espíritu es autodeterminación. Se considera bajo la forma de los estados o individuos. El estado es el individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está articulado, es un todo

²²⁸ Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 101.

²²⁹ *Ibidem*.

orgánico. Su contenido determinado de esta forma es la universalidad y se encuentra en la realidad concreta del estado, es el espíritu mismo del pueblo. El estado real está animado por este espíritu, en sus asuntos particulares, guerras, instituciones, etc.

El estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. Ahí la libertad alcanza su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece así misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre. El estado, la patria, es una comunidad de derecho; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes. De este modo desaparece la oposición de libertad y necesidad. Esta necesidad es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra esencia. La voluntad subjetiva y objetiva se reconcilia y constituye uno y el mismo todo, pues la moralidad del estado no es la convicción del intelecto. La moralidad es el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza del hombre.

CAPÍTULO VII

LA IDEA DE RECONOCIMIENTO

“La verdadera libertad se alcanza en mi unidad con el *otro*”. No hay mejor fórmula para describir el pensamiento que tiene Hegel sobre la libertad. El ser humano no logra su libertad en la reclusión de su interioridad sino en su vínculo con *su* otro. Este “otro” no es si no una condición fundamental sin la cual no es posible la libertad. El ser humano aparece siempre como miembro de una comunidad, de una sociedad, nunca es sólo y siempre es en relación con otros. Esa es, precisamente, la impresión que Hegel tiene de la formación de la identidad de los individuos, es decir, ésta es fruto de las relaciones entre los seres humanos y no hay nada más allá de estas relaciones que los dote de lo que son. De esta manera, recurre a la presencia del otro para describir el momento en donde los individuos no solamente son conscientes de su libertad si no que además encuentran su existencia en el plano intersubjetivo. Lo distintivo de los individuos es que logran realizarse en su vínculo con otros individuos, dentro de un espacio colectivo. Los individuos, entonces, *son*, se constituyen, en sus relaciones con su otro. “Un individuo es en la medida en que otro es, e inversamente, el otro es solamente si ese individuo es”. La irrupción del otro es, de este modo, la base sobre la cual Hegel asienta su planteamiento sobre la libertad.

En efecto, la irrupción del otro en la idea de libertad se concentra en la categoría de *reconocimiento*. El reconocimiento es un proceso de desarrollo que va del simple para sí inmediato hacia la intersubjetividad mediada del para sí, propiamente, del yo al nosotros. El nosotros designa el yo como mediado y extendiendo a través de la mediación del otro; es un mutuo enriquecimiento y expansión del inicial para sí.²³⁰

El reconocimiento se refiere al “encuentro de la conciencia de sí con otras conciencias.”²³¹ Mediante esta categoría Hegel busca tener un sustento

²³⁰ Williams, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, London, England, 1997, p. 54.

²³¹ Pérez Cortés Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*, p. 12.

ontológico en las relaciones humanas. Puesto que los individuos viven y están en constantemente relación con otros individuos, su vínculo tiene que ser sustancial. Este es el sentido que Hegel busca impregnarle a la idea de reconocimiento: el que sea no simplemente una idea vaga o vacía sino una categoría sustancial de su pensamiento. El verdadero reconocimiento no puede sustentarse en vínculos contingentes o accidentales, como por ejemplo, la propiedad o las relaciones mercantiles, se requieren fundamentos más sólidos. La categoría del reconocimiento pretende ser, en consecuencia, el cemento de las relaciones humanas; el principio que nos permita entender el por qué la libertad adquiere un significado esencial en su reflexión sobre las sociedades modernas.²³²

Podría decirse con Hegel que las relaciones humanas no se pueden entender si no se sustentan en los lazos del reconocimiento. Es de notar que, por ejemplo, en la relación entre propietarios, que se sustenta en un reconocimiento inmediato, la propiedad, sólo adquiere importancia cuando una persona es reconocida por otra en su calidad de propietario. Se puede presentar el caso de que alguien sea, en efecto, dueño de una propiedad, pero si no hay una ley que respalde ese derecho y otras personas que lo reconozcan en su calidad de propietario, no tendría caso entonces aferrarse a ella. Sólo es en el entramado de las relaciones donde los individuos adquieren un rol significativo. Las relaciones humanas se desdibujan en la medida en que se pierden los lazos de reconocimiento que las hacen subsistir.

Ser en el otro pero consigo mismo, esa es, en el fondo, la propuesta que Hegel guarda para el reconocimiento. El otro no es un simple otro, si no *mi otro*, no cualquier otro, sino el *constituyente* de mi yo. Este otro juega un papel fundamental para que yo sea. No es la presencia física o el asentimiento del otro lo que me constituye. El reconocimiento para Hegel no parte de psicología alguna. La formación del yo a través del otro constituye el hecho básico de la existencia humana. “La ontología de la vida universal solamente sirve de base a una

²³² Cabe advertir que nuestra pretensión no es tratar sobre el reconocimiento jurídico, político, o social, sino un reconocimiento más fundamental que sirve como base para estos tipos de reconocimiento: el reconocimiento del yo.

concepción del *ser* del hombre [...].”²³³ Nadie afirma su ser si no es por medio de su otro. De esta manera, la categoría del reconocimiento tiene un carácter ontológico y metafísico. Su fuerza no consiste en ser simplemente el cemento de las relaciones humanas, además muestra cómo la irrupción del otro es fundamental para la configuración del yo. En esto radica la originalidad del planteamiento hegeliano por el reconocimiento.

Este trabajo está enfocado a destacar la importancia del otro en la configuración del yo. En una primera instancia, abordaremos lo relevante que resulta el reconocimiento para la configuración de la libertad, resaltando la idea de que la libertad sólo existe con la irrupción del otro. En seguida, recurriremos al análisis que Hegel desarrolla de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* para mostrar como se forma el yo. La importancia de este punto radica en que el encuentro entre autoconciencias representa el momento esencial para comprender la relación del reconocimiento. Finalmente, analizaremos unas categorías de la lógica hegeliana que nos permitirán entender que la identidad que resulta del reconocimiento entre los individuos es una identidad fundamental para configurar su yo. Entender cómo Hegel construye la relación entre el yo y el otro, a partir de su perspectiva ontológica es, a nuestro parecer, el núcleo de su idea de reconocimiento.

1. Libertad y reconocimiento

Es un hecho básico para Hegel que la libertad existe de forma plena con la inclusión del otro, al igual que la justicia, el bien, el mal, etc. Un individuo es bueno o malo en la medida en que se relaciona con sus otros. Puesto que lo bueno y lo malo aparecen cuando dejamos el instinto, la animalidad, y nos asumimos como voluntades libres.²³⁴ El roce con los otros es importante puesto que los individuos son lo que son de acuerdo a sus relaciones con sus otros. Se puede decir,

²³³ Hippolite, Jean, *Génesis y estructura de la <<fenomenología del espíritu>>*, Península, Barcelona, 1991. p. 136.

²³⁴ En este sentido véase el análisis que Hegel realiza respecto del mal y de la conciencia moral en la *Filosofía del derecho*, (§ 139. Observaciones).

entonces, que: “Yo soy en la medida que el otro es, pero también es cierto que el otro es gracias a que yo soy”. La definición de mi ser implica la de mi no-ser. Tanto mi ser como mi no-ser están referidos el uno al otro. Mi no-ser no es algo que se oponga a mi ser, si no que es la condición de posibilidad de mi ser, esto es, sin mi no-ser no puede decirse que soy. Por eso es necesario, de acuerdo con el pensamiento de Hegel, introducir la figura del otro, del no-ser, como un elemento esencial que defina al ser. Pero no es si no el proceso mismo de la unidad del ser y del no-ser lo que da paso a la definición de las identidades de ambos. Pues, es evidente, que sólo en el proceso mismo de la relación es donde cada uno logra configurarse.

La libertad es identificada como autodeterminación, es decir, el individuo se determina así mismo, pero a su vez, construye un mundo. Por lo que determinarse no implica estar sometido a los instintos, ni aún menos, representa una abstracción del individuo, implica una fuerte adherencia del individuo con los otros. “Autodeterminación de la conciencia no significa vuelta a la naturaleza; estar sujeto al impulso no es ser libre, es sólo estar sometido a lo más primitivo. Ser libre no es independizarse respecto de la acción empírica, sino saberse orientado por leyes que son producto de la reflexión colectiva.”²³⁵ La libertad entonces resulta determinada, ya que es resultado no de lo que yo quiero sino de lo que yo y los otros queremos. El ser libre no es producto de mi forma aislada de vivir, puesto que sólo vale como libertad aquella que se construye intelectual y prácticamente con los otros. “[...] Se es libre únicamente cuando se permanece en sí mismo sabiéndose parte del todo, porque la libertad no es un ejercicio de aislamiento sino la conciencia de una solidaridad realizada en la vida una.”²³⁶

Aquel individuo que actúa en un estado, por ejemplo, lo hace para realizar su libertad. El estado es un espacio colectivo de encuentro entre conciencias. Este espacio colectivo es una condición para ser libre, ya que exige comprometerse con una elección razonable, que sea admisible para nuestro pensamiento y

²³⁵ Pérez Cortes Sergio, *La política del concepto*, UAM, México, 1989. p. 76.

²³⁶ *Ibidem*. Valls Plana, señala en este mismo tenor que: “Nuestra propia individualidad, que separamos y oponemos a la individualidad ajena, está mediada por ella, somos en la relación con los otros, pero esta relación pasa a través del Todo universal”. *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu*. PPV, Barcelona, 1994. p. 61.

nuestra razón, pero para que esa elección pueda realizarse ella debe manifestarse en la vida efectiva, es decir reconocer y ser reconocida por otros seres humanos.²³⁷ De esta manera, el estado, al igual que otros tipos de relaciones humanas –como la familia, la sociedad civil, etc. permiten ser los espacios de encuentro entre las conciencias. Encuentro que será definitorio para el desarrollo sustancial de su libertad. “[...] Para Hegel la libertad requiere mediación intersubjetiva y esto es real en el estado.”²³⁸

Se puede afirmar, de este modo, que la realización de la libertad implica el reconocimiento que se pueda tener por otros individuos. Ser reconocido por los otros es lo que permite a cada individuo constituir y preservar su ser. Y lo que es más importante aún, el ser reconocido constituye reconocerse como un individuo enteramente libre. Puesto que en el otro, yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco plenamente cabe sí mismo y el objeto que es para mí, está inseparablemente unido a mí ser para mí. El reconocimiento es una relación de poder, de fuerza, es el vínculo necesario para el desarrollo de la existencia. Solamente allí hay libertad donde no hay nada de otro que para mí que no sea yo mismo.

Puede resultar, quizás, obvio el tratamiento que Hegel le da a la idea de reconocimiento, es decir, acudir al presencia del otro para hacerme consciente de mi libertad. Sin embargo, el reconocerse no es un modo mecánico de fijar las libertades de los individuos. No es que con la simple presencia del otro, yo me constituya como libre. El simple hecho de estar en contacto con otros individuos no me hace libre. Sí el hecho de que el mundo sea transformado, al pensarlo y al actuarlo, y que en esa transformación ejerce una enorme fuerza la presencia del otro. El otro no es meramente un medio para realizar mi deseo de libertad, puesto que él está exigiendo igualmente ser reconocido. Por lo que el reconocimiento tiene que ser una acción recíproca: reconocer pero también ser reconocido.

Esto último implica una acción de reconocerse en el otro, y sin embargo, permanecer conmigo mismo. O en otras palabras, ser en el otro pero, a su vez,

²³⁷ Pérez Cortes Sergio, *Hegel: su concepto de libertad*, p. 12.

²³⁸ Williams, R. Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, London, England, 1997. p. 6.

estar consigo mismo, esta es, en el fondo, la propuesta hegeliana del reconocimiento. Este movimiento se lleva a cabo, porque, primeramente, el individuo sale hacia su otro, el individuo es impotente si se recluye en su interioridad; sólo saliendo de sí se determina. Cuando sale de sí se ve en la presencia de otro, que a su vez, ha salido de sí mismo. Después de considerar la presencia del otro, vuelve hacia sí, pero no sin haber logrado nada: ha interiorizado al otro. El individuo toma consciencia de su yo porque ha sabido distinguirse de su no-yo. Gracias ha este movimiento a tomado consciencia como yo, pues ha subsumido en su interior la diferencia. “El yo es para sí mismo por la existencia de otro, y el yo es para otro solamente por la existencia para sí mismo.”

²³⁹ Esa es, en última instancia, el proceso de reconocimiento que postula Hegel.

El reconocimiento nos conduce por un sendero ontológico del pensamiento hegeliano, es decir, ser reconocido por el otro no necesariamente en cuanto sujeto de derechos, en cuanto propietario, en cuanto ciudadano, sino en mi ser, en mi existencia.²⁴⁰ “El hombre toma consciencia de sí en el momento en que por primera vez, dice “Yo”. Comprender al hombre por la comprensión de su origen, es comprender el origen del Yo revelado por la palabra.”²⁴¹ Ser reconocido como libre, de este modo, es reconocerse como “yo”, y reconocerte a ti, como “tú”, como “él”, como “nosotros”. Ese es el reconocimiento básico sin el cual no puede pensarse cualquier otro tipo de reconocimiento, y el cual es la base para que los individuos se sientan en calidad de libres, pues sienten su presencia en el mundo al ser reconocido por otros. El desarrollo del reconocimiento implica un razonamiento más acabado, más profundo, y ese es, a nuestra manera de ver, la importancia del enfoque que le da el pensamiento hegeliano.

Ahora bien, esta manera ver el reconocimiento ya había sido prevista por los filósofos alemanes que le precedieron. Si se quiere ver así, Kant delinea, en algún sentido, el problema de la toma de consciencia de la libertad por parte del yo. En efecto, señala que la consciencia de la libertad es posible de acuerdo con su

²³⁹ *Ibid*, p. 43.

²⁴⁰ Las relaciones de mutuo reconocimiento entre seres pensantes y de voluntad son la base sin la cual no es posible la existencia de una comunidad, la viabilidad del derecho, y demás relaciones establecidas entre los individuos.

²⁴¹ Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo*, p. 11.

vínculo con la ley moral. La ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, y la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral.²⁴² La consciencia del yo sobre la libertad se explica sólo mediante la ley moral. Sin embargo, esta explicación sobre la libertad es formal y no necesariamente implica una mediación intersubjetiva.²⁴³ La crítica de Hegel a Kant se basa no sólo en el formalismo de la ley moral sino también en el individualismo que presupone. No hay en la formulación kantiana de la libertad un espacio para la relación intersubjetiva. Esto también se puede ver en las formulaciones que realiza en la *Crítica del Juicio*, a saber: “pensar por uno mismo”, “atender el pensamiento de los demás”, y “siempre pensar consistentemente”. Lo que aparenta ser una explicación de la intersubjetividad no es, sin embargo, una explicación igualmente formal, un acto reflexivo. El ponerse en el lugar del otro no es sino ponerse reflexivamente en el lugar del otro, pero que es una acción meramente subjetiva, que no da lugar a la acción intersubjetiva.

244

A diferencia de Kant, para Fichte una consciencia no se puede decir que es libre si no hay otra consciencia que la reconozca como tal. Por lo que, no comparte la idea de que se nace siendo libre, pues es requisito, para tener consciencia de la libertad, el ser reconocido por el otro. “Esto es imposible, afirma, comenzar con la libertad, porque el yo depende del reconocimiento del otro por el que es consciente de su libertad.”²⁴⁵ De acuerdo con este planteamiento, el yo no puede por sí mismo dar la consciencia de su libertad. Por el contrario, tal consciencia logra constituirse a través de una intersubjetividad mediada. Por tanto, el individuo requiere de otro para tomar consciencia de su libertad. “Ello requiere de una objetivación del yo por otro sujeto, propiamente, reconocimiento.”²⁴⁶ Sin embargo, de acuerdo con Hegel, Fichte, a pesar de haber intuido la idea de reconocimiento, se limita a afirmar que ésta se lleva a cabo sólo al nivel de la consciencia, y que, en consecuencia, le es imposible admitir la existencia de la realidad, y con ello, la efectuación de un mundo intersubjetivo donde se efectuará

²⁴² Williams, *Op. Cit*, p. 32.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibid*, p. 33.

²⁴⁵ *Ibid*, p. 31.

²⁴⁶ *Ibid*, p. 35.

dicho reconocimiento. En consecuencia, Fichte descansa su idea de reconocimiento sobre una condición negativa de la libertad. Esto es, en el fondo, apela a una comunidad que descansa sobre cimientos de heteronomía y que puede ser potencialmente tiránica.²⁴⁷

Por su parte, Schelling, considera que la construcción de un mundo objetivo depende de mi relación con los otros. En este sentido, difiere de Fichte, en que no considera al otro en términos negativos, es decir, no hay una restricción negativa de la libertad. Schelling define la autoconsciencia como el acto por el que el yo deviene objeto para sí. Para que el yo se haga autoconsciente, se haga objeto para sí mismo, es preciso que se oponga a algo. El yo no puede limitar su producción sin oponerse a alguna cosa. El yo se pone así mismo y, por este acto de ponerse, pone algo opuesto. De este modo, resulta que lo que pone el yo, el otro, es porque yo soy y, al la inversa, yo soy por el otro. El otro es una condición indispensable para la construcción de dicho mundo objetivo. “Así, el concepto de la realidad y el mundo dependen y son mediados por otros.”²⁴⁸ A pesar de ello, cuando Schelling introduce el acto del querer, acto que es originario de la libertad, limita ese acto a la ley moral. El yo como querer no puede querer otra cosa que su pura autodeterminación, esto es, la ley moral. Querer la pura autodeterminación, la pura conformidad con la ley es lo esencial para Schelling. Por otra parte, considera a este mundo como una armonía preestablecida, en donde los individuos son efectivamente libres. Pero puesto que el conocimiento del absoluto es inmediato, no hay un proceso de constitución de los individuos como seres libres. A juicio de Hegel, el error de Schelling es no haber considerado la posibilidad de que para la construcción de dicho mundo es necesaria la mediación intersubjetiva que el proceso implica.

Hegel admite con sus predecesores la importancia que juega el otro para la toma de consciencia de su libertad. Pero su aspiración a la libertad lo conduce a formar un espacio objetivo, colectivo, donde la libertad de los individuos pueda ser efectiva, es necesaria, por ende, la mediación intersubjetiva. En efecto, el

²⁴⁷ *Ibid*, p. 39.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 44.

reconocimiento no es el juego escueto de los individuos que buscan ser reconocidos simplemente para asumir su subjetividad. Visto de esta manera, lo importante del reconocimiento es simplemente la afirmación de mi libertad en tanto que particular. Pero aún así, la experiencia del reconocimiento sería una vivencia interna que sólo tendría como objetivo la afirmación de su subjetividad. Por su parte, Hegel sostiene que el reconocimiento no sólo es una experiencia interna del individuo sino una experiencia colectiva, intersubjetivamente mediada. Así, el derecho, la moral, y la misma voluntad, “no tiene su base en la ley natural o en el liberalismo individualista moderno sino en la base del reconocimiento intersubjetivo.”²⁴⁹

La autonomía genuina se consigue solamente en relación y en la comunidad con los otros. Ser libre, por lo tanto, es pertenecer a un cierto tipo de comunidad. El individuo nunca es sólo, siempre ya está inmerso en una trama de relaciones. Relaciones humanas que promueven el reconocimiento y el goce de la libertad. Hegel no plantea el problema del reconocimiento bajo una perspectiva individualista. Si el espíritu, al fin del camino, se habrá de mostrar como comunidad, tenemos que al principio de este camino nos encontramos ya con una muchedumbre de sujetos.²⁵⁰

Esto es evidente para Hegel, pero el mundo no es una simple suma individuos particulares, conlleva una relación más compleja. Este es un error en el que se cae comúnmente, es decir, comprender el mundo como un mero conglomerado de individuos y no como una comunidad espiritual. Los individuos no son antes de nacer, ni antes de entrar a una comunidad, solamente son en la serie de relaciones que los constituyen. Los individuos no son seres que se constituyen de manera aislada, no son seres solitarios que se reúnen para conformar una sociedad. Este planteamiento conduce a sostener que primero los individuos se constituyen y, después entran en relaciones con otros individuos. Es claro que para Hegel la constitución de los individuos no se da de esta manera. El mundo no

²⁴⁹ *Ibid*, p. 95.

²⁵⁰ Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*, Anthropos, Barcelona, 1988. p. 103. Hegel plantea el problema de la voluntad, de la autoconciencia siempre desde una postura intersubjetiva; no hay una interpretación solipsista ni individualista sobre el reconocimiento.

es una pintura de seres aislados que por los riesgos de la vida han decidido reunirse. El individuo no es y luego entra en relaciones. Más bien, se constituye como individuo en la serie de relaciones en las que está inmerso.

El reconocimiento se da en el proceso mismo, es decir, en la trama de relaciones en las cuales están inmersos los individuos. Lo individual no le da vida al proceso, más bien es al revés, primero se da el proceso y después los sustratos individuales. En efecto, los sujetos han aprendido en el proceso a ser libres. No entran ya como sujetos libres a la sociedad. Los sujetos no saben más de su libertad que la que se han ganado en su experiencia con otros sujetos. Pues es evidente que nada es antes del proceso, sino que todo es por el. Por tanto, hablar de reconocimiento no es afirmar que por un lado este un individuo y por otro lado este otro individuo. El reconocimiento no es la suma de individualidades. El reconocimiento implica a ambos individuos, pero también a la relación misma que los constituye. Puesto que el proceso engloba tanto a mí como a los otros, y a la relación misma que nos constituye. Esta es la verdad para Hegel, este es el sentido del Concepto.

No se puede conocer la libertad desde el punto de vista subjetivo, es necesario de otro individuo que me diga de mi propia libertad. En tanto que individuo no puedo darme la libertad a mi mismo, necesito de otro. ¿Cómo puedo reconocer la existencia del otro? ¿Bajo qué condiciones? El otro devuelve la certeza de su propia libertad. La libertad conlleva al reconocimiento de otro. Ahora bien, la intersubjetividad no quiere decir que los individuos lleguen ya como independientes, como ya hechos. Vista así la intersubjetividad se expresaría de la siguiente manera: "A es y B es *también*". Pero esta fórmula no expresa el reconocimiento en su pleno sentido. Puesto que solo está sosteniendo que los individuos primero se constituyen y después entran en relación. El reconocimiento, por el contrario, afirma que: A es porque B es y B es porque A es, además de la relación misma. El reconocimiento es la relación bajo la que se da, así como A y como B. A y B son por la relación misma. Por tanto, la libertad no es de un individuo –puesto que no puede articular por sí mismo su libertad- sino de una especie, es intersubjetividad: soy libre por el otro.

Pero ¿Qué relación hay entre el yo y el otro? Hegel sostiene que el reconocimiento lleva a definir la identidad de los individuos. Es decir, la relación del yo y del otro define la identidad de cada uno. “Yo soy porque el otro es, y el otro es porque soy”. Entender mi identidad es reconocer la trama de relaciones que me hacen ser lo que soy. Un individuo llega a saber de su identidad porque hay otra identidad que exige ser reconocida. Tenemos conocimientos de nosotros mismos no a través de la inspección de nuestra interioridad sino solamente mediante la interacción con otros. Consciencia del yo es existir en y por sí mismo por el hecho en que se existe para otro; esto quiere decir, que solamente soy reconocido.²⁵¹

2. El encuentro entre autoconciencias

La irrupción del otro en la idea de libertad puede entenderse en el sentido expresado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, particularmente, en el apartado de la autoconsciencia. Lejos de querer detenernos en la así llamada dialéctica del amo y del esclavo, nos enfocaremos en el momento preciso donde las consciencias se encuentran, y que constituye el momento esencial de la formación del yo. Nuestro propósito es remarcar el carácter ontológico que representa este momento para la formación del yo. Pues es evidente que Hegel no pretende con ello mostrar sino la importancia que representa el encuentro entre autoconciencias para la comprensión del reconocimiento. Antes de ser el reconocimiento una lucha entre consciencias es el momento constitutivo del yo.

Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu* el conocimiento de la experiencia de la consciencia que sufre en el espíritu. Esto es, expone el camino que la consciencia inmediata experimenta hasta constituirse en espíritu. En efecto, el objeto que la experiencia persigue es el espíritu, el mundo fundamentalmente constituido por consciencias intersubjetivas. La experiencia parte de una consciencia inmediata, sensible, puesto que se arranca desde una consciencia sin determinaciones, hasta llegar a la comprensión de un mundo totalmente

²⁵¹ Steven, B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, Universidad of Chicago, Press, 1989. p. 116.

determinado, constituido por autoconsciencias. En otras palabras, Hegel intenta hacer hincapié en la relación estrecha que hay entre el objeto y el sujeto, dejando en claro, que la subsunción completa del objeto por parte del sujeto constituye la verdadera respuesta al conocimiento. Más precisamente, la verdad descansa tanto en el sujeto como en el objeto, que es en el fondo, lo que quiere decir con la idea de Concepto.

Lo interesante de la experiencia es que una vez experimentada la relación entre el sujeto y el objeto, expone una relación más compleja establecida por autoconsciencias. El encuentro entre las consciencias es más que casual y hasta fortuito: es la experiencia básica de la existencia, en donde la consciencia se sabe como autoconsciencia. La relación experimentada con el objeto ha quedado atrás, es decir, la consciencia no prueba ya su relación con el mundo de la naturaleza, sino que su experiencia ahora se escenifica en un mundo de autoconsciencias. La consciencia después de haber subsumido completamente al objeto emprende una nueva experiencia: la experiencia de las autoconsciencias. Aquí, la consciencia se encuentra con otras consciencias que, al igual que aquella, han logrado subsumir su objeto. “Yo, lo homónimo, me repelo a mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La consciencia de otro, de un objeto en general, es ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconsciencia*, ser reflejado en sí, consciencia de sí misma en su ser otro.”²⁵² Es que las consciencias nunca han estado solas desde su primera experiencia, siempre han estado experimentado y trasformando al mundo con otras consciencias.²⁵³ Lo que descubre la consciencia ahora es que ese mundo que le era extraño era realmente propio su mundo, un mundo que comparte con otras consciencias.

En esta experiencia las consciencias se saben así mismas y se trasforman con ello en autoconsciencias. Autoconsciencia significa el saberse de sí misma. La autoconsciencia entonces es la consciencia provista de sí misma. Hegel reconoce que la verdad de la consciencia está en la autoconsciencia. Es la verdad de la

²⁵² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, p. 103.

²⁵³ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. La reconciliación en la fenomenología del espíritu de Hegel*, PPV, Barcelona, 1994. pp. 55-57.

consciencia, porque en ella se incorpora el sí mismo (*Selbts*). Esto quiere decir que introduce la reflexión en el saberse a sí misma de la autoconsciencia. La reflexión se lleva a cabo solamente en su retornar desde el ser otro.

Pero, de hecho, la autoconsciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconsciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente así mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconsciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconsciencia.²⁵⁴

Sin esta reflexión que se lleva por medio desde el ser otro no es posible el mundo de las autoconsciencias. Sin este movimiento, sin este diferenciarse, la autoconsciencia sería solamente una mera tautología. No podría definir, por ejemplo, mi identidad diciendo que “yo soy yo”, pues es evidente que en esta formulación no hago sino caer en una simple formulación tautológica. Pero también es claro que esta reflexión desde el ser otro no es si no una salida y una vuelta hacia de sí de la autoconsciencia. La autoconsciencia no se extravía en esa salida, si no que vuelve hacia sí. La reflexión expresa a su vez el momento del diferenciarse de la consciencia respecto de su otro pero también su unidad. El ser otro no es alguien que se me oponga, que me sea extraño, es más bien mi otro que representa mi unidad. “Así, pues, para ella el ser otro es como un ser o como un momento diferenciado; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento diferenciado.”²⁵⁵ La autoconsciencia interioriza a su ser otro y lo asume como propio de su identidad.

La autoconsciencia es retorno así misma a partir de la alteridad. Lo otro se manifiesta en ella como otro, pero como otro que ella niega en su alteridad independiente para relacionarlo consigo. La autoconsciencia se ha encontrado en lo otro, pero también lo otro se ha encontrado en aquella autoconsciencia. La autoconsciencia tiene no sólo la experiencia de la subsunción del mundo sensible si no que además su experiencia es con un otro que ya no es el ser pasivo de la

²⁵⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E, México, 1994. p. 105.

²⁵⁵ *Ibid*, p. 107.

naturaleza. Esta autoconsciencia se enfrenta a otras autoconsciencias que han llevado a cabo la misma experiencia y que, por tanto, su encuentro no se da con ingenuas autoconsciencias sino con autoconsciencias que han experimentado el riesgo de la alteridad.

El primer momento es el descubrimiento del yo, el encuentro inmediato consigo mismo. El segundo, corresponde a la dependencia del Yo respecto al mundo, la autoconsciencia sólo es de regreso del mundo, habiéndolo sometido. Pero el sometimiento del mundo sólo se consigue si el mundo mismo se nos rinde. Un mundo capaz de rendirse es un mundo humano. Así en el tercer momento se ha cumplido la reflexión por los dos polos. El objeto también completa su reflexión y deviene así sujeto.²⁵⁶

Los fines que persiguen las autoconsciencias no se limitan a lo dado por la inmediatez, ahora el fin que persiguen es saber de sí mismas a través del reconocimiento de su otro. Las autoconsciencias superan la mera apetencia, y su deseo trasciende los límites de la sola relación con los objetos, está en condiciones de descubrir la verdad, sólo que ahora, con otra autoconsciencia. “La condición de la autoconsciencia es la existencia de otras autoconsciencias; el deseo no puede ponerse en el ser, alcanza una verdad y no quedarse solamente en el estadio subjetivo de la certeza, sin que la vida se manifieste como otro deseo.”²⁵⁷ El deseo lanza a la consciencia hacia lo otro. El deseo que constituye la autoconsciencia se desemboca como el deseo de ser reconocida por otra autoconsciencia. Pues “la autoconsciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconsciencia.”²⁵⁸ Esto quiere decir que la autoconsciencia solamente logra afirmarse, a tomar consciencia de sí mediante alguien igual –en el sentido ontológico- que ella. Por ello, la satisfacción que tiene la autoconsciencia tiene una significación más esencial: representa el momento esencial de la vida que mediante otra autoconsciencia puedo constituirme en tanto que autoconsciencia. Gracias a otra autoconsciencia puedo tomar consciencia de mí, puedo constituirme como yo.

²⁵⁶ Valls Pana, *Op. Cit*, p. 110.

²⁵⁷ Hippolite, Jean, *Op. Cit*, p. 148.

²⁵⁸ *Ibid*, p. 112.

Esto quiere decir que la autoconsciencia afirma su yo frente al mundo, frente a otros yo. La autoconsciencia reclama para sí el saber de sí mismo, pero también el saberse integrante de un yo universal, de saber que es autoconsciencia para otra autoconsciencia.

Es una *autoconsciencia para una autoconsciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de su apetencia es independiente, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual así misma. En cuanto una autoconsciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto.²⁵⁹

La consciencia no cae en un solipsismo, se encuentra referida a otros yo; es autoconsciencia para otra autoconsciencia. El reconocimiento es que tanto una como otra autoconsciencia se constituyan como yo dentro de la relación misma. Las autoconsciencias no han llegado ya constituidas en su encuentro con otras autoconsciencias, se han ido constituyendo dentro del proceso mismo, con otras autoconsciencias. “La consciencia no existe como yo, si no se ve reflejada en otro yo, un *alter ego* que es a la vez *alter ego*, en el que la consciencia pueda reconocer al otro como otro yo y al mismo tiempo reconocerse así misma.”²⁶⁰

Para que yo reconozca al otro como yo, es preciso que le vea hacer sobre mí lo que yo me veo hacer sobre él. Se trata de un movimiento reciproco entre las consciencias que no solamente se ven la una en la otra, sino que se ven como viéndose la una a la otra. Las consciencias deben superar su mera unilateralidad y sentirse como dignas de ser reconocidas, pero también de que puedan reconocer a otras. “[...] La reciprocidad de este reconocimiento exige de ambas ganar su libertad en una generalidad que supere su individualidad, y elevar la duplicidad de la autoconsciencia a una unidad.”²⁶¹ La autoconsciencia no encuentra su satisfacción sino en otra autoconsciencia, entonces cada autoconsciencia reclama de la otra el reconocimiento de sí misma. La autoconsciencia, entonces, sólo es cuando es reconocida por otra. Para llegar a ser plenamente para sí la

²⁵⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, pp. 112, 113.

²⁶⁰ Colomer, Eusebi, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1986. p. 223.

²⁶¹ Másmela, Carlos, *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, p. 27.

autoconsciencia necesita la mediación de otra autoconsciencia. El movimiento de reflexión por el que una consciencia llega a sí misma pasa por el acto del reconocimiento de la otra. Cada una de las consciencias representa el papel de término medio que posibilita a la otra el acceso a la autoconsciencia.

Por ello es que la consciencia sólo puede encontrarse en el *nosotros* de una comunidad. Una comunidad de autoconsciencias es propiamente hablando el reino de la libertad, el mundo del espíritu.

Más tarde vendrá para la consciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas consciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros es el yo.²⁶²

Pertenecer al mundo humano y ser reconocido en él es lo contrario de la enajenación, es el camino abierto hacia la universalidad, la mejor posibilidad para la consciencia en cuanto tal. La consciencia encuentra en este mundo intersubjetivo a su segunda naturaleza, a su propio hogar, pues ahí está en el otro estando consigo misma. La comunidad de autoconsciencias no es una sociedad de extraños, sino de sujetos que tienen ciertas metas en común. Pero no quiere decir que la comunidad de autoconsciencias niegue la individualidad de cada una, más bien, cada una se asume así misma asumiéndose en el todo. El reconocimiento que el individuo le da a la comunidad cuando la tiene por su mundo propio no tiene por qué tener un sentido unilateralmente altruista: el mundo es aquel en relación al cual tengo posibilidades, y del cual puedo esperar que me las reconozca como legítimas y me ofrezca las oportunidades necesarias para realizarlas. Toda autoconsciencia necesita ser reconocida por otras para poder efectuarse libremente.

3. Identidad inmediata, diferencia e identidad reflexiva

Hegel se opone a todo narcisismo, el cual sostiene que el sentido lo da el sujeto. Dicho narcisismo asiente que es en el sujeto donde se haya lo verdadero. Puesto

²⁶² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, p. 113.

que se da forma al darse contenido así mismo, es por ello que cobra existencia. Igualmente, Hegel se opone al solipsismo. El yo no lo es todo, puesto que el significado de la vida moral, así como de la vida política, es resultado de un yo y un *nosotros*. Lo verdadero, por el contrario, está en la mutua relación de los sujetos; en el nosotros es donde puede fijarse lo que realmente son los sujetos. La identidad, por ende, de los sujetos es resultado de las relaciones que se establecen con los otros. Pero la identidad que vale realmente es aquella que cobra nitidez cuando el pensamiento la vuelve inteligible, no es la identidad inmediata que aparece ante la vista, es aquella que envuelve en sí la identidad y la diferencia. Por ello, pensar la identidad de los sujetos no es percibir la identidad inmediata que aparece en ellos, sino aquella que es producto de la reflexión.

El planteamiento que Hegel realiza respecto del reconocimiento es entonces la idea del yo y el nosotros. El yo pertenece a un nosotros: un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo. Es claro que el individuo encuentra eco a sus demandas sólo en un determinado contexto social, en un cierto orden político y en un determinado sistema jurídico. Lo que lo conduce a afirmar que adquieren su identidad y su reconocimiento pleno dentro de la relación con otros individuos. La relación de un individuo con otro es una relación que define la identidad de cada uno. Al decir identidad, Hegel hace referencia no a una afirmación de las cosas, sino del pensamiento. La identidad en la cual está pensando no es una identidad inmediata, es el resultado de un largo proceso que implica además la diferencia.

Esta identidad consigo misma, es la intermediación de la reflexión. No es aquella igualdad consigo misma que es el ser, o también la nada sino la igualdad consigo misma, que por estar reconstituyéndose en la unidad, no es una reintegración que parta de un otro sino la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, es decir, la identidad esencial.²⁶³

En su *Ciencia de la lógica* Hegel recurre a una serie de categorías para expresar lo que entiende por la identidad. La identidad no es algo dado, implica un

²⁶³ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, p. 361. Recurrimos a una serie de categorías de la Ciencia de la lógica para expresar lo que Hegel entiende como identidad, en particular nos referimos a las determinaciones reflexivas que aparecen en la doctrina de la esencia, como lo son la identidad, la diferencia, lo diverso y la identidad reflexiva.

procedimiento reflexivo del pensamiento. Estas categorías no representan tampoco una mera abstracción del pensamiento, ni aun menos están dissociadas una respecto de la otra, por el contrario, están íntimamente ligadas y están en la realidad, el pensamiento lo que hace únicamente es darles inteligibilidad. Así, de este modo, se pretende darle inteligibilidad a las relaciones que se establecen entre los sujetos. Puesto que la identidad de los individuos se entiende simplemente si se acude al proceso que las hace constituir.

La identidad que aparece primeramente al pensamiento es la identidad inmediata; identidad que es universal. Es un hecho que todo es idéntico puesto que cuando el pensamiento piensa las cosas todo parece dar la forma $A=A$. Este es el principio supremo de todo saber, de acuerdo con Fichte, puesto que está en la base de toda conciencia. $A=A$ implica el principio de $yo=yo$, el cual no define la identidad de los individuos, puesto que se cierne a una simple tautología: yo soy yo. En realidad esta no parece ser sino una identidad abstracta. Este proceso implica solamente una reflexión sobre sí mismo. Afirmar que A es igual que A simplemente es no decir nada. El entendimiento común y la sociedad bien pueden regirse bajo este principio. Aunque Hegel sostiene que tal principio no es si no algo vacío. Lo cual significa que una identidad entre los individuos dada en este sentido no es si no una identidad inmediata, abstracta. De acuerdo con este planteamiento, el individuo no necesita de otros para definir su identidad si no que define su identidad así mismo: yo soy yo. De este modo, no se requeriría de la presencia del otro para definir mi identidad, puesto que para ello me basto sólo. Esto podría conducir a una sociedad atomizada, donde los individuos comparten un espacio común pero no se necesitan mutuamente. Igualmente esto podría conducir a un solipsismo igual que a un narcisismo del sujeto, pero, de acuerdo con Hegel, estas situaciones no hacen si no caer en una identidad vacía. El yo por sí mismo no puede dar cuenta de sí mismo, puesto que es menester para ello tener la presencia de su diferencia.

El entendimiento suele tener como separados el principio de la identidad y el de la diferencia, excluyéndose mutuamente. A pesar de ello, el pensamiento de Hegel es sostener que no se puede definir la identidad si no se firma la diferencia,

y viceversa. Para identificar algo tiene que ser diferenciable o, a la inversa, para que algo sea diferenciable tiene que ser identificable. Decir que Sócrates es Sócrates es simplemente no añadir nada al sujeto. Pero cuando decimos que Sócrates es filósofo, de alguna forma hemos añadido alguna diferencia, hemos dicho que Sócrates es algo distinto de Sócrates, a saber, que es filósofo. Pero dicha caracterización no agota de ninguna manera lo que sea Sócrates, puesto que puede implicar otra diferencia, la de, por ejemplo, que es griego. Tenemos, por tanto, que Sócrates es filósofo y es griego. Si queremos una identificación mayor de Sócrates tenemos reflexivamente que buscar las diferencias que lo constituyen en su totalidad.

Identidad y diferencia van juntas. Para identificar algo tenemos que diferenciarlo. Esta es la forma más elevada de la identidad, la que está estrechamente ligada a la diferencia. La identidad introduce la otredad. Lo cual conduce a establecer que para pensar nuestra identidad como individuos tenemos que pensar en nuestra diferencia. Decir, por ejemplo, que Sócrates no es Platón es haber introducido ya su otredad, y esa otredad, sirve para definir al yo de Sócrates. Definir entonces la identidad de un individuo es sencillamente referirse a la diferencia. Empero, si bien se ha alcanzado una identidad distinta de la cual se partió, sigue siendo insuficiente para poder definir de una manera precisa lo que es la identidad. Decir, por ejemplo, que Sócrates es filósofo es haber introducido ya la diferencia. Se puede seguir con un proceso indefinido para determinarle. Sin embargo, aun no se tiene claramente lo que sea su identidad.

El diferenciar es el poner el no-ser, como el no-ser del otro. Pero el no-ser del otro, es eliminación del otro, y con eso del diferenciar mismo. Sin embargo, de esta manera, el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí misma, como un no-ser, que es el no-ser de sí mismo, un no-ser, que no tiene su no-ser en otro, sino en sí mismo.²⁶⁴

Hegel considera que además de la identidad y la diferencia se produce también la diversidad. “Que todo es diverso [o distinto] o que no hay dos cosas

²⁶⁴ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, p. 362.

que sean completamente iguales entre sí.”²⁶⁵ Es decir, las cosas son diversas entre sí. Cada cosa es idéntica consigo misma pero, a su vez, es indiferente a las otras. A pesar de ello, el esfuerzo del pensamiento va a consistir en unificarlas. Es necesario advertir que las cosas son por el acto del pensamiento, no de una manera objetiva, empírica. El panorama de la diversidad es el de la conciencia común. Es entonces que cada diverso es lo que es en relación con los demás. Así, en el caso de una sociedad regida por este principio se diría que está compuesta de una diversidad de individuos, pero cada individuo es lo que es su referencia a los demás. Por lo que se podría afirmar que un individuo es uno de los muchos individuos que están en dicha sociedad. Los demás simplemente serían otros. No hay, por tanto, visto de otra manera, identidad plena en un mundo diverso.

La empresa de Hegel es ir más allá de considerar el principio de la identidad solamente, como de considerar el principio de la diversidad de forma aislada. Sugiere que la diversidad pierda ese carácter general de que las cosas son diferentes a las otras sin tener relación alguna por medio de un tercero que las vincule. Ese tercero no será más que el pensamiento mismo. La identidad y la diferencia van a estar referidas una por medio de la otra, a través de un tercero, es decir, del pensamiento que las compara. La diversidad es solamente afirmar que hay este individuo y el otro y no los relacionamos para nada. El pensamiento que compara establece estas relaciones de una cosa para dar cuenta de lo que la cosa es. Pensar, por ejemplo, que Platón es diferente de Aristóteles es haber ya establecido una comparación. No se conoce a la cosa en sí, solamente a sus relaciones. Determinar lo que es Aristóteles, es recurrir a todas las relaciones que hacen posible lo que Aristóteles es. Éstas son las que proporcionaran lo que la cosa es. Para que una cosa sea debe pasar por su otro.

De este modo, para la identificación de una cosa es necesario ver el horizonte de relaciones en las cuales está inmerso. Decir, por ejemplo, que un individuo es, es menester hacer referencia a su oposición. Pero no cualquier otro es lo que define la “diferencia determinada”. Lo que define una cosa es en verdad *su* otro. El otro de Sócrates es Platón o Aristóteles. Por ello es que el esfuerzo del

²⁶⁵ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §117.

pensamiento es comparar –para que sea relevante la identificación- a las cosas por medio de su otro. Éste no es ni lo más cercano ni lo más inmediato a la cosa, sino *su otro* de lo que se intenta comparar. Por lo que, con la diferencia determinada se intenta señalar que la cosa no es en sí misma sino por medio de la serie de relaciones en la que está metida. Lo cual quiere decir, que para definir lo que un individuo es, es necesario acudir a la serie de relaciones en las cuales está metido. Es necesario acudir a su otro, si en realidad se quiere definir lo que es.

Por lo que, el esfuerzo del pensamiento hegeliano ha llegado al momento de decir que en cada cosa late la oposición. Que lo otro es parte de la cosa; que es parte de su identidad. De la constitución de su identidad un individuo no puede decirse entonces que ha conseguido de forma aislada. La identidad se debe a su relación con sus otros. De modo que, la unidad de la identidad y la diferencia conducen a Hegel a afirmar la contradicción. Cada cosa no es si no la unidad del ser y del no-ser, de la identidad y de la diferencia. La identidad a la que se ha llegado es ya una *identidad reflexiva*. Ya no es la identidad inmediata de la cual se partió, es una identidad que lleva consigo la identidad, la oposición y la contradicción. No hay otra identidad que la que se logra en su vínculo con su otro. El individuo es por medio de las relaciones en las que se encuentra.

De este modo, Hegel logra superar al principio de la identidad y el de la diferencia tomados aislados. Frente a las afirmaciones de que “todo es idéntico así” y “todo es diverso” Hegel añade una tercera: “todo es idéntico y diverso, a la vez”. Todo lo que es, es idéntico y diferente de su otro. Las dos afirmaciones caben para la misma cosa. Todo que existe, en última instancia, es por medio de la contradicción. Todo individuo, por tanto, es idéntico así y diverso a la vez. Su identidad puede deducirse de la serie de relaciones en la que está inmerso. El individuo es porque se constituye en el entramado de relaciones en las que lo constituye como tal.

APÉNDICES

1. CRÍTICA A LA MORAL KANTIANA

No se puede evadir la controversia existente entre el pensamiento de Kant y el de Hegel. Es de gran importancia, que, muchos de los debates contemporáneos están enmarcados por un renacimiento de éstas filosofías. Pero, sin lugar a dudas, la relación entre ambos pensamientos resulta algo compleja. Podría incluso decirse que se encuentra en un alto grado de tensión. Kant significó el adversario de ideas que más inquietó al pensamiento hegeliano. Fue para Hegel el blanco de innumerables objeciones y desprecios. Esto puede verse en los diferentes ámbitos de su reflexión: epistemológico, ético, histórico, etc., distanciándose, en muchas ocasiones, de los planteamientos realizados por el filósofo de Königsberg. Pero no todo fue oposición. Hegel le reconoce su valiosa aportación al pensamiento filosófico en general, y no solamente eso, sino que su deuda con él es enorme. Gran cantidad de conceptos y formulaciones hechas por Kant encuentran eco dentro del sistema hegeliano. Unas veces para mostrar sus deficiencias o limitaciones, y otras para señalar su grandeza. El sistema hegeliano, de esta manera, se encuentra alimentado por las inquietudes que el pensamiento kantiano le ha provocado. La tarea de ahora en adelante será para Hegel el de llevar lo sembrado por Kant hacia una tierra más fértil.

La crítica de Hegel a la filosofía de Kant es amplia. No puede encontrarse ámbito del sistema hegeliano que no esté impregnado de objeciones hechas al pensamiento de Kant. Sin embargo, en nuestro caso, nos limitaremos a esbozar la crítica de Hegel vertida al ámbito de la moral kantiana. El propósito no es tanto mostrar las insuficiencias del desarrollo kantiano de la moral sino el real aporte para la conformación hegeliana de la eticidad. Aunque cabe advertir que no hay propiamente una continuidad entre la moral kantiana y la desarrollada por Hegel, más bien se establece una ruptura. Hegel busca superar, en cierta manera, las deficiencias que la moral kantiana arroja. Considera que el gran aporte de Kant es haber logrado definir un ámbito moral donde los hombres son libres de toda cosa externa, de todo objeto de hacer o adquirir. Un ámbito donde tienen una perfecta autonomía, es decir, donde la libertad se define por la capacidad de obedecer una

ley prescrita por sí mismos, por el simple respeto a la universalidad de la ley. En algún sentido, Hegel asumirá como propios los argumentos de Kant respecto a su planteamiento de la libertad, especialmente, pone su atención en el concepto de autonomía. A pesar de ello, se desliga de dichos planteamientos porque considera que no logra consolidar un ámbito social, político, histórico, para la realización plena de la libertad.

La moral kantiana

La razón, de acuerdo con Kant, no se limita a su aspecto teórico sino también al práctico. La razón como práctica indica que nuestras acciones no están motivadas u obstaculizadas únicamente por nuestros deseos e impulsos, también podemos decidirnos a actuar o no por simples principios generales y no por cualquier deseo. En este sentido, busca distanciarse de toda fundamentación hedonística de la moral y, en cambio, del mismo modo que establece un *a priori* puro del saber, así hay también un *a priori* puro de la moral. De manera que en estos *a priori*s no hay una derivación de las simples percepciones de nuestros sentidos, tienen su raíz en una espontaneidad originaria del entendimiento, en un *actus animi*, el cual, para que podamos comprenderlo en cuanto a su contenido y a su vigencia, debe alejarse de toda supeditación al sentimiento sensorial y mantenerse alejado de toda confusión con él. En consecuencia, Kant encuentra en las máximas universales el fundamento de su moral.

Decidir si una acción es o no moral no consiste en apelar a deseos o a estímulos sino que radica en la correspondencia de la acción con la máxima que se haya decidido. Una máxima representa un principio subjetivo de la acción.²⁶⁶ La máxima es una norma general que una persona elige para seguirla en sus acciones. El simple hecho de adoptarla implica que la persona intenta ajustarse a su máxima, sin que quiera decirse que siempre vaya a hacerlo. Pues es evidente que todos tenemos máximas que por lo menos algunas veces violamos y que en modo alguno se limitan a la moralidad. Estas máximas pueden concernir a todo

²⁶⁶ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1987. p.32.

tipo de actividad siempre y cuando tenga sentido decir que pueden ser cumplidas o violadas por una acción. Por lo que, la máxima adoptada por la persona puede estar conforme a la ley moral, pero es posible también que su máxima sea incompatible con ella.

La acción y la ley moral

El valor de las acciones para considerarlas morales, radica en este apego a las máximas. Una acción es moral si concuerda con la ley moral. De lo que se extrae que la moralidad de una acción no es, por ende, si no la conformidad con la ley en general. Mi acción es moral si y sólo si puedo determinar también que mi máxima llegue a ser una ley universal. Mi acto puede ser considerado como inmoral, por el contrario, si pretendo que una máxima se adopte de forma universal y al mismo tiempo evito cumplirla. Es claro que se puede imaginar a un ser constituido de forma tal que siempre le sea posible actuar dentro de las máximas morales y que nunca se encuentre sujeto a una inclinación hacia acciones que no estén basadas en aquéllas. Dicho ser sería una *voluntad santa*. “De aquí que para la voluntad divina y, en general, para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el “deber ser” no tiene aquí lugar adecuado, porque el querer ya de suyo coincide necesariamente con la ley.”²⁶⁷ Es inevitable, empero, que las personas, que no están exentas de sus deseos e impulsos, tiendan a actuar, por lo menos algunas veces, incorrectamente. De modo que no les queda si no imponerse así mismo máximas que concuerden con el principio formal de la moralidad.

Estas máximas no son más que los imperativos²⁶⁸ que siguen los individuos *por mor* del deber. El deber mismo significa la necesidad de efectuar una acción por respecto a la ley. Pero una decisión moral que se adopta no sólo de acuerdo al deber, sino por mor del deber, no precisa que siempre pueda desenredarse del complejo de motivaciones que, sin duda alguna, nos molesta cuando nos

²⁶⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, 1983. p. 61.

²⁶⁸ “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón), y la formula del mandato llámese imperativo”. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. p.60.

preguntamos a nosotros mismos por qué hicimos tal o cual acción, o porque elegimos esta o la otra alternativa. Que se disponga de una noción del deber no significa que se esté seguro de aplicarlo correctamente a situaciones reales. Lo que pretende la teoría kantiana es que en ciertas circunstancias simples podamos saber cómo sería el hecho de cumplir con nuestro deber.

El actuar por la representación de la ley es lo que permite al individuo cobrar conciencia de la posibilidad que tiene de respetarla o trasgredirla. El deber “es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción), aunque podamos estar obligados a él de diversos modos.”²⁶⁹ Aquí, la obligación no es un impedimento para el actuar de los individuos, puesto que no representa una cosa exterior a ellos. Más bien, está ligada a la representación de la ley moral, y eso significa actuar por decisión propia. La “obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón.”²⁷⁰ Por lo que el origen de la obligación moral es la propia razón, y no la experiencia de impresiones y objetos, puesto que por muchas causas naturales y muchos estímulos sensoriales que haya no pueden conducirnos a sentirnos obligados.

Imperativo categórico e imperativo hipotético

Los hombres, a diferencia de las voluntades santas, entenderán el principio formal de la moralidad como un imperativo. El imperativo del deber, lo que nos ordena cumplir nuestro deber y cumplirlo por mor del deber, depende de una acción. “El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se hace necesaria una acción en sí contingente.”²⁷¹ Los imperativos se expresan por medio de un deber ser: dicen que fuera bueno hacer u omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo sólo porque se le represente que es bueno hacerlo. Es bueno lo que determina la voluntad por medio de las representaciones de la razón,

²⁶⁹ Kant, I, *Metafísica de las costumbres*, p. 29.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 28.

²⁷¹ *Ibidem*.

y no por causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional.

Kant distingue dos tipos de imperativos: los *hipotéticos* y los *categoricos*. Los primeros tienen la forma condicional que expresa: “si quieres A, entonces debes realizar B”. Estos imperativos se limitan a indicar qué medios deben emplearse o quererse para realizar otra cosa que se presupone como fin. Un imperativo de esta forma puede ser una norma de habilidad o técnica, en la que se trata de establecer los medios adecuados para acceder a un fin dado. Como normas técnicas representan la aplicación del conocimiento teórico del mundo. En este imperativo, la razón sirve al arbitrio para responder a las exigencias de las apetencias.

Por el contrario, el imperativo categorico representa un cambio en la función que cumple la razón. Ésta deja de ser sierva de las apetencias para transformarse en una autoridad que le ordena al arbitrio someter el querer a la forma de la ley moral.

El imperativo categorico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria, no de un modo mediato, a través de las representaciones de un fin, que puede alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente; ninguna otra doctrina práctica, más que la que prescribe obligación (la de las costumbres) puede representar como ejemplo tales imperativos.²⁷²

Este es el imperativo por el cual los seres humanos aprehenden el principio formal de la acción. Este imperativo admite una diversidad de formulaciones, como por ejemplo, “actúa sólo con la máxima que quieres que sea al mismo tiempo una ley universal” o también “actúa como si la máxima de tu acción llegara a ser, mediante tu voluntad, una ley universal de la naturaleza”. Este imperativo exige que el sujeto que actúa considere si la máxima que gobierna su acción podría considerarse como ley universal para todo sujeto, sin destruir el acto mismo. Un caso que exhibe que la máxima no sería moral sería, por ejemplo, el de una persona que, encontrándose en apuros financieros, pidiera prestado dinero

²⁷² Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 28.

prometiendo devolverlo, aun sabiendo que no lo va a devolver. Esta máxima no puede elevarse a ley universal a no ser de destruir el acto mismo.

El imperativo categórico exige que la voluntad se oriente hacia fines en sí mismos que sean categóricamente válidos. De este modo, los únicos que pueden ser tratados como fines en sí mismos son los seres racionales. Por lo que se debe tratar a la humanidad como a tu propia persona siempre como un fin y no como un medio. Cuando Kant dice que el hombre, o todo ser racional, son un fin en sí mismo quiere decir que, en cierto sentido el hombre queda fuera de toda cadena causal y, por lo tanto, fuera de toda jerarquía de medios y fines. “De este modo el orden de los medios coincide con el orden de las cosas naturales, mientras que el orden de los fines se equipara al de las “inteligencias” puras, determinadas por sí mismas.”²⁷³ Todo ser racional, que se considera según las máximas de su voluntad y juzga sus actos, conduce directamente a una comunidad de seres racionales dentro del “reino de los fines”. “El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse así mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un complemento relacionado con él y muy fructífero, el concepto del reino de los fines.”²⁷⁴ Este reino es una asociación de seres racionales unidos por medio de leyes objetivas. En él ya no rigen las cosas que solamente representan medios para otro fin sino todo ser racional es un fin en sí mismo.

La autonomía de la voluntad y la buena voluntad

El hombre como ser racional experimenta el principio formal de la moralidad como un imperativo categórico. Si fuera gobernado completamente por la necesidad causal no podría determinar su voluntad de acuerdo con aquélla. Es por ello que Kant sostiene que un principio moral que es independiente de todos los deseos y propósitos a los que da lugar debe tener su origen fuera de toda cadena causal. El hombre, en tanto es un ser racional, debe tomarse como su punto de origen. Así,

²⁷³ Cassirer, Ernest, *Kant, vida y doctrina*, F.C.E, México, 1918. p. 293.

²⁷⁴ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.90.

pues los hombres, seres racionales, no sólo están sometidos al imperativo categórico sino que son sus creadores. En otras palabras, todo ser racional no sólo es súbdito de la ley moral, también es su legislador. Así se debe entender que actuar por mor del deber es actuar con el fin de concordar con una ley autoimpuesta. Kant se refiere a la *heteronomía* como la suposición de que es la voluntad de un ser racional la que está sometida a las leyes o principios morales y no es el resultado de su propia legislación en cuanto voluntad racional. Por el contrario, la *autonomía* señala que la voluntad no se somete a más regla que la que ella misma establece y acata como norma general.

De esta manera, la *autonomía de la voluntad* se convierte en el concepto central de la moral kantiana. Kant quiere fundamentar la moral para que brille con luz propia, por ello busca desligarla de los estímulos sensibles, los imperativos técnicos y pragmáticos (hipotéticos) y se queda con la voluntad autónoma. De modo que Kant asume a la voluntad como autónoma, puesto que es ella quien se dicta sus propias leyes; es, propiamente hablando, una voluntad autolegisladora. “[...] Pero una voluntad que es ella misma legisladora suprema no puede, en cuanto que lo es, depender de interés alguno, pues tal voluntad dependiente necesitaría ella misma de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer por ley universal.”²⁷⁵ Por lo tanto, las acciones de los individuos pueden no encontrarse con obstáculos que impidan su realización. Así, los individuos se saben como libres; son seres que actúan, que son dinámicos, porque tienen que decir qué es la naturaleza, qué es lo bueno y qué es lo malo. Frente a las concepciones que niegan la libertad del ser humano, por ejemplo, el mecanicismo, Kant la afirma. Si se asimila a los individuos como máquinas o solamente se les considera en su ser biológico, se les niega, en la mayoría de los casos, la libertad. Se les reduce a un ser que se limita a la satisfacción de sus necesidades básicas. Pero la grandeza del ser humano, advierte Kant, es que no se limita a la satisfacción de sus necesidades y de sus deseos sino que se impone él mismo, porque es autónomo, los alcances de su libertad, y eso conlleva una cierta superación de lo estrictamente natural.

²⁷⁵ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, p. 29.

Con la autonomía de la voluntad, Kant abrió el camino para un desarrollo de la libertad pensada en términos modernos, esto es, fue quién logró establecer las bases para una libertad del hombre; libertad cuya fuente está en la propia voluntad humana. En ésta se encuentra, en efecto, el fundamento de la libertad moderna. Pero, a su vez, a esta voluntad hay que asumirla como libre, en esto radica su real valor. Si dependiera de una cosa externa, es decir, si fuera heterónoma, de nada valdría, entonces, la libertad que de ella emana. Pues la libertad tiene importancia si emerge de la misma libertad. Es por esta razón que para Kant la libertad cobra sentido si se parte de una voluntad que es libre. “Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental. Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo pueda servir de ley la mera legislativa de la máxima, es *una voluntad libre*.”²⁷⁶

La voluntad se tiene que fundamentar en su querer, en lo que depende de sí, para ser buena. Es decir, la voluntad autónoma, la autonomía de la voluntad es lo bueno. Lo bueno en sentido moral, la fuente de las distinciones morales, debe buscarse en la forma del querer. “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.”

²⁷⁷ La voluntad buena, en este sentido, es aquella que logra fundamentar sus máximas en los imperativos de la razón.

El valor moral de una acción, entonces, procede de la bondad de la voluntad por la cual es estimada esa acción, lo que a su vez significa la pureza de tal voluntad, abstraída de todo fin empírico. La pureza de la voluntad implica una purificación de la voluntad de todo impulso sensible, la animación de la voluntad sólo por respeto así misma, su respeto al principio moral como tal de la voluntad en general, en otras palabras, respeto a la ley como tal. “Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta para ser conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral; de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la

²⁷⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 1961.

²⁷⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación a la Metafísica de las costumbres*, p. 28.

ley, aún cuando más a menudo las produzca contrarias.”²⁷⁸ La buena voluntad es aquella que se somete a la ley, por encima de todas las vicisitudes de los distintos motivos y estímulos particulares.

El arbitrio como mediación

Ahora bien, Kant considera que si bien la voluntad determina la ley moral, el *arbitrio*, que es libre, determina la máxima. De este modo introduce el arbitrio como una manera de establecer un vínculo entre las exigencias de la voluntad, por un lado, y las sensaciones de placer y displacer, por otro. El arbitrio no pretende remplazar a la voluntad, ni aun menos es una tercera instancia situada entre el nivel sensible y el racional de la facultad de apetecer según conceptos. Es, en cambio, la actividad que vincula estos extremos, creando la unidad de dicha facultad, mediante la definición de las máximas que guían las acciones. El ser humano es el escenario donde se establece un constante conflicto entre sus componentes: por un lado, el natural –los instintos, apetencias, y por otro, el cultural –los imperativos que dicta la razón. Es una pugna permanente que es esencial al ser humano, y que va estableciendo sensaciones de placer y desagrado, por una parte, e imperativos de la razón, por otra. Esta tensión es lo que genera precisamente el arbitrio. “La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal.”²⁷⁹

La libertad del arbitrio se considera no cuando suprime los impulsos sensibles, sino cuando tiene la capacidad de distanciarse de ellos para permitir que la razón intervenga en su actividad. La intervención de la razón en la determinación de las máximas que establece el arbitrio se logra a través de un adiestramiento o hábito. La libertad del arbitrio es posible porque éste siempre se encuentra sometido a

²⁷⁸ *Ibid*, p.20.

²⁷⁹ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, p. 17.

exigencias opuestas y, por tanto, se ve obligado a elegir a cuál de ellas le otorga prioridad en sus máximas. En toda máxima del arbitrio se mezclan las apetencias y las razones, por lo que el motivo que impulsa a la razón está impregnado de ambas. La decisión del arbitrio radica en establecer una cierta jerarquía entre las apetencias y las razones, en el proceso de establecer el fin de la acción. El ser libre, en consecuencia, no es la supresión de los impulsos sensibles, ni de situarse en un ámbito ajeno a ellas, sino el tener la capacidad de elegir entre exigencias distintas. Las acciones de los seres humanos son consecuencia de causas que las preceden, pero como entre lo sensible y lo racional no hay una plena armonía, su tensión abre paso hacia la libertad.

Kant destaca que antes de darse una tensión entre las apetencias y nuestra razón, primero hay una permanente oposición entre nuestra pluralidad de apetencias. En efecto, en el individuo hay una pugna constante entre sus diferentes apetencias. Ante la imposibilidad de darle satisfacción a varias a la vez recurre a jerarquizar y darles prioridad a algunas con respecto a otras. En este sentido, la razón cumple una función esencial para administrar las apetencias y las inclinaciones. El arbitrio media las apetencias de mayor intensidad, como lo son las emociones o las pasiones. Es cierto que las emociones impulsan a la conducta, pero en ciertos casos, impiden toda claridad a la reflexión, y orillan al individuo a tomar decisiones equivocadas. Las pasiones resultan un poco más complejas. A diferencia de las emociones, las pasiones pueden llegar a tener un control sobre la razón. Esto lo conduce a distinguir entre diferentes pasiones: unas provenientes de la inclinación natural y otras de la inclinación cultural. De las primeras están la inclinación hacia la libertad –entendida como pasión, como libertad externa, como la libertad moral, el apego a las leyes morales, y la inclinación sexual; de las segundas, el afán de honores, de poder.

Libertad y causalidad natural

Este conflicto entre las exigencias de la voluntad y los deseos establece que el hombre no es sólo parte del orden causal de la naturaleza, sino también que existe fuera de él, esto es, se debe suponer como un fin en sí mismo, que es moralmente libre. Para Kant, el precepto moral tiene una validez absoluta. Por lo que se tiene que responder a él. De esta manera, hemos de ser libres. Esta es una exigencia, un postulado de nuestra conciencia moral. Más aún: la libertad expone su realidad en acciones, y gracias a eso es incluso objeto del saber, aunque no de un conocimiento teórico. Surge una dificultad para nuestra razón teórica: la resolución de la voluntad es un acontecimiento en el tiempo; ahora bien, todo acontecimiento en el tiempo está determinado causalmente, y es, por lo tanto, necesario. De esta manera Kant trata de vincular la libertad y la necesidad por medio de la distinción entre fenómenos y noúmenos. En cuanto el hombre pertenece al mundo de los fenómenos, su voluntad está sometida a la causalidad natural y, por tanto, no es libre; su voluntad resulta con necesidad de su carácter empírico, y conociendo éste íntegramente, puede ser previsto de antemano. Pero en cuanto cosa en sí, y pertenece al mundo inteligible fuera del tiempo, es libre. Su carácter inteligible obra como causalidad por libertad.

Kant deja, sin embargo, sin resolver esta contradicción entre la causalidad natural y la libertad. O bien referimos las decisiones particulares de la voluntad al carácter inteligible, y entonces están determinadas por un factor que pertenece a la realidad de la experiencia y, por tanto, no caen bajo la ley natural. O bien se concede que todas las decisiones se producen con necesidad causal, pero sosteniendo que el carácter empírico, del que son manifestaciones externas necesarias, está formado por un acto inteligible (no sujeto al tiempo) de libertad; en tal caso no podemos poseer la libertad en nuestra vida; somos como somos, y tenemos que querer y obrar con arreglo a nuestra manera de ser. Pero también se puede establecer la libertad como una idea regulativa. Si es así, entonces no se refiere a nada que en la esfera empírica tenga existencia acabada, sino a un ideal por el cual nosotros y los demás podemos aproximarnos a él. Según esto, decir

que el hombre es libre equivale a decir que está destinado a hacerse verdaderamente libre; hemos de juzgarle como si fuera libre, para ir haciéndolo poco a poco libre, es decir, capaz de seguir en todo momento el precepto moral.

Así, la libertad se le presenta a la voluntad como un fin; sólo en virtud de nuestros motivos prácticos, se da como existente, y hemos de creer en ella, porque esta fe no es más que nuestra confianza de que hemos de responder a las exigencias morales. Sin esta confianza no se produciría un querer real. Es cierto que esto no es compatible con todas las decisiones de la voluntad, cuando queramos conocerlas teóricamente, sean consideradas como ocurridas causalmente; es decir, colocándonos en el punto de vista determinista.

El sumo bien

Pero este conflicto entre las exigencias de la voluntad y lo sensible conduce a Kant a plantearse la cuestión del *sumo bien*. Si bien es cierto que la concordancia de la acción con la ley moral ha de considerarse como virtuosa, es cierto también que la sola virtud no ha de considerarse como el bien supremo. No es la virtud lo sumo en el sentido del bien completo y acabado, puesto que los seres racionales y finitos, como lo es el hombre, apetecen también la felicidad. Ésta representa un impulso espontáneo de los individuos, distanciada de toda ley moral. “Ser feliz, es necesariamente la exigencia de todo ente racional aunque finito y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva”.²⁸⁰ El hecho de que todos los individuos aspiren a ser felices no quiere decir que sepan cómo realizarla. En una primera instancia la felicidad parece cubrir la simple satisfacción de las apetencias. Sin embargo, en su sentido estricto, no es simplemente la satisfacción de las diversas apetencias, sino que reside en la capacidad de los individuos para ordenarlas mediante un proyecto de *vida buena*. Mientras que el placer está ligado al momento particular de la satisfacción de una apetencia concreta, la felicidad es la conciencia de un ser racional de la aceptabilidad de la vida.

²⁸⁰ Kant, I, *Critica de la razón practica*, Losada, Buenos Aires, 1961. p. 30.

Para Kant no existe ni puede construirse un proyecto universal de vida buena, ya que la felicidad es un ideal de la imaginación y su capacidad creativa. En qué consiste la felicidad eso dependerá de su particular sentimiento de placer y displacer, de su experiencia así como del poder de su imaginación. Así, cada individuo definirá su felicidad de acuerdo a las circunstancias bajo las que se encuentre. De este planteamiento se desprende que para Kant la felicidad no compete a la moral, puesto que no es un deber, sino una tendencia espontánea de los individuos. Aunque la felicidad no sea parte del contenido de la moral, representa una condición necesaria en la formación moral de los individuos, es decir, la aspiración a ser feliz representa un estímulo esencial para que los individuos recurran, en sus acciones, a la mediación de la razón. La razón no se limita a responder pasivamente a las exigencias de las diversas apetencias, sino que también, al asumir la función de auxiliar del arbitrio en la búsqueda de la felicidad, impone sus propias exigencias. Estas exigencias se condensan en la autonomía, esto es, de no ser meros objetos de los estímulos sensibles. Si la dimensión sensible del arbitrio exige que seamos seres felices, la razón, por su parte, exige que seamos dignos de felicidad.

Para poseer, entonces, el sumo bien, es necesaria también la felicidad, y ésta ha de estar distribuida en proporción a la moralidad. “[...] La virtud (como la dignidad de ser feliz) es la suprema condición de todo lo que puede parecerse deseable y, en consecuencia, también de todos nuestros desvelos por la felicidad y, por consiguiente, el bien supremo.”²⁸¹ Mediante este concepto entiende el nexo entre la virtud y la felicidad, lo cual conduce a pensar que el principio supremo de la moral puede tener injerencia en las acciones humanas. Recordemos que la moral se refiere al deber, el cual está sustentado por la ley pura práctica, y que la búsqueda de la felicidad no tiene relación con el deber, y lo que es más, no puede considerarse a la felicidad como un deber, puesto que ésta corresponde a un impulso espontáneo. Por lo que no es posible considerar a la felicidad como un deber, o en todo caso, como un bien, debido a que el bien supremo —el que se

²⁸¹ Kant, I, *Critica de la razón práctica*, p. 119.

sustenta en el deber moral- no puede ser el objeto particular del querer, sino un querer autónomo, racional.

Kant insiste en que las exigencias de la virtud y de la felicidad son diferentes y que un individuo sólo actúa moralmente cuando respeta el deber, sin tener en cuenta los efectos que ello tiene para la realización de su proyecto de vida buena. El deber se opone a la idea de felicidad como satisfacción inmediata de nuestras apetencias, pero no para la felicidad entendida como el autodomínio de esas apetencias.²⁸² El deber se manifiesta al individuo como una coerción, pues se opone a que el arbitrio del individuo dé prioridad a las exigencias de las apetencias, pero esa coerción representa, a su vez, el medio necesario para que el arbitrio adquiera la autonomía que le permita jerarquizar sus apetencias de acuerdo con su proyecto de vida buena. De esta manera, Kant asume una cierta superioridad de la virtud, del deber, sobre la felicidad. Esto se manifiesta de forma clara en que la constitución de los individuos como autónomos se encuentra en que son capaces de asumir racionalmente los motivos que impulsan sus acciones. La prioridad de la virtud sobre la felicidad es lo que permite hacer compatibles los deberes hacia los otros y los deberes para consigo mismo. Pero ello no significa que el cumplimiento del deber exija el sacrificio de nuestro deseo de felicidad. Al contrario, el cumplimiento del deber moral se encuentra ligado a una ampliación de la idea de la felicidad. La felicidad deja de ser la simple satisfacción de las apetencias, para convertirse en la realización del individuo como ser humano. Los individuos no necesariamente tienen que ser seres virtuosos para conseguir su felicidad.

Para Kant, el nexo entre la virtud y la felicidad no debe buscarse en un más allá, en un supuesto orden metafísico, sino en un orden creado por los hombres, esto es, un orden civil que garantice, en la medida de lo posible, la integridad física y moral de los seres humanos para que actúen de manera virtuosa. La realización del sumo bien conduce a desembocar en el plano político. En efecto, se trata de que el establecimiento del orden civil justo es indispensable no sólo para coordinar

²⁸² Kant considera dos maneras de entender la felicidad: por un lado, aquella que se refiere sólo a la satisfacción de nuestras apetencias, por otro, como autodomínio, que es, a diferencia de la primera más perdurable, pero igualmente, más compleja.

los deberes para consigo mismo y para los otros, sino también hacer compatibles tanto a la virtud como a la felicidad. La moralidad de un individuo se manifiesta en su grado de compromiso en la realización de un orden civil justo que garantice que el cumplimiento del deber no se contraponga a la búsqueda personal de la felicidad. El establecimiento del orden civil justo, entonces, tiene como función básica no la supresión de la aspiración de los individuos a la felicidad, sino el fomento y la realización del bien supremo.

Kant desarrolla, de esta manera, una ética que compromete a los individuos con las leyes morales que provienen de su propia voluntad. Lo cual conduce a buscar ahora un enlace entre esta autonomía y las inquietudes que surgen para la construcción del orden social, esto es, que pueda servir, en tanto fundamento moral, para sustentar los derechos de los individuos. Esta empresa lo induce a buscar un vínculo entre la esfera de la moral y la esfera de la política. El derecho, en este sentido, busca ser esa mediación. La pluralidad de arbitrios genera conflicto, por ello es necesario el derecho, para hacer coexistir los arbitrios. Pero el derecho se debe fundamentar en la moral, aunque el derecho real no lo hace, debe buscar hacerlo. Sabido es que Kant no desarrollo una filosofía política. Y que, en cierta medida, sus escritos políticos, están impregnados de la moral. A tal punto que podríamos decir que sus pensamientos políticos se derivan de sus reflexiones morales. En este sentido, la esfera de lo jurídico, y la historia misma, pretende ser la mediación que busque vincular a la moral y a la política.

La crítica hegeliana

La crítica del pensamiento hegeliano a la filosofía kantiana es amplia además de compleja. Los distintos ámbitos del pensamiento hegeliano están enmarcados por una serie de críticas vertidas a los planteamientos realizados por Kant. Lo que deja como resultado que se considere a Hegel uno de los grandes opositores del filósofo de Königsberg. Dentro de esta oposición se encuentra la inconformidad por parte de Hegel a la insuficiencia de la moral kantiana para plantearse el problema de la libertad. No es que la formulación kantiana sea errónea, sino que

es insuficiente. Esto se debe a que no logra darle una realización efectiva a la exigencia de la libertad. Sin el requisito de esta realización efectiva de la libertad la doctrina kantiana se limita a postular una libertad formal, es decir, se respalda solamente en las prescripciones que dicta la ley moral. La libertad kantiana resulta, en consecuencia, un postulado, un a priori.²⁸³ La tentativa de Hegel será ahora mostrar que la libertad no se queda en un postulado sino que tiene realidad en el seno de la eticidad.

Los límites de la autonomía de la voluntad y del arbitrio

Ser libre es, de acuerdo con Kant, tener la capacidad de distanciarse de la sensibilidad, y apegarse incondicionalmente a los preceptos morales. La libertad significa una renuncia a nuestro ser y una aceptación a lo que dicta nuestra razón. En la ley moral encuentro mi libertad. Puesto que “libertad es autonomía y ésta, tal como sabemos, es la ley moral.”²⁸⁴ La clave del planteamiento kantiano, y cuyo mérito reconoce Hegel, es haber establecido que la libertad tiene su fuente en nuestra voluntad. Una voluntad que es autónoma, ya que se impone sus propias leyes. Y de hecho, de esta manera, –tanto en Kant como en Hegel- es como se distingue el concepto de una voluntad autónoma del mero albedrío.

Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en la relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de la determinación del arbitrio de la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.²⁸⁵

La voluntad, por lo tanto, es autónoma porque en su acción se ve impelida únicamente por aquella máxima que aspira que se convierta en ley universal. De esta manera, la libertad es una libertad moral, libertad que “debe significar ser

²⁸³ Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética: Sobre la superación de la mera moral*, Anthropos, Barcelona, 1988. p. 232.

²⁸⁴ Cantecor, G y Halbwachas, M, *Leibniz y Kant: Los grandes Filósofos*, Editorial Matéu, Barcelona, 1967. p. 242.

²⁸⁵ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, p. 16.

libres de decidir contra toda inclinación, en nombre de lo moralmente justo”.²⁸⁶ En vez de considerar a la libertad ligada a intereses mundanos como el simple deseo de vivir, o la propiedad, Kant se esforzará por darle a los seres humanos un sentido completamente moral.

Recordemos que el fundamento de esta autonomía de la voluntad radica en la autorreferencia de la razón así misma, esto es, en la no-contradicción de la ley moral. La autorreferencia de la razón se convierte en indeterminación. Esta indeterminación es un logro de la libertad por obra del entendimiento. De este modo, la autorreferencia de la razón es el principio necesario para afirmar la autonomía de la voluntad. Esta autonomía se queda, sin embargo, en un formalismo al no poder darse una existencia propia. Según Hegel, si la voluntad no se aplica a ella misma la negación que ha aplicado a todo vínculo previo, se queda en libertad negativa, en libertad del vacío. Si, por el contrario, la voluntad aplica la negación a su propia universalidad abstracta, a su identidad abstracta consigo, se da un contenido concreto, se particulariza y cobra, en consecuencia, existencia propia. La voluntad, dándose un contenido es, efectivamente, libre. Este movimiento esencial es, de acuerdo con Hegel, el que le faltó al planteamiento kantiano. Puesto que la voluntad libre es sólo queriendo algo, y no sólo en la pura posibilidad de poder cualquier cosa.

Pero aún más: si bien para Kant el arbitrio funge como mediador entre la parte sensible y la parte racional y es lo que constituye la raíz de la libertad, para Hegel no deja de ser sino lo contrario de la libertad. “La representación más corriente que se tiene del arbitrio, término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre. Cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura de pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho,

²⁸⁶ Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E, México, 1983, p. 17. La apuesta por conciliar la libertad moral y la unidad expresiva del ser humano era una de las apuestas de la generación romántica por devolverle la unidad que la ilustración quitó a los individuos. Kant era la figura paradigmática de lo que denominaban como libertad moral o libertad radical.

la eticidad, etc.”²⁸⁷ Claro es que para Hegel el arbitrio no puede cubrir el lugar de la libertad, a no ser más que un engaño. La libertad solamente tiene verdadera realidad en la voluntad libre, en la libertad que quiere la libertad. “El arbitrio no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la contingencia. Dependo por lo tanto de ese contenido y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad.”²⁸⁸

La esclavitud de la sensibilidad

Kant ha puesto las bases para la libertad, esto es, que la libertad se encuentra en el sujeto, Hegel se ocupará desde ahora en mostrar el “camino de la libertad y su presencia en lo objetivo.”²⁸⁹ Es necesario destacar que el costo que ha arrojado la postulación de la libertad kantiana es la relegación de la parte sensible de los sujetos a un segundo plano. La ley moral adquiere realmente importancia cuando logra subordinar los impulsos a la razón. Es evidente que Kant desea conciliar a la razón con las pasiones, con las apetencias. El individuo será enteramente integro en tanto que logre conciliar sus intereses particulares, sus pasiones, sus apetencias, con los dictados de la razón, es decir, con las prescripciones que dicta la ley moral. Pero el acatar las prescripciones morales conduce a reprimir y a controlar nuestra parte sensible, nuestros estímulos y pasiones.

De este modo, Hegel considera que Kant ha construido un sujeto autómatas de la ley moral, e insensible a la vida. Considera, por su parte, que si bien es cierto que nuestra libertad implica un distanciamiento de la inmediatez, de lo natural, no por ello es necesario reprimirlos. La libertad se construye para él con los hilos que teje la razón así como los de las pasiones. Pero ello no implica la elección entre la una o la otra. Ni aun menos aceptar la superioridad de alguna de ellas. La verdadera libertad se da cuando nos asumidos en nuestro ser y en nuestra razón.

²⁸⁷ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, § 15. Obs.

²⁸⁸ *Ibidem*. Agregado.

²⁸⁹ Taylor, Charles, *Op. Cit*, p. 280.

Así, el sujeto “no rechaza su sensibilidad, sino que la abraza como parte de sí misma.”²⁹⁰

Kant ha apostado por la razón debido a que es preferible el gobierno de lo que es duradero y no simplemente entregarse al deseo que, aunque proporciona una satisfacción inmediata, no resulta si no fugaz. La razón práctica considera que los instintos, los impulsos, son necesarios, pues la libertad moral es concebible en la medida en que existan esos impulsos. Pero estos instintos, estos impulsos, suelen resultar un peligro. Por ello es que acaba apelando a los dictados de la razón. Su doctrina moral, que en un principio pugnaba por una unificación entre el pensamiento y la sensibilidad, acaba estableciendo un distanciamiento entre ambos elementos

Puesto que, de ambos momentos de la oposición, la sensibilidad es sencillamente el ser otro o lo negativo y, por el contrario, el puro pensamiento del deber la esencia de la que nada puede ser abandonado, parece que la unidad que ha surgido sólo puede llevarse a cabo mediante la superación de la sensibilidad. Pero, como ella misma es un momento de este devenir, el momento de la realidad, por lo pronto habrá que contentarse con respecto a la unidad con decir que la sensibilidad es conforme a la moralidad. Esta unidad es también un ser postulado, no existe, pues lo que existe es la conciencia o la oposición de la sensibilidad y la conciencia pura.²⁹¹

La moral kantiana termina entonces anunciando la servidumbre de la sensibilidad bajo la razón práctica. “La unidad de la razón no es más que la negación de la diversidad, la oposición a la multiplicidad sensible, de modo que el absoluto de esta vida moral es un absoluto puramente negativo.”²⁹²

La formalidad de la ley moral

Pero lo grave para Hegel no es la represión de nuestra naturaleza sino que se acaba sometiendo a una ley moral que es en sí misma vacía.” Este saber formal

²⁹⁰ Valcárcel, Amelia, *Op. Cit*, p. 242.

²⁹¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, pp. 354,355. En este mismo tenor Hegel hace una semejante crítica al postulado de la supuesta relación entre la moralidad y la naturaleza, donde llega a idénticos resultados, es decir, a la oposición existente entre la moralidad y la sensibilidad.

²⁹² Pérez Cortes, Sergio, *Op. Cit*, p. 59.

está configurado de modo que su identidad formal está absolutamente frente a una multiplicidad. La identidad formal como siendo en sí, es decir, como libertad, razón práctica, autonomía, ley, idea práctica, etc., está absolutamente contrapuesta a la necesidad, las inclinaciones e impulsos, heteronomía, naturaleza, etc.”²⁹³ Los preceptos morales asumen la misma forma que los mandamientos bíblicos, es decir, son preceptos tan positivos como los mandamientos de Abraham.²⁹⁴ Expresan algo que no somos pero que debemos ser. La inutilidad de estos preceptos se encuentra en que acaban oponiéndose a la vida real, a tal punto que parecen como ajenos a los individuos, como impuestos, quedándose simplemente como un deber ser: “Determinadas reglas se imponen a nosotros en una forma imperiosa, prescriben lo que hay que hacer, como que lleva la razón o en la naturaleza y que no queda a nuestra decisión personal.”²⁹⁵ “O bien tales leyes se mantienen en el terreno del *deber ser*. Pero carecen de realidad y no son *leyes* sino *preceptos*.”²⁹⁶ Las máximas en vez de promover la libertad de los individuos terminan esclavizándolos. “Su diferencia con las religiones positivas es que el hombre se tiraniza a sí mismo bajo la idea de deber”.²⁹⁷

La insuficiencia de los preceptos morales consiste en que se establecen bajo un universalismo formal. “Y teniendo, según esto, que renunciar a un contenido absoluto, sólo puede asignarse al precepto una *universalidad formal*. O sea el que no se contradiga, pues la universalidad carente de contenido es la universalidad formal, y un contenido absoluto significa él mismo tanto, a su vez, como una diferencia que no es tal o como la carencia de contenido.”²⁹⁸ Esta universalidad formal del entendimiento –la no-contradicción-, lejos de producir contenidos precisos e indicativos de una actitud moral, da lugar a simples tautologías. “Lo que resta, por tanto, para la razón legisladora es la pura forma de la universalidad o,

²⁹³ Hegel, G.W.F, *Fe y saber*, Colofón, Madrid, 2001. p. 85.

²⁹⁴ *Ibid*, p. 57.

²⁹⁵ Cantecor G. y Halbwachs. M, *Op. Cit*, p. 235.

²⁹⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, p. 249. Recordemos que en esta parte de la *Fenomenología del espíritu* denominada como “la razón legisladora”, Hegel se avoca a estudiar una serie de preceptos tanto bíblicos como de uso corriente. La forma de estos preceptos es la misma que los preceptos kantianos, es decir, expresan una universalidad formal que terminan desligándose de todo realidad. pp. 246-255.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*. p. 249.

de hecho, la *tautología* de la conciencia, tautología que se contrapone al contenido y que es un saber, no del contenido que es o del contenido propiamente dicho, sino de la esencia o de la igualdad de ese contenido consigo mismo.”²⁹⁹ Los imperativos morales no aportan nada, se limitan a desdoblar un concepto sin aclarar su significado ético: “no robaras porque no tienes que robar” o “dirás la verdad porque tienes que decir la verdad”. De esta manera, no configuran indicaciones éticas concretas, por el contrario, solamente representan enunciados genéricos e indeterminados –no robaras, no mataras, etc., por lo que la doctrina moral kantiana cae en una universalidad vacía. El postulado moral kantiano resulta inadecuado en virtud de aquello que representa su íntima naturaleza. Lo que interesa a Hegel es la cuestión del contenido de la ley ética, y es absurdo pensar que una eticidad concreta pueda ser satisfecha por el simple ejercicio de la universalidad abstracta.

Un caso de este universalismo, por ejemplo, es el de aquel individuo al que se le confía una cierta suma de dinero cuyo dueño ha muerto posteriormente sin dejar evidencia alguna sobre su paradero. En una de sus más extremas formulaciones, Kant nos pide imaginar que el depositario ha sufrido, sin culpa suya, un colapso financiero, en tanto que los herederos del finado son ricos, inclementes y pródigos, de modo que no habría diferencia si el ya mencionado complemento a su propiedad fuese arrojado al mar, o en todo caso, que el individuo se quedase con el depósito. Kant arguye que aun en estas condiciones el depositario haría mal en quedarse con el resguardo, puesto que no es viable universalizar la máxima de que es correcto pillarse los depósitos cuando sabemos que es de nuestro interés hacerlo, o cuando sabemos que no seremos atrapados. Es evidente, que esta máxima no podría generalizarse sin contradicción. La universalización de dicha máxima destruiría las condiciones de fidelidad y de confianza que posibilitan los depósitos, además de la protección y de la seguridad.

²⁹⁹ *Ibid*, p. 250.

La insuficiencia de la ley moral como criterio de validez

Según Hegel, este universalismo vacío que acaba estableciendo la doctrina kantiana no sirve como un criterio de validez para juzgar ciertos contenidos concretos. Su limitación radica en que la universalidad abstracta del entendimiento no puede deducir una justificación racional de los contenidos concretos a los que contrariamente recurre, ya que no logra ofrecer otro criterio de validez de los mismos más que la simple identidad o no-contradicción formales, y por ello se ve obligado a aceptar como morales las determinaciones más diversas, que podrían pasar como morales. “Tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera.”³⁰⁰ Si el criterio de validez es la simple identidad o la no-contradicción formales, entonces en principio cualquier acción, por ejemplo, el asesinato o la tortura, podrían considerarse como morales, siempre y cuando el sujeto fuese capaz de desearlas consistentemente. Por lo que la universalidad puede no ser más que la adhesión en lo que uno cree, sin consideración alguna sobre el contenido o el propósito de tales creencias o sobre sus consecuencias subjetivas.

Mediante el criterio de validez de la no-contradicción una masa heterogénea de contenidos pueden ser revestidos con la forma del deber ser abstracto, sin que ello implique una auténtica justificación de la condición ética. La idea central es que en Kant, la pretendida primacía de la voluntad moral no sustrae a la razón de una condición pasiva. Es decir, la facultad legislativa práctica debe absurdamente aceptar que hábitos e instituciones, máximas de conducta y obligaciones sociales e individuales, la sustancia de la vida ética le sea ofrecida desde afuera, desde esferas ajenas a la razón práctica misma. Esta no puede más que limitarse a sacralizar cualquier tipo de determinaciones concretas, porque no hay ninguna que no pueda someterse al requisito de la coherencia formal. Lejos de justificar el

³⁰⁰ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 135. Obs).

valor ético de sus contenidos, la universalidad moral entendida de modo exclusivamente formal termina encubriendo los elementos más dispares.

Todo hecho concreto, y por ende, también el contrario al que se toma en consideración, puede ser moral, ya que cualquier actitud practica alcanza sin dificultad la identidad formal que Kant impone como requisito de la moralidad. Ello es posible ya sea porque se transforma dicho hecho práctico concreto en una proposición genérica –la máxima como concepto abstracto que expresa lo universal de la acción en cuestión–, ya sea porque se juzga que vale para toda situación análoga, para toda ocasión en que se reproduzcan las mismas condiciones fácticas. Hegel enseña que ya sea que se desdoble la máxima genérica o la situación concreta, en ambos casos no se sale de lo tautológico, o sea que en vez de determinar el contenido ético se enuncia una universalidad formal. De igual modo, al dejar indeterminado qué es la verdad, tal universalidad formal puede valer también para el contenido opuesto al que está considerando. La razón kantiana no puede hacer otra cosa que aceptar acríticamente una u otra determinación, sin que caiga bajo su potestad decidir cuál es efectivamente moral. Como instancia formal, la moral kantiana se ve obligada a recurrir a figuras concretas para suplir el contenido de la voluntad práctica. Sólo con la condición de que al hacerlo debe ofrecerlo como materia ética. Sin una pauta especulativa, puede acoger tanto lo moral como lo inmoral; incapaz de evaluar lo que le es impuesto desde otras esferas, llega así a consagrar como norma moral aun lo condicionado y lo contingente.

La moral kantiana termina estableciendo un deber ser, un formalismo vacío, se limita a lo posible. Así, por ejemplo, en ella no puede haber un conflicto de deberes, puesto que dicha doctrina no puede resistir el examen de lo efectivo.

Un conflicto de deberes consistiría en una relación entre ellos, en virtud la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos, que expresan la necesidad objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar atendiendo a una, obrara siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno, sino incluso

contrario al deber: es totalmente impensable una colisión de deberes y obligaciones.³⁰¹

Sin embargo, esta aserción kantiana resulta falsa, ya que una diversidad de virtudes singulares y estrictamente delimitadas no puede sino conducir al caos. “Seguir uno a uno esos preceptos singularizados no puede sino conducir a la desesperación, porque respetando escrupulosamente una virtud siempre se es un criminal respecto de otra virtud”.³⁰² Todo acto concreto, el cual implica multiplicidad, no puede limitarse a un conjunto formal de deberes.

El virtuosismo kantiano, por ejemplo, significa el apego a la ley moral. Se es virtuoso en la medida en que se siga al pie de la letra los preceptos morales. Pero este virtuosismo representa una renuncia a la vida misma, a los impulsos, a las pasiones. Para cumplir con semejante virtuosismo el individuo tiene que reprimir sus pasiones, alejarse de lo diverso, negar su ser y someterse fríamente a un sistema formal de deberes. “Su virtud consiste en seguir inflexivamente un principio, pero para preservarla debe mantenerse ansiosamente alejado de lo diverso”.³⁰³ La respuesta de Hegel a la falsedad de este virtuosismo es que se es realmente virtuoso en la medida en que se haya una disposición espontánea dentro del seno de la eticidad. La virtud del individuo es reconocida en la participación en la comunidad; en su apego a la ley, que no significa una represión de los impulsos si no una expresión de su autonomía moral. “El individuo no vive bajo la ley, vive la ley y esto no es sinónimo de sumisión de un déspota.”³⁰⁴

Esta actitud del virtuoso, puede verse en la actitud contraria, es decir, la del criminal. La conciencia criminal, al no apegarse a la ley moral, no le queda más que “esperar que el peso de la ley lo aplaste.”³⁰⁵ Esto sucede porque la ley y el acto criminal son realidades ajenas. Frente a la ley que ha violentado, el culpable no tiene más remedio que someterse y esperar el designio de la justicia. Es inevitable el castigo. Pero, sin duda, desde el punto de vista moral, no basta con

³⁰¹ Kant, I, *Metafísica de las costumbres*, p. 31.

³⁰² Pérez Cortes, Sergio, *Op. Cit.*, p. 64.

³⁰³ *Ibid.*, p. 65.

³⁰⁴ *Ibidem.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

que el criminal se resigne, porque esta medida no remediaría la conciencia criminal. La medida que toma Hegel es, por el contrario, reintegrar a la conciencia criminal a la sociedad, pues es una forma de volverse a encontrar con lo universal.

Hegel sostiene que toda determinación ética concreta debe ser expuesta en su dialéctica interna, es decir, llevando a la luz la relación no formal que mantiene con su opuesto; una relación que el entendimiento deja irresuelta. La voluntad formal se contenta con la tautología de que “la propiedad es la propiedad”, pero el elemento de contenido que decide su validez o invalidez ética proviene de un ámbito diverso, le es impuesto a la razón desde afuera. En su vacuidad formal, el deber ser bien podría presentar como máxima moral la tautología opuesta: “la no-propiedad es la no propiedad”, pues es universalizable sin contradicción. En ambos casos, cada uno de los opuestos es concebible como lo moral y la razón - no especulativa- acepta acriticamente uno u otro, en la medida en que circunstancias ajenas a la razón misma se le ofrecen como el contenido determinable a la luz del imperativo categórico.

Que no haya ninguna propiedad no contiene por sí ninguna contradicción, como tampoco lo encierra el hecho de que este pueblo singular o esta familia no exista, o que en general no viva ningún hombre. Si, por otro lado, se admite y se supone que la propiedad y la vida humana deben existir y ser respetadas, entonces cometer un robo o un asesinato es una contradicción; *una contradicción sólo puede surgir con algo que es*, con un contenido que subyace previamente como principio firme.³⁰⁶

Al no poder decidir cuáles son los contenidos morales, la razón práctica kantiana resulta inútil. La tautología conduce a la vacuidad, concede universalidad de manera indiscriminada, es decir, a determinaciones que no han sido justificadas por la razón misma. Por lo que, es imposible que una determinación o contenido puesto en fija oposición con su contrario –propiedad y no-propiedad- alcance su dimensión ética plena. Sólo es posible alcanzarla ahí donde se exija la contradicción.

³⁰⁶ *Ibid.*, (§ 135. Obs).

El carácter ahistorico de la moral

Ahora bien, una de las consecuencias de la doctrina kantiana es que en la razón práctica se dificulta la comprensión de toda acción moral concreta. Hegel objeta a Kant el habitar en un dominio propio que está fuera de otras dimensiones del pensamiento y de las acciones humanas. Esto es, la moral tiene una especie de carácter abstracto o antihistórico que acaba oponiéndose a la realidad efectiva. Para Kant la independencia de la moral frente a toda circunstancia empírica era crucial para el sostenimiento del punto de vista moral. Pues si consideramos que la moral es una característica de la vida social como cualquiera otra, sus mandatos dejarían de aparecer como categóricamente obligatorios. La moral se convertiría en un conjunto de máximas prudenciales que se seguirían por interés o por utilidad. Si la estructura básica de la moral estuviera abierta a la alteración esencial, el resultado sería una invitación a la inmoralidad y la malevolencia. Por ello es necesaria la autonomía e independencia de la moral frente a toda circunstancia empírica contingente.

Por el contrario, Hegel sostiene que mantener la moral alejada de toda circunstancia social es tener una idea vaga de ella. Pues sólo en su vínculo con la circunstancia empírica la moral puede decirse plenamente realizada. No es que se afirme que Hegel está criticándole a la filosofía kantiana su carácter atemporal, ahistorico, simplemente que no lleva a su culminación la realización de la moral. Los individuos no adquieren su conciencia moral de forma aislada, siempre dentro de un contexto de vida. Los individuos sólo se constituyen en tanto voluntades buenas en su relación con las obligaciones, costumbres, hábitos y deberes de una comunidad. “Los deberes son, entonces, bastante menos el producto de la meditación ponderada que del desarrollo social y cultural.”³⁰⁷ La crítica a la moral kantiana en el sentido de que trata la moral sólo desde la perspectiva del sujeto, aislado, en abstracto, prescindiendo de su contexto de vida, de trabajo, de relaciones sociales, políticas, etc., tienen como correlato la construcción del

³⁰⁷ *Ibid*, p 100.

concepto de eticidad, en el que se explicitan estos contextos y en ellos se integra la moralidad, quedando de esta manera superada en la eticidad.

En vez de considerar a la comunidad como un mal necesario o como algo contrario para la realización de la libertad, Hegel considera a la eticidad como una forma de espacio comunitario, como el contexto apropiado para la comprensión y para el crecimiento de ciertas cualidades morales. “La idea es que la vida moral se encuentra situada en la estructura objetiva de las normas comunales, de tal manera que aquello que es bueno o malo, o correcto e incorrecto, es provisto por las leyes y las costumbres de cada estado, y no hay mucha dificultad en reconocerlo.”³⁰⁸ La realidad, entonces, de las costumbres, hábitos, obligaciones y deberes, no representan una atadura o algo impuesto a los individuos. Por el contrario, es gracias a su consecución que los individuos logran realmente ser libres.

La concreción del deber

La respuesta de Hegel al carácter abstracto de la moral consiste en subrayar que el deber moral posee una historia, y que interpretarlo como algo aparte de las circunstancias sociales y políticas es malinterpretarlo. Hegel coincide con Kant en que el deber ha de ser cumplido por sí mismo. Aportación esencial que Hegel reconoce y que asume de la moral kantiana. “Debo cumplir con el deber por el deber mismo, y lo que realizo en el deber es mi propia objetividad, en sentido verdadero: cumpliéndolo estoy conmigo mismo y soy libre.”³⁰⁹ La formulación kantiana del deber descansa, sin embargo, en un formalismo vacío puesto que exige el respeto del deber por mor del deber sin ninguna concreción. “Pero el deber que debe ser querido sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la identidad formal, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación.”³¹⁰ Los sujetos adquieren una conciencia moral perfectamente

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ibid.*, (§ 133. Obs).

³¹⁰ *Ibid.*, (§ 135. Obs).

universal. Son absolutamente libres porque saben su libertad, pero a su vez, se han replegado a sí mismos negando toda objetividad y todo mundo.

Por el contrario, para Hegel el deber no tiene que reducirse a una simple abstracción. El deber tiene su concreción dentro de ciertas circunstancias sociales o políticas. De alguna manera está apelando a la conciencia ética de los griegos, para quien sus deberes están totalmente impregnados dentro de la comunidad. “Estos (los deberes de los griegos) se le presentaban inmediatamente, según su situación y no se le exigía ninguna reflexión sobre ellos ni sobre la existencia de deberes diferentes para otros miembros del mundo ético: tenía los suyos y con ellos le bastaba.”³¹¹ Como es sabido, para la filosofía hegeliana, el deber está en relación con el bien y no con la ley moral. El deber se fundamenta en el bien.³¹² En este sentido, la voluntad ha de querer el bien por el simple hecho de ser el bien, pues es lo que realmente quiere la voluntad. El deber (bien) debe cumplirse por mor del deber (bien). Esta afirmación vale en esta su generalidad, puesto que cuando el deber se realice en deberes concretos, éstos se cumplirán en la medida en que sean realizaciones del deber. Pero como el deber (bien) por sí mismo exige concretarse, el deber mismo debe ser querido en la medida en que se concreta en deberes. “Pero una doctrina del deber inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea de la libertad y son por lo tanto, efectivamente reales en toda su extensión en el Estado.”³¹³

Por el contrario, la moral kantiana está lejos de proporcionar una concreción al deber. En consecuencia, resulta ser una teoría antihistórica debido a que no consigue aprehender la naturaleza de la diversidad humana en todos sus detalles. Es entonces que para Hegel el deber no es el producto de la reflexión autónoma sobre cómo debemos vivir sino que se finca en las costumbres y hábitos impregnados en un pueblo. Los deberes son el producto de la meditación ponderada del desarrollo social y cultural. Hegel considera a la comunidad como el medio apropiado para el crecimiento y la comprensión de capacidades morales

³¹¹ Valcárcel, Amelia, *Op. Cit*, p. 232.

³¹² Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho*, p. 289.

³¹³ Hegel, G. W. F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 148).

que podemos elegir o tener. La eticidad es, por tanto, el lugar de realización de la libertad comunitaria.

Del sumo bien al bien concreto

Es precisamente en el seno de la comunidad donde los individuos pueden desarrollar todas sus capacidades morales. Y no sólo eso, si no que están integrados como miembros de un todo colectivo donde sus deberes y sus obligaciones encuentran su concreción. Recordemos que mientras que para Kant la obligación moral está ligada a los imperativos de la razón, para Hegel nace del contexto de vida en donde el individuo está inmerso. La obligación, para Hegel, está estrechamente ligada a la noción de bien. Pero ello no significa de ninguna manera la sumisión de la voluntad subjetiva en dicha noción, por el contrario, representa su realización misma. El bien es lo esencial de la voluntad subjetiva, pues la voluntad realmente quiere el bien.

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 aquélla.³¹⁴

La obligación consiste en presentar que el bien es lo fundamental de la voluntad subjetiva. La relación de esencial pertenencia o deber es lo que obliga. “El bien tiene con el sujeto particular la relación de ser lo *esencial* de su voluntad, que por lo tanto tiene en él su *obligación*.”³¹⁵ El hecho de que un individuo pertenezca a una cierta comunidad, y esa comunidad tenga una cierta representación del bien, es lo que obliga al individuo a actuar de acuerdo con esa representación del bien.

³¹⁴ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 131).

³¹⁵ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 133). “El único bien que puede servir de “bien último” para ejercer la función de primera premisa de cualquier razonamiento práctico, ha de ser el bien de la libertad misma, es decir, que cualquiera que sea la situación o el caso, yo tenga libertad para dirigir mis acciones, y que sólo a merced de esta libertad puedo yo sentirme en casa conmigo mismo y con esas acciones más”. Pinkard, Terry, Hegel, Acento, Madrid, 200°. P. 600.

El bien, en este sentido, tiene su plena realidad dentro de una cierta comunidad. Al contrario, para el mundo de la subjetividad nace una particular visión moral: aquella que se basa en la conciencia individual y subjetiva como fuente y tribunal de toda idea de bien. Es entonces que la voluntad kantiana no encuentra en la realidad su realización efectiva, sí, en cambio, su oposición. En consecuencia, la idea del bien (sumo bien) se queda solamente en una <<determinación de la esencialidad universal abstracta>>, y no encuentra su plena concreción. “Para la *voluntad subjetiva* el bien es también lo esencial, y ella sólo tiene valor y dignidad si su posición y sus intenciones concuerdan con él. Pero puesto que el bien es aún esta idea abstracta del bien, la voluntad subjetiva no ha sido todavía integrada y puesta en concordancia con él.”³¹⁶ Pero al mismo tiempo este concepto está reclamando una realización que no puede tener lugar sin que esa voluntad se medie con la realidad a la que ha despojado de todo sentido normativo.

El bien es, pues, un deber ser. Hegel considera conveniente aclarar que la pretensión del sumo bien kantiano, que no es otra cosa que la unificación de la felicidad con la virtud, termina en el dominio de la subjetividad. Esto es, Kant no hizo más que desplazar la armonía de la virtud y de la felicidad al terreno del deber ser. “Ciertamente lo especulativo de esta idea está vertido en la forma humana, la moralidad y la felicidad armonizadas, y si esta armonía debe ser de nuevo convertida en un pensamiento y éste se denomina el sumo bien del mundo, entonces el que se realice ese pensamiento: ¡qué mala felicidad y moralidad! [...]”³¹⁷ Hegel considera, en cambio, que el planteamiento sobre el bien tiene que ir más allá del simple deber ser. Tiene que encontrar sentido y realización en la realidad efectiva. El bien es efectivamente real como bien viviente.³¹⁸

³¹⁶ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 131).

³¹⁷ Hegel, G.W.F, *Fe y Saber*, p.86.

³¹⁸ Ya hemos advertido anteriormente esta noción, que no es si no la recuperación de la idea aristotélica del bien como núcleo del desarrollo de la comunidad. Hegel le encuentra a esta noción un sentido político, mientras que en Kant no parece sino reducirse a lo moral.

La buena voluntad y el bienestar

De ahí que una voluntad únicamente puede ser buena en su relación con el bien existente en una cierta comunidad. Ésta es aquella que quiere el bien, y que, por lo tanto, se le puede considerar como absolutamente buena. La voluntad se podrá realizar en la medida en que el bien se haya concretado, y esta concreción tiene lugar en la eticidad. Esto es, el bien es resultado de un determinado contexto social, de una determinada comunidad. De modo que la voluntad buena no será sino el buen ciudadano. Con ello, en algún sentido vuelve hacia una concepción de la comunidad cuasi-aristotélica; “entendida como una estructura de relaciones en la que nuestras potencialidades morales pueden ser desarrolladas.”³¹⁹

A diferencia de los kantianos contemporáneos, para quien el núcleo de la ética es el estudio de la concepción y del resultado de una decisión racional definida de forma adecuada, Kant se interesó por el tipo de ser humano promovido por su doctrina. Para él, la buena voluntad –o la capacidad de purgar nuestras actitudes de todo motivo que no sea el respeto por la ley moral- era la esencia del carácter moral.³²⁰ Lo que significa que otros motivos o hábitos mentales no pueden estar presentes en el sujeto, sino que es tan sólo cuando semejante respeto representa el fundamento determinante de la voluntad, que nuestras acciones puedan ser morales. A diferencia de Hegel, Kant considera que la voluntad debe hacer caso omiso del bienestar, y apostar simplemente por los dictados de la ley moral. Una voluntad entonces será buena en el sentido en que se ajusta a los dictados de la ley moral. De esta manera, la voluntad no sólo es buena en su conformidad con la ley, sino que además gana su *autonomía*.³²¹ Esto se debe a que todo fin ha de provenir de ella, de su simple determinación racional de la universalidad, que se da por su carácter racional.

³¹⁹ Smith, B. Steven, *Hegel y el liberalismo político*, Ediciones Coyoacan, México, 2002. p.100.

³²⁰ Hegel no se interesa sólo por la estructura del imperativo categórico, sino asimismo por el tipo de carácter moral producido por la moral kantiana.

³²¹ Amengual Coll, Gabriel, *op.cit.* p. 285.

Una figura que puede expresar esta idea de buena voluntad es lo que Hegel denomina como “alma bella”.³²² Tal individuo no se encuentra en posición de participar en acciones que no emanen de la absoluta pureza de sus intenciones. Hegel describe a Jesús como dicho individuo. El es el alma bella que representa una forma de interioridad devotamente religiosa.³²³ El problema con el alma bella no radica precisamente en que sea religiosa, sino que vive con el temor de mancillar el resplandor de su ser interior en su contacto con el mundo, y en que, con tal de preservar su pureza se evade de todo contacto con la existencia. “Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta”.³²⁴ Este retiro hacia la interioridad de la conciencia tiene para Hegel un carácter de irresponsabilidad en el mejor de los casos, y una máscara para la autocomplacencia narcisista, en el peor.

La buena voluntad es para Hegel, en cambio, aquella que actúa; es aquella que en su actuación hace lo concretamente justo. “no se pasa el día escrutando el deber, sino que es actividad; no muestra incertidumbre respecto a la pureza moral, sino que se la atribuye”.³²⁵ Que la característica esencial de la voluntad sea la acción es evidente puesto que la voluntad es buena no sólo por su apego a la ley moral y su vínculo con el bien si no porque también actúa, y en ese actuar quiere el bienestar. Así, la voluntad enteramente buena es aquella que *actúa* en relación al bien y al bienestar. “El bien es por tanto la idea ulteriormente determinada, la unidad del concepto de voluntad y la voluntad particular. No es algo abstractamente jurídico, sino algo pleno de contenido, que incluye tanto al derecho

³²² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, p. 382.

³²³ Hegel considera de esta forma Jesús, por ejemplo, en el manuscrito de “El espíritu del cristianismo y su destino”, al igual que en la “Fenomenología del espíritu”. Probablemente Hegel estaba pensando en el movimiento pietista alemán e su tiempo. Un estudio del vínculo hegeliano con el pietismo, así como con el Iluminismo (*Aufklärung*) puede verse en Gioacchino Gargallo di Castel Lentini, *Hegel: Historiador*, Fontamara, México, 1997. pp. 19-52.

³²⁴ *Ibid*, p. 384.

³²⁵ Valcárcel, Amelia, *Op. Cit*, p. 240.

como al *bienestar*".³²⁶ Hegel no sólo pretende darle a la voluntad buena y al bien una concreción (eticidad), además ha dotado a la voluntad de cierta autonomía y al mismo tiempo apunta hacia una superación del formalismo kantiano. La voluntad ha de actuar según fines en el mundo. Para actuar se requiere un contenido particular y un fin determinado, situación que no puede ofrecer lo abstracto del deber.

El derecho de la objetividad adopta ahora la siguiente figura: dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad.

³²⁷

En este sentido, el actuar de la voluntad será siempre un actuar concreto. Los deberes que han de cumplirse, de acuerdo con Hegel, son: "actuar conforme al *derecho* y preocuparse por el *bienestar*, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás".³²⁸ La voluntad gana actuando su propia independencia. No es ya el simple hecho de la aceptación de la ley moral lo que hace a la voluntad libre sino su continuo contacto con el mundo real al cual transforma y le da sentido.

El vínculo entre la moral y el derecho

Es cierto que Kant ha subrayado la libertad esencial de la voluntad moral como autónoma, pero al no poder establecer ningún vínculo con la vida, acaba sometiéndola al dominio de la ley moral. Esto se debe a que Kant acaba estableciendo un distanciamiento entre la moral y el derecho. Su formalismo se despliega bajo la forma de la no-unidad, bajo el signo de la exterioridad. Así, la libertad y el derecho quedan desligadas, son inconcebibles, puesto que pertenecen a ámbitos distintos. Los imperativos morales, que son limitados y universales, no pueden sino producir una moral positiva y muerta. Esto es

³²⁶ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 129. Agregado).

³²⁷ *Ibid*, p. (§ 132. Obs.)

³²⁸ *Ibid*, (§ 134).

consecuencia de que el deber ser acaba estableciendo, como hemos advertido anteriormente, una oposición entre la ley y las inclinaciones. Por lo que, ningún individuo rebasará los límites del estado de respeto a la ley, y jamás dejará el horizonte de las leyes morales. Lo cual condujo a formular una falta de identidad entre la moral y el derecho. El mérito de Kant radica en subrayar la pura autodeterminación de la voluntad como raíz del deber, es decir, en la fundamentación racional y autónoma de la moral. Su equivoco consiste en que tal reflexión se queda estática, fija, en la sola moral, y no pasa a la eticidad, esto es, no se da una realización efectiva: “Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquél mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo.”³²⁹

La falta de identidad entre la moral y el derecho es consecuencia del hecho de que del concepto del deber no resulta ningún contenido, de que carece de toda contradicción. Por ello es que queda reducida a la abstracta indeterminación. Esta falta de identidad no hace otra cosa que separar a la voluntad de todo vínculo con la vida, “porque donde quiera que hay *Sollen* hay agresión a la vida.”³³⁰ La unidad entre el derecho y el deber que proclama queda reducida a la subjetividad, produciendo así un absolutismo del yo. Ha convertido al hombre en un simple instrumento de la ley moral, oprimiendo sus impulsos naturales. Obedeciendo a los preceptos morales, el sujeto moral es libre en el sentido radical, pero su razón se opone a su naturaleza, a sus impulsos, siendo éstos, en última instancia, los sacrificados. Una muestra de esta oposición entre el derecho y la moral es, por ejemplo, la incomprensión de los actos de una conciencia criminal. El criminal kantiano sólo puede esperar que el peso de la ley lo aplaste. Esto es evidente, puesto que si el derecho y el crimen son entidades distintas, su vínculo puede conducirnos a consecuencias graves. “Frente a la ley que ha violentado, el culpable no tiene más que someterse y esperar con resignación la cólera de la

³²⁹ *Ibid.*, (§ 135. Obs).

³³⁰ Pérez, Cortes, Sergio, *La política del concepto*, p.63.

justicia; para la ley intacta el responsable es simplemente un pecado con existencia, un crimen con personalidad.”³³¹

Pese a todo, Hegel no se enfrenta al mundo de la subjetividad conducido por motivos antimodernos. Él afirma, antes bien, la subjetividad y la individualidad, pero intenta mostrar las consecuencias negativas de la comprensión estrecha de aquél principio. La libertad, de acuerdo con Hegel, debe ser entendida como una suerte de autodeterminación que incluye autoformación no sólo moral, sino también ética, que de lugar a la substancia social, a una estructura institucional objetiva. Esto tiene lugar dentro de la eticidad. Con este concepto Hegel no hace si no señalar que la libertad tiene su realización en mundo concreto, asumido bajo la forma de deberes, de leyes encarnadas en una cierta comunidad. De este modo busca transformar la libertad negativa en libertad positiva. Esto significa que los individuos no se situarán en el deber ser o en la abstracción, sino que llevaran a cabo la realización del bien. En la eticidad los individuos se verán determinados no por lo particular sino por la razón, por el derecho, por la libertad en el sentido de la idea del espíritu. Es entonces que la capacidad moral del hombre, su voluntad libre, se concretiza, se presenta, en la eticidad. Ésta no es más que la realización de la moral en el seno de la realidad humana, de la sociedad, lo que exige objetivación, concretización, en la forma de instituciones vivificadoras de la verdadera libertad.

³³¹ *Ibid*, p. 66.

2. EL CONCEPTO DE ETICIDAD

Hegel busca para el individuo moderno el espacio idóneo donde pueda expresar sus habilidades y virtudes, es decir, donde pueda comprenderse como un ser verdaderamente libre, y, donde pueda, en fin, sentirse en su hogar. Esta empresa no resulta fácil. Comprende, primero, que es necesario llevar a cabo una concepción más amplia y más compleja del individuo. De tal modo que dicho individuo no quede reducido a una concepción estrecha o vaga que sea impedimento para conducir a una plena armonía con semejante espacio. En una segunda instancia, se da cuenta que el modo de organización de las sociedades modernas es cada vez más complejo. Lo cual lo induce a pensar en un espacio que tenga los mecanismos necesarios para solventar toda aquella complejidad. El comprensible avance del desarrollo tecnológico y científico, el auge de las relaciones mercantiles, el crecimiento de nuevas formas de organización del trabajo, así como la aplicación de nuevas instituciones sociales y políticas, imponen, necesariamente, una concepción diferente de las sociedades modernas.

En esta tentativa se encuentra la concepción hegeliana de la *eticidad*.³³² A través de semejante noción busca, por un lado, un modelo de comunidad humana que sea el espacio objetivo de realización de la libertad de los individuos, por otro, pretende que la individualidad, obstáculo en el desarrollo de las sociedades modernas, pueda estar integrada, mediante un proceso de formación, a los fines colectivos de la comunidad. La unidad era, esencialmente, como en su sistema filosófico en general, el móvil del pensamiento hegeliano. En este caso particular, la unidad anhelada estaba entre los individuos, actores principales de las sociedades modernas, y la esfera objetiva: comprendida por instituciones políticas, sociales, religiosas, las costumbres, las tradiciones. La eticidad, por tanto, escenifica el mundo objetivo, institucional, y, *cultural*, que es asumido subjetivamente por los individuos que viven y actúan en él. La comunidad humana

³³² Terry Pinkard sostiene que Hegel acude a esta noción con la intención de introducirlo en los debates modernos, debido a las reflexiones que se llevaron a cabo en torno a la codificación legal alemana. De esta manera, consideraba que la noción de eticidad era un aporte teórico sólido que permitía sostener las concepciones modernas de legalidad y de moralidad. [*Hegel*, Acento, Madrid, 2000. p. 595].

que pueda servir para la expresión de la verdadera libertad se convierte, entonces, en el espacio donde confluyen las diversas esferas de la interacción humana: la política, la ética, el sistema de leyes, la religión, el arte. Esferas que lejos de estar disociadas tienen en común el ser representantes de la manifestación de la libertad. Los individuos, en consecuencia, no se basan en la parcialidad de ser simples actores económicos, o quizá, morales, sino que son individuos jurídicos, morales, éticos, políticos. Las sociedades modernas no se reducen a lo meramente económico, ni aún menos a lo jurídico, su complejidad abarca a una multiplicidad de esferas. Lo cual conduce a Hegel a presentar un novedoso modelo teórico de comunidad que le permita responder a las diferentes demandas que se van gestando en las sociedades modernas.

Por ello es que, de manera breve, daremos un recorrido a la concepción antigua de la eticidad. Ello con el objetivo de comprender la diferencia que toma la concepción hegeliana respecto de aquella. En un segundo momento, expondremos algunos aspectos importantes que condujeron a la irrupción de la subjetividad y a la disolución de la eticidad griega. Finalmente, expondremos el concepto de eticidad en Hegel. Expondremos los mecanismos que éste filósofo utiliza para configurar un modelo diferente de eticidad, respecto del modelo griego. Siendo una gran diferencia el principio de subjetividad, protagonista en las sociedades modernas. Lo que conducirá a configurar una forma de eticidad que comprenda no sólo la comunidad sino también a la subjetividad.

El modelo griego

Hegel tiene presente en su pensamiento regularmente a la *polis* griega. Era un ideal de su juventud, compartido por la generación así llamada *romántica*.³³³ Representaba el modelo de perfecta comunidad. Era el espacio donde se ejercía la soberanía de manera colectiva; la participación en los asuntos colectivos era

³³³ La mencionada generación romántica era comprendida, entre otros, por Fichte, Schelling, Schelegel, Holderlin, Novalis, Schleirmacher, Schiller, y por supuesto Hegel. Su anhelo por la polis griega, y en particular, por lo que ellos llamaban “perfección expresiva” –una comunidad que permitía la expresión y desarrollo de los hombres-, era el modelo de comunidad a la cual apelaban muchos alemanes del siglo XVIII. Taylor, Charles, Hegel y la sociedad moderna, F.C.E, México, 1983. p. 24.

directa: se deliberaba sobre los asuntos de paz y de guerra, se votaba respecto a las leyes, en los pronunciamientos de las sentencias, entre otros ejercicios. Era, lo que denomina Benjamín Constant como “libertad de los antiguos.”³³⁴ El continuo ejercicio dentro de los fines del cuerpo colectivo hacía del individuo un ser enteramente libre. Soberano era de los negocios públicos: “cuestionaba, destituía, despojaba, desterraba y decidía la vida de los magistrados o de sus superiores [...].”³³⁵ Los individuos estaban plenamente identificados con el quehacer del cuerpo colectivo, no había extrañeza en las leyes, ni en las instituciones, lo que conducía, invariablemente, a un desarrollo pleno de la comunidad entera.

Pero lo que sin duda llamaba la atención a Hegel, era que esta armonía del individuo con la comunidad no se reducía al espacio político. Es evidente que si algo ha caracterizado históricamente a la polis griega es la libertad basada en la participación política de los individuos en los asuntos comunes. Sin embargo, la armonía de la polis griega tiene una significación más amplia. Compete no solamente a las deliberaciones de los negocios públicos en la plaza pública sino también a las diferentes formas de expresión, como el arte, la religión, la filosofía. Estas formas de expresión lograron crear un espacio donde los individuos podían desarrollar todas sus potencialidades. Los individuos desarrollaban igualmente el alma como el cuerpo, la razón como la sensibilidad. Se consideraba a los individuos como una “unidad expresiva”, esto es, un ser compuesto de diferentes partes, que solamente encontraban su significado propio en relación con todas las demás. Los individuos lograban una formación integral: política, artística, filosófica, gimnástica. La explotación de las potencialidades de los individuos logró, a su vez, impulsar el desarrollo de estas formas de expresión. Es ahí donde la filosofía, el arte, por mencionar algunas disciplinas, lograron tener un gran resplendor. “Fue en este periodo cuando el arte, por primera vez, fue considerado como la más alta actividad y realización humana [...].”³³⁶ Así también, por ejemplo, la filosofía

³³⁴ Constant, Benjamín, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en *Escritos Políticos*, Madrid, Centros Constitucionales, 1989. p. 68.

³³⁵ *Ibid*, p. 69.

³³⁶ Taylor Charles, *Op. Cit.* p. 15.

alcanzó un alto grado de desarrollo, siendo una disciplina con gran influencia en el desarrollo espiritual de la polis griega.

De este modo, la polis griega era una comunidad viva, expresiva; era un espacio cultural. Los individuos, seres expresivos, eran sus miembros activos. Eran ellos quienes alimentaban a la comunidad, porque la comunidad los alimentaba también. El desarrollo espiritual que alcanzó la comunidad griega era lo que particularmente era digno de llamar la atención, de acuerdo con Hegel. Una de las innovaciones más importantes que aparecen con la imagen de este desarrollo expresivo es la idea de que cada comunidad, y dentro de cada una de ellas también los individuos, tienen su propia forma de desarrollar una “cultura”. Ésta no es sino un mundo común construido por los actos de los individuos que, a su vez, asumen su plena autonomía. La polis griega era entonces, de acuerdo con Hegel, el espacio común donde los individuos que, como seres expresivos, eran miembros de una cultura, pertenecían a una comunidad, y ésta en ningún modo les era extraña.

La polis griega era así, lo que Hegel llamará como “bella totalidad”. El mundo humano tenía una unidad un tanto análoga al Cosmos, al Universo. Cada parte al cumplir con su función no hacía sino darles valor y significación a todas las demás. Puede encontrarse esta idea expresada en Platón. Su Estado ideal no es sino la imagen del Cosmos.³³⁷ Cada parte del Estado, cada aspecto, cada individuo, tienen una función a la cual atender, cada quien estando en su lugar no hacían más que llevar a cabo la idea de Justicia. Ésta es la armonía que se da entre los miembros de la república para llevar a cabo una labor de conjunto. Es decir, representa una condición indispensable para que los individuos pudieran ejercitar su potencia, al unísono de los demás.³³⁸ Platón, de alguna forma, retrata el interés intrínseco a la polis griega: la unidad, el equilibrio, que sólo puede manifestarse cuando las partes están en mutua correspondencia.

³³⁷ Esta diferenciación se encontraba ya en los sofistas. El Cosmos representaba un orden racional-natural, a diferencia del orden artificial representado por el Nomos (Técne). En tanto el Nomos es expresado como la contingencia del orden social, la Physis, en cambio, era concebida como el orden eterno, inmutable.

³³⁸ Platón, República, Gredos, Madrid, 1992 (L.I, 352 a-e).

En igual tenor podría mencionarse la unidad del pensamiento aristotélico. Para éste la esfera de la política estaba plenamente ligada al concepto de naturaleza. Ésta remite a un arquetipo de lo que es racional: un modelo normativo, precisamente, de lo que es justo, correcto, bueno, bello, verdadero. Representa una jerarquía axiológica y una finalidad que debe regir el destino de todas las cosas, por lo que, debe tener su influencia en la esfera política. De este modo, evalúa lo que denomina como “esferas de la necesidad” –a la familia, a la aldea, por un lado, y la “esfera de la libertad”, por otro. Las primeras no se fundamentan en sí mismas, puesto que no son autosuficientes, dependen del respaldo de la polis, la cual es autosuficiente, ya que es aquella esfera que logra generar la vida buena. Es innegable el paralelismo que hay entre esta argumentación aristotélica con la hegeliana. El Estado representa la esfera de la libertad, puesto que es autosuficiente y fundamenta a las otras esferas –la familia y la sociedad civil. Pero, sin duda, lo que interesa rescatar de la teoría platónica como de la aristotélica, es su apelación a la comunidad como la esfera de realización de los individuos. La forma colectiva era una y otra vez para los antiguos, y en particular, para los griegos, la forma suprema de realización humana.

La eticidad griega no era entonces sino la forma colectiva de comprender al mundo, al universo, a las relaciones humanas y al individuo mismo. El arte, la filosofía, la religión, la política, eran expresiones de aquellas formas colectivas. El individuo podría entenderse en su relación con estas formas colectivas de unidad expresiva. Ahí es donde encontraba su realización. Vivían y se desarrollaban en la comunidad. La educación, por tomar un ejemplo, estuvo encaminada regularmente al desarrollo armónico e integral de los ciudadanos. Los individuos llevan un proceso educativo desde temprana edad, desarrollando sus capacidades corporales y espirituales al mismo tiempo. El propósito era, al tener a hombres instruidos, mantener a la polis griega a la cabeza del mundo helénico. De este modo, Atenas, como ningún otro pueblo antiguo, se preocupó por el desarrollo íntegro de los individuos, razón por la cual se convirtió en una cultura admirada por el mundo contemporáneo. Su ideal educativo fue conservar y transmitir los bienes culturales para buscar el perfeccionamiento intelectual y físico de los ciudadanos.

La eticidad griega tenía un enorme éxito, entre otras cosas, por los estrechos límites territoriales que tenía. Ello hacía posible que el desarrollo de las diferentes actividades se llevara a cabo de una manera fructífera. En los estrechos límites tenían una organización económica, política, social, ideológica y cultural que en un espacio más vasto sería imposible. Las distintas ciudades-estado lograban ser así independientes. Es cierto que gozaban de un idioma en común, una religión y ciertas costumbres compartidas; a pesar de ello, cada una gozaba de su propia autonomía. Esto condujo al florecimiento de sus propios modos de concebir al arte, la política, las relaciones sociales y económicas.

Lo que condujo definitivamente al desarrollo de la eticidad griega es la ausencia de subjetividad, de particularidad. Los individuos eran ciudadanos preocupados constantemente en los intereses públicos, y no daban paso a su particularidad. La armonía de la polis griega se expresaba precisamente en que no había una comprensión de la subjetividad y de la particularidad. Subsistía por encima de la particularidad la armonía del cuerpo colectivo. No había ningún beneficio ni goce que no fuera sino el de la colectividad. Las acciones privadas de los individuos “estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni de industria [...]”³³⁹ Los antiguos no tenían pleno conocimiento de lo que era, propiamente hablando, la subjetividad. O en tal caso, ésta quedaba relegada a segundo término o estaba en completa armonía con el espíritu colectivo. La ausencia de subjetividad o, por si se quiere así ver, su escasa influencia, condujo a que los individuos, como ciudadanos, se preocuparán por los asuntos colectivos. Además, esto logró formar una unidad substancial entre las diversas esferas de la actividad humana. A tal punto que la ética y la política no se podían diferenciar, ya que el deber era inseparable de la realidad humana social.

³³⁹ Constant, Benjamín, *Op. Cit*, p. 68.

La aparición de la subjetividad

La eticidad griega se disolvió, entre otras cosas, por la aparición de la particularidad, de la subjetividad. Este elemento trajo consigo la ruptura de la armonía griega, lo que tenía verdadero valor, para dar paso a la interioridad. Hegel menciona, como ejemplos, entre otros casos, de la aparición de la subjetividad, al cristianismo y a Sócrates. El cristianismo es la doctrina propia de la subjetividad. Es la religión que ha propiciado que los individuos se refugien en sí mismos. Que busquen su verdadera felicidad en su interioridad. Jesús es la subjetividad por excelencia. Él trajo con su doctrina la enseñanza de que los hombres sólo encuentran la verdad, el reino de Dios, en ese apego a su subjetividad. El verdadero reino no está en este mundo. Podremos saber de él si la interioridad es alimentada por la fe y la confianza en dicho reino.

En el caso de Sócrates, Hegel menciona que la subjetividad fue introducida debido a su reflexión moral. En efecto, Sócrates se consideraba así mismo como un ciudadano griego, esto es, tenía un gran apego a los asuntos competentes a la polis. A pesar de ello, fue formando su subjetividad a medida que introducía su reflexión moral. Gracias a ésta pudo desarrollar su propia libertad individual. Se formó así mismo como ser autónomo. Esa forma irónica de sostener que no sabe nada, cuando en realidad sabía mucho, era el reflejo de lo que sabía de su particularidad, y que sabía también de la polis griega. Al final de cuentas la enseñanza socrática de la reflexión sobre sí mismos por parte de los individuos lo condujo a disolver la eticidad griega y, afirmar, por el contrario, el principio de la subjetividad.

Aunado al cristianismo y a la reflexión moral socrática, Hegel agrega que la moral kantiana fue quien dio el paso definitivo para la configuración de la subjetividad.³⁴⁰ En efecto, Kant disuelve definitivamente la eticidad griega en donde la política y la ética formaban una unidad sustancial. Esto se debe a que la moral de Kant establece una ruptura entre la subjetividad y la realidad externa. La ley moral que viven los sujetos está desligada de la realidad externa, es decir, del

³⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Fe y Saber*, Colofón, Madrid, 2001. pp. 65-88.

orden objetivo, jurídico-político, donde están inmersos los individuos. La subjetividad, de acuerdo con Hegel, queda relegada a su interioridad, escindiéndose de la objetividad; o lo que es más, acaba oponiéndosele. “Pero en dicho planteamiento subjetivo la subjetividad tiende a actuar como objetividad, dando lugar a las figuras de subjetividad extremada.”³⁴¹

La filosofía moral kantiana, sin embargo, queda fija en el punto de vista moral y no pasa al concepto de eticidad.³⁴² Se queda solamente en una universalidad formal. El individuo se mueve en los horizontes de la ley moral, del imperativo categórico, encontrando su deber y obediencia en estas formulaciones. El individuo, como subjetividad, ve la realidad externa como algo ajeno, no propicia para su realización. Kant mira el comportamiento humano desde la perspectiva de lo subjetivo, desde sus móviles y sus convicciones, desde su coherencia personal, en fin, desde su autonomía. Esta última afirmación tiene un valor relevante. Los individuos, como voluntades autónomas, son los propios legisladores de las leyes morales. Esto lo conduce a afirmar que la obediencia a los mandatos de la ley moral es la condición esencial para comprenderse como seres libres. El cumplimiento del deber por el deber mismo es lo que es la *buena voluntad*. “Por lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral; de lo contrario, esta conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aun cuando a menudo las produzca contrarias.”³⁴³

Los individuos son fines en sí mismos, son seres autónomos. Con esta afirmación Kant dice que los hombres, o todo ser racional, quedan fuera de toda cadena causal y que, por lo tanto, fuera de toda jerarquía de medios y fines.³⁴⁴ Lo que vale únicamente como digno de la libertad es su apego a la ley moral. La voluntad es libre, no se le puede imponer desde afuera ningún principio o ninguna ley externa. La voluntad es autónoma, es decir, que la voluntad debe darse sus propias leyes, sus propios principios. En este sentido, Kant considera dos tipos de

³⁴¹ Amengual, Coll, Gabriel, *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001. p. 402.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983. p. 20.

³⁴⁴ Corner, S, *Kant*, Alianza, Madrid, 1987. p. 133.

libertad: por un lado, es nuestra capacidad de actuar de otra manera, esto es, no se está regido por las mismas leyes de la causalidad: por otro, la voluntad que se dicta sus propias leyes. Así, la voluntad es una ley para sí misma. La libertad moral ha de significar, en consecuencia, el ser libres de decidir contra toda inclinación, en nombre de lo que prescribe la ley moral.

El bien supremo aparece cuando se juntan la virtud y la felicidad. La vida moral de un sujeto lo hace digno de felicidad. En cambio, el inmoral, no es digno de dicha. La virtud corresponde al hombre que obra moralmente. El individuo, como subjetividad, acepta su responsabilidad moral, su libertad, porque es dueño de sus propios actos. Como seres dotados de razón, que poseen una conciencia reflexiva, los individuos son alejados del ser y enfrentados al deber ser. Es entonces que los individuos se plantean ¿qué es lo que tienen que hacer? A lo cual Kant arguye que el conducirse moralmente en sus acciones es lo más digno que se puede hacer en este mundo. “El deber ser es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un deber ser, es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible.”³⁴⁵

El error de Kant radica en quedarse en la sola subjetividad, en el plano propio del deber ser. La moral es así entendida como deber ser, no como ser o efectividad; en otro sentido, no logra pasar al concepto de eticidad. Tal error, de acuerdo con Hegel, radica en que los principios prácticos del pensamiento kantiano no pasan a la realidad efectiva. Esto se debe a la separación epistemológica realizada por Kant entre el mundo nouménico y el mundo fenoménico, que encuentra su oposición más concreta en la oposición entre moralidad y legalidad. “La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*.”

³⁴⁶ La moralidad se sustenta en que el móvil de las acciones radica en la ley —el deber por el deber mismo, mientras que la legalidad se basa en las acciones de la

³⁴⁵ Kant, Immanuel, *Op. Cit*, p. 124.

³⁴⁶ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1987. pp. 24, 25.

ley sin móviles. Hay una clara separación entre la ley y los móviles. Lo cual conduce a la separación entre la moralidad interna –subjetividad- y la realidad externa. Visto de este modo el ámbito jurídico-político está separado de los móviles, subjetivos, morales.

La moral de Kant no encuentra una realización. El sujeto, de este modo, se limita a su sola subjetividad. Ésta queda reducida a los lineamientos prescritos por la ley moral. Su oposición a la realidad externa es inminente. Ante este formalismo de la moral kantiana, y en general, de la irrupción de la subjetividad en las sociedades modernas, Hegel busca retomar aquella imagen de la eticidad griega tejiéndola bajo los hilos de la subjetividad. No es adecuado disolver la subjetividad sino asimilarla dentro de un proyecto que la comprenda, no como un producto secundario, sino como la esencia misma que da vida a la eticidad moderna.

Hacia un nuevo concepto de eticidad

Si bien los griegos fueron para Hegel hombres éticos pero no morales, el hombre moderno es un hombre moral pero no ético.³⁴⁷ Hegel busca nuevamente la unidad entre ética y política, de la subjetividad y el mundo objetivo, bajo las condiciones propias de la modernidad. Busca las condiciones de un concepto de libertad públicamente encarnado en las instituciones de la comunidad, según el cual todos los individuos se reconozcan como libres. Busca un individuo moderno que sea a su vez tanto moral como ético, tanto individuo privado como individuo público. Su modelo de individuo es el ciudadano griego. Pero es evidente que no se puede acceder ya a un individuo de semejante naturaleza, ni aun menos al modelo de eticidad griega. Sólo con el riesgo de caer en un anacronismo o en una utopía. El modelo de eticidad modelado por Hegel debe ajustarse a las condiciones de las sociedades modernas: asimilar el enraizamiento de la particularidad en ellas, del valor que han adquirido las relaciones mercantiles; de la relevancia que ha tenido la figura de la propiedad, de las maneras distintas de comprender al arte y a la

³⁴⁷ Ureña, U. Enrique, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979. p. 94.

ciencia. La concepción de la eticidad debe ser un aporte teórico sólido que le permita comprender la complejidad del mundo moderno.

La eticidad mira el comportamiento humano desde la perspectiva objetiva, es decir, comunitaria, institucional, desde los marcos institucionales en que el individuo desarrolla su vida y su comportamiento, desde la cultura en la que vive, desde el marco social y político en que se encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, promovido, etc.³⁴⁸ Escenifica el mundo objetivo e institucional, cultural, que es asumido subjetivamente por los individuos que viven y actúan dentro de él. La comunidad ética en ningún modo anula las aspiraciones de la subjetividad. Al contrario, es aquí donde encuentra su realización. La libertad debe comprender el elemento subjetivo y particular, puesto que es considerada por Hegel como una suerte de autodeterminación que incluye no sólo la formación moral, sino también ética de los individuos. Además, tiene que dar lugar a una substancia social, a una estructura institucional objetiva. De esta manera, Hegel considera que la eticidad es el espacio de la moralidad realizada.³⁴⁹

La relación entre la subjetividad y las instituciones objetivas conducen a sostener a Hegel que el individuo adecuado para las sociedades modernas es el *ciudadano*. Este no se reduce al simple burgués, o a un sujeto moral, ni mucho menos al ciudadano griego entendido en su sentido estricto. La complejidad de las sociedades modernas hace imposible la participación directa de los ciudadanos en los negocios públicos. En efecto, los individuos no se dedican solamente a los asuntos colectivos, tienen además sus propias necesidades, sus intereses propios, su esfera privada. La cual tiene también su derecho. Dicho ciudadano, para evitar que caiga en el egoísmo y se encierra en su subjetividad, tiene que asumir cierto compromiso con los fines de la colectividad. Hegel les confiere una formación y una explotación de sus capacidades y habilidades, pero a su vez, cierto compromiso para con sus congéneres. Los individuos, por tanto,

³⁴⁸ Amengual Coll, Gabriel, *Op. Cit*, p. 378.

³⁴⁹ Léase, por ejemplo, esta tesis en Cuartango Román, Hegel: filosofía y modernidad, pp. 154-161; Palmier, Jean-Michael, Hegel, pp. 75-100; Amengual Coll, Gabriel, La moral como derecho, pp. 373-429. De acuerdo con Roger Garaudy, la moral por la cual se inclina Hegel, si hay que entender en su pensamiento algún tipo de moral, es la moral cívica: aquella que enseña a los individuos sus deberes respecto de la nación y del Estado. (Dios ha muerto: estudios sobre Hegel, Trad, Alfredo LLanes. Ediciones siglo veinte, buenos Aires).

tienen una formación ética, moral, política, que los hace ser más responsables mediante sus deberes cívicos.

Una ética de la responsabilidad y la función de los deberes

Con la eticidad, como espacio de la libertad, busca la unidad de lo externo –el orden jurídico-político, y la subjetividad. El individuo logra en dicho orden su realización. Adquiere una formación integral como ser libre. Puesto que el orden ético promueve sus capacidades, por lo que, logra reconocerse en él. El mérito de Hegel es respaldar dicho planteamiento sobre una ética que sea a la vez una ética de las causas o intenciones y una ética de los efectos o de la responsabilidad.³⁵⁰

Es decir, los individuos si bien se proponen fines, aunque particulares –pues son parte de su subjetividad, tienen un contenido universal. “Y los resultados de sus fines son su propio asunto; tiene que responder por ellos, por ejemplo, ante un tribunal.”³⁵¹ Los individuos son lo que son sus actos. Son culpables de sus acciones en la medida en que se les asume responsabilidad: “Estoy frente a otro que es sólo contingente, sólo exteriormente necesario, que puede coincidir conmigo o ser distinto. Pero yo soy sólo lo que está en referencia a mi libertad, y el acto es responsabilidad de mi voluntad en la medida en que sé acerca de él.”³⁵²

Los individuos asumen su responsabilidad ante sus otros. No se queda encerrado en su subjetividad sino que sus actos suelen hablar por él. Por el contrario, la subjetividad abstracta no asume como suyos sus actos. “La subjetividad abstracta pretende que su enunciado, “no tuve la voluntad de hacerlo”, baste para exculparle de la imputación referente a un hecho realizado y probado.”³⁵³

Su ética de la responsabilidad esta íntimamente ligada a su noción de voluntad. Como hemos notado ya, la libertad de los individuos se constituye a partir de la voluntad. Ésta es una universalidad que se determina a sí misma: autodeterminación y concreción de la idea. Hegel comparte con Kant el entender

³⁵⁰ Cuartago, Román, *Hegel: Filosofía y modernidad*, Montesinos, España, 2005. p. 156.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Hegel, G.W.F, *Principio de la filosofía del derecho*, (§ 117). Agregado.

³⁵³ Cuartago, Román, *Op. Cit*, 156.

la voluntad diferente del libre albedrío.³⁵⁴ Dicha voluntad es la que en su acción se ve impelida únicamente por aquella máxima que aspira a que se convierta en ley universal. No obstante concibe la libertad de la voluntad –ésta que se expresa negativamente en el término “moralidad”- de una manera unilateral, lo cual significa para Hegel la pérdida de lo que pudiera haber de verdadero de ella, al tomar una perspectiva inadecuada. Esta insuficiencia radica en que presenta la identidad del yo=yo como una identidad vacía, una mera tautología, “ que puede si acaso tomar la forma de una universalidad, pero sólo a condición de que se mantenga como mera abstracción, pues cualquier contenido le afectaría negativamente.”³⁵⁵ Aunado a ello, la moralidad kantiana no acerca la subjetividad a la realidad sino que más bien la opone. Se trata de un simple deber ser cuya forma más propia es la subjetividad que se contrapone a lo real. Mediante esta ética de la responsabilidad busca que la moral encuentre su plena realización en un mundo objetivo de instituciones sociales, políticas, jurídicas, etc.

Igualmente, Hegel recurre a los “deberes” como el vínculo exacto que permita la mediación entre los individuos y las instituciones sociales, políticas, jurídicas. El ciudadano es aquel que cumpla con sus deberes cívicos. Es menester aclarar que esta noción de deber pretende desligarse de la noción moral de los deberes. Es decir, no apela a los deberes en tanto subjetividad moral, sino a una noción que pretende ser objetiva, que busca deducirse de la misma necesidad ética, esto es, de la libertad. La doctrina ética del deber, tal como es objetivamente, no debe ser reducida al vacío principio de la subjetividad moral, en la cual no se determina en realidad nada, sino que está contenida en el desarrollo sistemático del ámbito de la necesidad ética.”³⁵⁶ Lo que pretende con la idea de deber es que el individuo no se quede encerrado en la pura interioridad, en la subjetividad, sino que tenga repercusión dentro del ámbito en el que está sumergido. No apelar al deber por el deber mismo. Esta ligado, por el contrario, a toda realidad existente. El deber adquiere sentido realmente si concuerda con las relaciones existentes en las que

³⁵⁴ El libre albedrío o” arbitrio es esa capacidad de decidir que se abstrae de todo y que tiene un contenido, le venga del exterior o del interior, de sus impulsos o de sus fines. Pero el arbitrio es contingente, es querer sin más, sin embargo, suele confundirse con la libertad. Véase Valcárcel; Amelia, *Hegel y la ética*, p. 313.

³⁵⁵ *Ibid*, p.154.

³⁵⁶ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 148. Obs).

se encuentra el individuo: “Pero una doctrina del deber inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea de la libertad y son por lo tanto efectivamente reales en toda su extensión en el Estado.”³⁵⁷

Los deberes no son una limitación, en tanto que lo que se persiga sea la realización de la libertad. El capricho de la subjetividad y la voluntad natural encuentran en ellos un obstáculo para lo que consideran ellos como la realización de su libertad. Por contrario, para la voluntad libre, más que ser una limitación, un obstáculo, el deber representa la liberación del individuo.³⁵⁸ Se libera de lo inmediato, de lo natural, además de la subjetividad vacía, indeterminada. El deber le da objetividad a la conciencia. Encuentra ahí su libertad verdadera. Pues es en el entramado de las relaciones comunitarias, éticas, donde el individuo encuentra su mayor deber: su participación en los asuntos colectivos. Las leyes e instituciones éticas se han convertido, de este modo, en determinaciones sustanciales. La relación del individuo respecto a esas relaciones sustanciales, su actitud, es pues, la del deber ético. El individuo se somete obligatoriamente a esas leyes e instituciones, ya que se trata de una conformidad con lo que es propio de su ser sustancial. El deber no es, pues, una limitación sino sólo respecto de la subjetividad indeterminada de los impulsos naturales, del libre albedrío de la voluntad.

Virtud, hábito y costumbre

Si bien el deber es importante para la liberación de los individuos, y para su identificación con la realidad objetiva, no es su intención desarrollar una doctrina de los deberes. La realidad objetiva no es exterior o extraña al individuo. Puede concretarse en la forma de deber, aunque no en una doctrina de los deberes. Le basta con señalar un camino para la inserción del individuo en una comunidad

³⁵⁷ *Ibidem*, (Obs).

³⁵⁸ *Ibid*, (§149). “El individuo que se subordina al deber encuentra en él su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y propiedad, la consideración de bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad”. § 261.

ética: la *virtud*. Ésta representa lo ético en el individuo. Aunque hay que advertir que no toda acción que realiza un individuo es virtuosa. “La virtud se refiere más bien al virtuosismo ético, y la causa de que actualmente no se hable tanto de la virtud radica en que la eticidad no adopta ya en tal medida la forma de un individuo particular.”³⁵⁹ La virtud, es lo ético que se refleja en el carácter individual. Más bien, la virtud es lo ético aplicado a lo individual, la cual intenta mostrar la inserción de los individuos en la sustancia ética. Más precisamente, busca hacerlo ciudadano. Es, general, un principio de adhesión a los deberes éticos, es una conformidad lógica con esos deberes, y no una conformidad ciega, irreflexiva, con lo que se impone como deber ético. Si falta ese carácter reflexivo no se puede hablar aun de una vida libre. Los individuos son seres que están en relación constante con las determinaciones sustanciales del concepto. Si nada se da de una forma fija para siempre, es que todo elemento se convierte en una forma de relación que produce la actividad de la voluntad, y susceptible por ello de convertirse en otra distinta a lo que es. El dato ético, las costumbres y los hábitos, se establecen, de ese modo, como una segunda naturaleza del hombre.

No sólo Hegel busca conciliar al individuo con la comunidad, sino que, de algún modo, nos intenta dar a entender que sus intereses morales y éticos se encuentran ubicados dentro del ámbito de la política. O, por lo menos, así lo intenta decir, el individuo encuentra su plena realización, su libertad, dentro el ámbito ético-político. Es en la participación en la comunidad ética donde el individuo ve reflejada su libertad. “Lo ético no es algo extraño al individuo. Es la realización de la libertad, en lo ético el sujeto puede reconocerse y encontrarse. El hombre no vive bajo la ley, vive la ley.”³⁶⁰

Las costumbres, los hábitos, pueden conducirnos a una mejor comprensión de tan mencionada relación. La costumbre es una entidad colectiva en la que los individuos están integrados. No es una entidad que los rebase o sea extraña a ellos. Sino su propia realización, su propia obra, obra del espíritu. “En la identidad

³⁵⁹ *Ibid*, (§ 150. Agregado).

³⁶⁰ Amengual Coll, Gabriel, *Op. Cit*, p. 391. “El joven republicano va a concluir, en acuerdo con Platón y Aristóteles, y en oposición a la tradición liberal, que ser miembro de la comunidad es más elemental que ejercer el derecho a la libertad de cada uno”. (Pérez Cortés Sergio, “El concepto y su política”, en *Dos escritos políticos*, UAP, Puebla, 1987. p. 155.).

simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*.”³⁶¹ El aspecto que resalta en la costumbre es la formación de los individuos hacia lo universal, hacia lo ético. Es, precisamente, una segunda naturaleza del hombre, que, en cuanto correspondiente al espíritu de la libertad, promueve la identificación del individuo con la sustancialidad ética. Como segunda naturaleza es una actividad de la voluntad que, penetrando en la totalidad de las costumbres producidas por ella, procura que esas costumbres se determinen según la libertad del concepto. “La costumbre es lo que corresponde al espíritu de la libertad. La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu.”³⁶² Significa que a diferencia del derecho y de la moral, la eticidad empieza a existir como espíritu, puesto que tiene forma ya de un mundo. Lo ético puede ser comprendido, en consecuencia, como una segunda naturaleza puesto que es una expresión de su actividad; lo ético, es fundamentalmente acción y efectividad. “La categoría de acción nos permite aquí hacer notar mejor el nexo existente entre la voluntad y las costumbres producidas por ella (y que, a cambio, la producen) con el fin de poner de relieve que solamente este enlace entre el hombre y lo ético es lo que nos da la posibilidad de pensar la libertad como ejercicio pleno de la racionalidad contenida en todo individuo.”³⁶³

Por su parte, el hábito tiene el carácter de transformar a la subjetividad formal en un ser ético. A través de la pedagogía se le ensaña al hombre, en su calidad de voluntad natural, de subjetividad formal, el camino de su segunda naturaleza. Mediante aquella enseñanza se exige que el espíritu sea educado con el fin de superar todo capricho subjetivo y toda inmediatez de la voluntad. “El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado contra las ocurrencias arbitrarias y que éstas sean derrotadas y superadas para que el pensamiento racional tenga el camino libre.”

³⁶⁴ Sin embargo, considera que el carácter estático de los hábitos, su tendencia a

³⁶¹ Hegel, G.W.F, *Op. Cit.*, (§ 151).

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ Rosenfield, Denis, *Op. Cit.*, p. 151.

³⁶⁴ Hegel, G.W.F, *Op. Cit.*, (§ 151. Agregado).

ser fijos, pueden impedir la acción libre de la voluntad. La virtud puede convertirse en vicio. El hábito puede convertirse en el alimento de la rutina, incluso del instinto que, en vez de promover la inquietud, la acción libre de los hombres, los induce a una actitud ciega, irreflexiva.

El hombre también muere por hábito, es decir, cuando se ha habituado completamente a la vida, ha devenido física y espiritualmente apático, y ha desaparecido la contraposición de la conciencia subjetiva y la actividad espiritual. En efecto, el hombre es activo en la medida en que hay algo que no ha alcanzado y quiere producirse y hacerse valer con respecto a ello. Cuando esto ha sido llevado a cabo desaparece la actividad y la vida, y la falta de interés que surge al mismo tiempo es la muerte espiritual o física.³⁶⁵

El bien como bien viviente

Quizá, un paso decisivo para la comprensión de la superación de la subjetividad, y de la integración de los individuos dentro de la comunidad sea la concepción hegeliana del *bien*. De acuerdo con la moral kantiana es en la subjetividad donde reside el bien. El bien consiste en actuar de acuerdo con la ley moral. De modo que la realización del bien por parte de los individuos está ligada a su modo de actuar respecto de la moral. A pesar de ello, dicha noción se queda en un deber ser. Por lo que, reclama su realización que no puede tener lugar sin que la voluntad se medie con la realidad a la que ha despojado de todo sentido normativo. El bien es, solamente, un deber ser, un bien abstracto, cuya fuente emana de la conciencia individual y de la subjetividad. Por tanto, lo que respecta al bien, se nutre de la sola subjetividad, de la voluntad particular, lo cual convierte a la moral kantiana en un universalismo formal.

Por su parte, Hegel considera que el bien no tiene que quedarse en una normatividad, en un deber ser. El bien tiene que concretarse, realizarse. Por ello es que no parte de una escisión entre la subjetividad y la realidad externa, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la moralidad y la legalidad. “El bien es aquí sustancia, es decir, realización de lo objetivo con la subjetividad. Si se considera la eticidad

³⁶⁵ *Ibid.*, (§ 151. Agregado).

desde el punto de vista objetivo, se puede decir que el hombre es inconsciente de ella.”³⁶⁶ La eticidad es la unidad de ambos momentos. Mediante la voluntad autónoma, que se autodetermina, que asume la responsabilidad, busca la realización del bien. Éste, en efecto, se realiza en la voluntad, en la autoconciencia. Más precisamente, en su reflexión hacia su mismo interior y hacia el mundo externo. Es entonces que el Bien, en tanto viviente, encuentra su realización, su concreción. La eticidad, de acuerdo con Hegel, es la <<Idea el bien>>. Ésta no es más que la unidad del bien subjetivo y del bien objetivo, es decir, de la subjetividad y del mundo externo. Su realidad no se cierne en la sola subjetividad, sino que también abarca la objetividad. El individuo obra no en su interior, sino en un mundo objetivo, con sus semejantes. El bien, no es algo dado a la conciencia de los individuos, ni aún menos una entidad ajena a ellos, sino algo que proviene de su propia actividad, de su propio querer: “Lo ético objetivo, que aparece en lugar del bien abstracto es, por medio de la subjetividad como forma infinita, la sustancia concreta.”³⁶⁷

Hegel coincide con Platón en colocar al Bien como centro de toda realidad; por lo que, su sentido no radica en una mera abstracción. Tiene, en cambio, su realidad más plena en la conciencia humana que lo conoce y, por ello, lo quiere. Este aspecto del Bien, en cuanto pleno y dador de sentido a la conducta humana, es la eticidad y, por ende, la libertad objetiva. La eticidad, de acuerdo con el Bien, tiene su naturaleza en la autoconciencia. Pero además se realiza en el mundo objetivo: “El Bien viviente es el principio organizativo y dinámico de una sociedad que se concreta en instituciones y leyes, principio absoluto, que no hace referencia, en cuanto realidad viviente, actuante, a otra instancia de la que dependa, y por eso la máxima posible del Bien hace en la vida social el papel del motor inmóvil de Aristóteles.”³⁶⁸

Es mediante la idea de Bien que Hegel busca una mediación entre los individuos, en tanto particulares, y la objetividad, constituida por las instituciones, leyes, la cultura, o, en general, el mundo objetivo. El Bien se define en la

³⁶⁶ Hegel, G.W.F, *Op. Cit.*, (§ 14).

³⁶⁷ Hegel, G.W.F, *Principio de la filosofía del derecho*, (§ 144).

³⁶⁸ Prieto, Fernando, *El pensamiento de Hegel*, UPCM, Madrid, 1983. p.163.

comunidad histórica, social y política, y no es el resultado de algo ajeno a la comunidad. Es así que la noción de Bien no es el resultado de la interioridad de los individuos, una sola opinión, sino que depende del contexto de vida en el que están inmersos. Lo ético está por encima del capricho, de la voluntad particular, su permanencia radica en que logra concretarse en las instituciones y leyes, que están, a su vez, encima del simple capricho individual. “Lo ético tiene un contenido fijo que es por sí mismo necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las instituciones y las leyes existentes en y por sí.”

369

De este modo, Hegel logra no sólo concretar la idea del Bien, sino que, en cierta forma, logra darle sentido a la unificación de la subjetividad, de los individuos particulares, con la objetividad, con el mundo objetivo. Es en este sentido, que busca darle una identificación al individuo con el mundo externo. Y donde la capacidad moral del individuo funge como un requerimiento esencial para dicha tarea. El concepto de eticidad implica que la subjetividad, que hay que diferenciarla del capricho e interés subjetivo, tienda hacia la universalidad; que la conozca, que la quiera, pues no es más que su obra. Esta universalidad es plenamente concreta. No es abstracta, ni formal, ni menos indeterminación. “Universalidad posee aquí un sentido diverso que depende de que la subjetividad se constituye como autoposición a la vez idéntica consigo y diferente de sí. La determinación de la subjetividad, de la que depende que esta coincida simple e inmediatamente consigo, está siempre también negada por cuanto ser para sí es ser una relación y no una mera identidad consigo. La subjetividad se adueña de la determinación externa y ajena, o se determina así propiamente, mediante la relación en que se diferencia de sí tras haber coincidido consigo.”³⁷⁰

Los individuos autoconscientes son, por tanto, el lugar donde aparece la idea de libertad, donde ésta es sabida y querida, y por medio de su obrar adquiere su realidad efectiva.³⁷¹ El orden ético, así, es producto de la acción de los individuos,

³⁶⁹ *Ibid*, (§ 144).

³⁷⁰ Cordua, Carla, *El mundo ético*, Anthropos, Barcelona, 1989. p. 53.

³⁷¹ El obrar, la acción en general adquieren realmente sentido en cuanto se desarrolla en un mundo con el cual los individuos y sus posibilidades están coordinados El mundo es el lugar de los fines, de los actos posibles y

y no representa un orden meramente administrativo u organizativo que pasa por encima de ellos. El Bien viviente entonces encuentra su realidad efectiva en la autoconciencia, lo cual significa que es en la misma eticidad donde tiene lugar la reflexión. Se concreta en la medida en que se particulariza en la autoconciencia del sujeto, y así se hace real en éste, el sujeto es un momento de autorrealización. Con ello Hegel pretende superar la separación entre ser y deber ser, por cuanto el individuo quiere y realiza el bien. Es la idea de la libertad que se quiere así mismo como su propio fin.

La sustancia ética

Hegel insiste en que la eticidad es una *sustancia concreta*.³⁷² Esto debido a que el ser de la sustancia concreta representa una mediación que se realiza en la forma infinita de la subjetividad. Con ello pone de relieve la determinación subjetiva de una sustancia capaz de autodeterminarse en adelante como libre, a partir de su propia interioridad. El bien adquiere, en otras palabras, un contenido firme, y la realidad el poder de realizarse libremente. La eticidad es la unidad de la objetividad y de la subjetividad. En otras palabras, busca reconciliar, de acuerdo al concepto, la idea de libertad, expresado como bien viviente. La objetividad y la subjetividad son momentos esenciales en la comprensión de la eticidad. Tomados aisladamente pueden conducir a una interpretación unilateral de la eticidad. Ésta se constituye solamente en esta unidad. Cabe recordar que no son momentos anteriores a la eticidad, sino que se constituyen solamente en su completa relación. “La sustancia que se sabe libre y en la que el deber absoluto es igualmente ser, tiene realidad efectiva como espíritu de un pueblo.”³⁷³ La propuesta de Hegel –con este planteamiento- es señalar que la subjetividad no se pierde en la formalidad, no se queda en un deber ser, sino que encuentra su realización en la universalidad de las leyes e instituciones concretas de una

de la suerte de los individuos: mucho tiempo de actuar el mundo es el sitio en el cual se desenvuelven las consecuencias de lo hecho. (Cordua, Carla, *El mundo ético*, Anthopos, Barcelona, 1989. p. 21)

³⁷² Rosenfield, Denis, *Política y libertad*, F.C.E, México, 1989. p. 144.

³⁷³ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 514).

comunidad. La eticidad no es, por ende, un concepto que se tenga que reducir a lo institucional o legal, sino que su campo de acción incluye también la subjetividad.

Se puede afirmar que la capacidad moral de los individuos se concretiza, se presenta, como eticidad. Este término hace referencia a la moral realizada en el seno de la realidad mundana, de la sociedad, de lo que exige objetivación, concreción, en la forma de instituciones vivificadoras de la verdadera libertad. La eticidad, por tanto, designa la virtud –la fuerza vivificante, que es el fundamento del entramado político-social en que habitan los individuos. En su interior, la libertad se desarrolla completamente en el sentido verdadero de autodeterminación; y no sólo como algo sabido, como autoconciencia, sino también en la forma de su realización práctica.

La eticidad tiene como principal esencia ser la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre los individuos y las leyes e instituciones. La eticidad pretende superar las relaciones entre los individuos y la comunidad, la cual podría tomar la forma de una oposición entre el libre albedrío de la opinión subjetiva y los propósitos de la comunidad; oposición que pondría en riesgo su realización. La Idea de la libertad se hace efectivamente presente en la realidad del mundo. Esto implica que a los individuos les corresponde disolver todo aquello en lo cual no se reconocen. El reconocimiento de los individuos con la comunidad, con sus instituciones y leyes, no implica sumisión. Más bien, asumir una actitud crítica cuando la comunidad se envuelve bajo la tela de lo ajeno, de lo extraño.

La eticidad en su aspecto objetivo es *sustancia ética*. Ésta hace referencia a las instituciones y leyes existentes y, en general, a la comunidad ética. Hegel no pretende sostener que los individuos sean meros accidentes de la sustancia. En cierta forma, tal afirmación sostendría la superioridad de la comunidad sobre los individuos. Éstos estarían subordinados a ella, o, lo que es más, serían un mero conglomerado dentro de la sustancia ética. La relación entre los accidentes y la sustancia no corresponde en Hegel a una relación atributiva. Éste tipo de relación ve al concepto solamente en uno de sus lados: o en la sustancias o en los accidentes. “En la relación atributiva, el concepto sólo muestra uno de sus lados; uno de sus momentos que queda expresado en la “reflexión exterior”. Y así, dado

que la reflexión exterior supone un acto-de-poner algo, la atribución expresa un movimiento por el cual aparece la esencia en lo que es aparente y estructura lo dado, lo que se atribuye según un poder de autodeterminación.”³⁷⁴

La relación de la sustancia con los accidentes es más compleja. No mira solamente uno de los lados. La sustancia ética es y solo es sólo por sus accidentes. Éstos no son un simple predicado de la sustancia. Son, por así decirlo, la sustancia misma. Inversamente, los accidentes no son por sí solos, sino en la medida que la sustancia es. El concepto es la relación de sustancia y de accidentes. No hay superioridad en ninguno de los lados. Uno y otro son en la misma relación. Por lo que los individuos no son medios de la comunidad, no hay subordinación ni superioridad; por el contrario, los individuos son fines porque ellos son los que constituyen la realidad ética. “El individuo, en su libertad, no es, por tanto, más que el movimiento de regreso, de realización, de la sustancialidad ética.”³⁷⁵

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* define a la sustancia como sigue:

En su forma inmediata, lo necesario es la realización de la sustancialidad y la accidentalidad. La identidad absoluta de esta relación consigo es la *sustancia* en cuanto tal que como necesidad es la negación de esta forma de la interioridad, se pone así misma por ende como realidad efectiva, pero es también la negatividad de esto exterior con arreglo a lo cual lo real efectivo en cuanto inmediato es solamente algo accidental que a través de esta mera posibilidad suya pasa a otra realidad efectiva; un pasar que es la identidad sustancial en cuanto actividad formal.³⁷⁶

Es menester resaltar algunos aspectos de esta concepción de la sustancia hegeliana. En primer, término, la sustancia corresponde a la totalidad de los accidentes, esto es, la totalidad es sólo por los accidentes y los accidentes son por la totalidad. En segundo, la sustancia hegeliana no es de ninguna forma estática, sino que tiene como característica esencial el ser mediación, es decir, no es una realidad dada, sino que es el resultado de una compleja deducción. En este punto

³⁷⁴ Rosenfield, Denis, *Op. Cit.*, p. 146.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 146. “el mundo ético es, para Hegel, el del individuo civilizado moderno. Aquel que pertenece como miembro de un grupo humano unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes, y el que, as u vez, pertenece a él”. (Cordua, Carla, *Op. Cit.*, p. 21.).

³⁷⁶ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 150).

radica su gran controversia con Spinoza. Lo que importa para Spinoza es que la sustancia sea concebida como totalidad. Y ese es, al parecer de Hegel, el mérito de Spinoza. La tradición filosófica venía sosteniendo la dualidad de sustancias, por ejemplo, cuerpo y alma; ahora Spinoza postula una sustancia única, una sustancia como totalidad. Esta sustancia es causa de sí misma, es decir, incluye a la existencia, pero también representa lo absoluto, puesto que no tiene necesidad de otro para definirse. Dios es el ser que posee infinitos atributos; por consiguiente, la sustancia única –identificada con la naturaleza concebida como un todo– se identifica también propiamente con Dios. Esta sustancia debe ser esencialmente infinita, es decir, poseer una infinidad de atributos, y ha de identificarse con la naturaleza concebida como un todo; pues si no tiene identificación con la naturaleza como un todo, existiría algo distinto a la sustancia misma.³⁷⁷

Hegel comparte con Spinoza dichas aseveraciones. A pesar de ello, aun es insuficiente su concepción de sustancia. Hegel considera, por su parte, que la sustancia no es estática, no es una realidad dada, sino el producto de un proceso de mediación, es resultado al cual se llega a través de un proceso complejo de mediación. El movimiento dialéctico de la sustancia trae la generación inmediata del concepto. Aunado a este elemento, la sustancia de Spinoza no es capaz de poner los atributos y los modos y hacerlos volver a ella. Mientras que en Hegel esta actividad le es primordial. “La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta como absoluta negatividad de los accidentes, eso es como poder absoluto y, a la vez, como la riqueza de todo el contenido.”³⁷⁸ Hegel tiene en mente en esta relación con Spinoza también a Leibniz. Para Spinoza lo esencial es la totalidad y la unidad, contenida indivisa en la sustancia; para Leibniz, en cambio, lo esencial es la pluralidad: hay una gran mónada que es Dios, y una infinidad de mónadas. Para Hegel, al contrario, lo importante son ambas partes: vale lo mismo la totalidad y la unidad que los accidentes y la pluralidad. Ambos confluyen en la negatividad inherente a la sustancia.

³⁷⁷ Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza Universidad Madrid, 1982. p. 33.

³⁷⁸ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 151).

Por tanto, la sustancia ética, es la mutua correspondencia de la totalidad –la comunidad- cuyas expresiones son las instituciones y leyes existentes y los individuos. Aquí, individualidad no es la pertenencia al deseo y al interés personal sino su referencia a lo universal. Esto se debe a que están por encima de todo capricho subjetivo. Lo objetivo, la sustancia ética, las leyes, instituciones, cultura, son determinantes para la realización de la libertad de los individuos. No son estructuras preestablecidas a la cual los individuos tengan que ajustarse. Dicha planteamiento sugiere que los individuos llegan ya conformados y se disponen a entrar en relación con los demás. Esto conduciría a afirmar que los individuos no sólo ven como unos medios a la serie de instituciones y leyes que conforman el mundo objetivo, sino lo que es más, llegan con una identidad dada, es decir, *son* antes de entrar en relación.³⁷⁹ Distinta a la solución hegeliana. La cual sugiere que los individuos adquieren dicha identidad solamente en la comunidad, en las relaciones en las cuales están inmersos.

El individuo, como universalidad concreta, miembro de una comunidad, de una cultura, lejos de ser un accidente de la sustancia, es una determinación esencial de ésta. Si en cambio permanece adherido a una actitud pasiva del hábito se puede conducir a una extinción espiritual de la comunidad. La relación de los individuos con la sustancia ética exige de los individuos una voluntad constante de cambio, de transformación, pues ahí es, precisamente, donde radica su propia esencia. Nada pertenece a la eternidad, pues las formas en que muere una comunidad, la duración de su vida, dependen de la actividad propia de cada voluntad ética. Cuando, en cambio, los individuos toman conciencia que la sustancialidad ética es obra constante de su actuar libre, es, entonces, cuando la sustancialidad ética cobra su derecho.

La sustancialidad ética ha alcanzado de esta manera su *derecho* y éste su validez, pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele. En efecto, el carácter ético sabe que su fin motor es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones

³⁷⁹ Hegel no considera a las instituciones de la sociedad y al Estado como recursos utilitarios para satisfacer necesidades privadas e inclinaciones personales, que como las pasiones individuales son simplemente caprichosas. La verdadera realidad ética implica una armonía entre los individuos y la comunidad. Armonía que no busca el interés y el egoísmo.

a la efectiva racionalidad, y reconoce que su dignidad así como la consistencia de todo fin particular se funda en él y tiene en él su realidad.³⁸⁰

La eticidad en el mundo moderno

Hegel comprende que no es posible una eticidad en el sentido griego, el mundo moderno sugiere, por el contrario, una eticidad que contenga a la particularidad. El mundo ético, que es, en otro sentido, el reino de lo espiritual, toma así su diferencia, su distancia respecto de la noción griega de eticidad. Ha construido un modelo teórico de eticidad que pueda responder a las exigencias de las sociedades modernas. Lo ético, no es lo inmediato, sino que está caracterizado por lo mediado, por las leyes morales, jurídicas, instituciones, la cultura. Con ello logra distanciarse, de cierto modo, de las concepciones tradicionales que reducían las relaciones humanas a lo meramente económico o a lo estrictamente político. De igual manera, logra darle al individuo una significación más amplia: como seres éticos, morales, políticos, jurídicos. La eticidad es el conjunto de la sociedad humana que comprende, entonces, las diferentes relaciones en las cuales los individuos están en permanente contacto.

El mundo de la eticidad quiere agotar toda realidad humana. No se conforma con ser el portavoz del espíritu, sino que desea devolverles a los individuos la dignidad que la eticidad de las había conferido. La sociedad burguesa se agota en las relaciones económicas. Mientras que Hegel busca para el mundo moderno liberar al individuo para que pueda ser el verdadero sujeto de todas aquellas otras relaciones personales, familiares, religiosas, morales, etc. que en la polis griega pertenecían en cambio a la comunidad social, y de las que el individuo sólo era sujeto en cuanto estaba integrado éticamente en esa comunidad y en sus instituciones, en cuanto era ciudadano de la polis. El nacimiento de la sociedad burguesa, ha dejado tras de sí todas aquellas relaciones sustanciales y

³⁸⁰ *Ibid.*, (§ 152). “Hegel... reconoce el parentesco de su propio enfoque del asunto con el de Aristóteles. Aristóteles pensó que lo humano debe concebirse como vida ciudadana en cuyo seno se desenvuelven las relaciones libres entre sus miembros y las de cada uno de estos consigo y donde se llevan a cabo las actividades productivas propias de la casa familiar”. (Cordua, Carla, *Op. Cit.*, p. 18.

tradicionales. El peligro de los nuevos modos de comprender las relaciones humanas radica en la represión de aquellas formas sustanciales y tradicionales en las que están inmersos los individuos. Además el de la reclusión de los mismos a su esfera puramente íntima. Esto es evidente, puesto que la total socialización del hombre dentro de un sistema en donde sólo cuenta como pura fuerza de trabajo, conduce a un sistema que llega a absorber a los individuos, convirtiéndolos en sus servidores y sus esclavos. Aunado a ello, la separación kantiana entre legalidad y moralidad recluye la actividad moral de los individuos a su propia interioridad, a ese santuario inalcanzable por ninguna realidad externa. Además, desplaza la realización de la moralidad a un mundo ideal, irrealizable, social y políticamente en la historia.

Hegel, en cambio, en su intento de reganar la dimensión de la eticidad griega bajo las condiciones de la moralidad moderna kantiana, insistirá en que la libertad subjetiva del individuo y su moralidad sólo puede desarrollarse y realizarse dentro de un Estado formado por instituciones políticas y sociales. Este sólo puede sostenerse sobre la base de individuos enteramente dispuestos a vivir la moral y éticamente. La moralidad que no puede realizarse objetivamente, externamente, en la vida social y política, es como un soplo sin sustancia. Las instituciones sociales y políticas que no tienen en definitiva su realidad en los individuos, dispuestos a vivir su verdadera libertad, son como cáscaras vacías. El verdadero Estado moderno no puede sostenerse para Hegel por el poder, por la fuerza y a coacción externa, sino por la identificación de los individuos con sus instituciones sociales y políticas. Ese es el modelo nuevo de sociedad que Hegel intenta abarcar, en definitiva.

Exponer la subjetividad de la eticidad, es decir, su carácter eminentemente conceptual, se convierte en la obra de la actividad consciente de los hombres. La subjetividad es una forma absoluta y efectiva de la eticidad. La separación misma de las diferentes políticas del entendimiento entre el individuo y el mundo ético han desaparecido como tal. Toman ahora la forma de una oposición interna del concepto en el que han tenido lugar las tensiones entre las costumbres y los hábitos, la subjetividad y la objetividad, el individuo y la comunidad. El individuo ha

ganado sus derechos dentro de una comunidad no sólo de derecho, sino ética, en toda la extensión de la palabra. Ya de ahí la pronunciación de Hegel a que los individuos se realizan plenamente en su libertad en cuanto pertenecientes a una comunidad: “A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): <<Haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes>>.”³⁸¹ Dicha afirmación sugiere que el individuo no solo se ha integrado en una totalidad ética, sino que esté contenido en ella efectivamente como determinación de una universalidad que él reconoce como suya y que le haga afirmar su pertenencia a una comunidad ética cuyas leyes saben que son buenas. No se trata de una simple comunidad, sino de una comunidad ética que, sometida al proceso de determinación del bien, puede ser comprobada en su verdad por cualquier individuo. El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, ya que la particularidad es la manera fenoménica de exponer en que existe lo ético.³⁸²

³⁸¹ *Ibid*, (§ 153. Obs. 2ª). la libertad ilusoria del individualismo pequeño-burgués, por completo negativa, libertad en el vacío –la del individuo que sólo aspira a conservar su particularidad fuera del Estado, la del individuo que no se adhiere a ningún valor que lo supere, sin vínculo con lo universal- Hegel opone el ideal de una libertad auténtica, la del ciudadano”. Garaudy, Roger, *Op. Cit*, P. 22).

³⁸² *Ibid*, (§ 154). “Porque la sustancia es la unidad absoluta de la singularidad de la libertad, resulta que la realidad efectiva y actividad de cada singular [...] está tanto condicionada por el todo presupuesto en cuya interconexión solamente [ese singular] se da, como es también un pasar a producto universal”. (Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 515).

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTADO HEGELIANO

El conocimiento sobre la estructura global del pensamiento político, jurídico e histórico de Hegel, nos muestra que la base de su concepción del estado se basa en una esperanzada búsqueda de un principio capaz de producir la unidad. La evolución que adquirió tal concepto, tanto dentro del pensamiento hegeliano mismo como de las concepciones políticas predecesoras es de suma importancia. El estado no tendría que ser ya una estructura inerte, desligada de los intereses y fines de los individuos. El principio o *sustancia* que ha de regir al estado, dentro de la comprensión de las sociedades modernas, tiene que estar alejado de lo contingente y externo y asentarse en lo universal y racional.³⁸³ Tal principio tiene un contenido racional, es decir, está alejado de la superficialidad y la unilateralidad, que conlleva fincarlo en componentes contingentes de los individuos, como lo son sus necesidades, su propiedad, etc. El error estriba en que a éstas se les ha considerado como un fin último y el sostén del estado, siendo, de acuerdo con las consideraciones de Hegel, solamente momentos de su desarrollo histórico, más no su *esencia*.

A la concepción de que el Estado es racional se opone, también, la apariencia externa: parece que la sustancia del Estado fuera la contingencia de que los hombres tienen necesidades, que precisan de protección, de fuera, de riquezas, etc. Estos son, sin duda, momentos del desarrollo histórico del Estado pero no su *esencia*.³⁸⁴

Remarca Hegel que la filosofía tiene que reflexionar sobre *lo que es*, y lo que es la razón.³⁸⁵ Y eso es cierto en el aspecto en que se entienda esta expresión en el sentido antes dicho: como el tiempo aprehendido por el pensamiento. La filosofía no puede hacer predicciones, no puede saltar sobre su *Rodas*.³⁸⁶ Tiene que reflexionar sobre el presente, y sólo así comprenderemos nuestra realidad.

³⁸³Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 258. Obs).

³⁸⁴ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 198.

³⁸⁵ Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, 61.

³⁸⁶ *Ibidem*.

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en sí y por sí.³⁸⁷

Este reflexionar sobre lo que es, no es en forma alguna negarnos la innovación, lo nuevo. Se va gestando a cada instante en que hacemos nuestra la realidad, en que la transformamos, no surge de una manera fortuita o, quizá, providencial, sino del movimiento inherente del propio pensamiento. No podemos adelantarnos a anunciar lo nuevo, porque éste ya está siempre siendo. Simplemente, y esa es la evaluación hegeliana, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Cuando queda consumado el proceso de formación de la realidad, la filosofía aparece, ya que no se puede adelantar a dicho proceso. “Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de minerva sólo alza el vuelo en el ocaso.”³⁸⁸ Lejos de ser Hegel un ferviente conservador y reaccionario, es un filósofo consciente y optimista. No renuncia al futuro, pero es consciente que tenemos que ir a nuestro paso, que no debemos saltarnos escalones, simple y llanamente debemos atender a nuestro tiempo.

La racionalidad del estado hegeliano se debe a un proceso complejo que tiene como alma el movimiento dialéctico del pensamiento y el ser. La racionalidad del estado no es impuesta desde un principio, es fruto de ese movimiento constante de la razón por captar la realidad. El ser humano, su pensamiento, busca incesantemente captar la realidad. Lo hace siempre. Por lo que la tarea que le es asignada a la filosofía es reflexionar, precisamente, sobre ese mundo en que el que estamos viviendo. En consecuencia, la fórmula de que “lo actual es racional y lo racional es actual”³⁸⁹ se enfoca más exactamente a esa aptitud por atrapar a nuestro tiempo, a nuestra realidad, en pensamientos. Esta fórmula, tomada así literalmente, puede resultar algo insultante, incluso para la misma razón. Pues,

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibid*, p.63.

³⁸⁹ *Ibid*, p.59.

¿acaso no es cierto que nuestras sociedades, nuestro mundo, nuestros actos, están impregnados de infinitas situaciones irracionales? Aceptar que, visto de esta forma simple, la realidad sea racional, es hacer caso omiso de las irracionalidades que en la misma realidad brotan. Señalar que, por tanto, el estado, la sociedad, la historia y, en fin, los actos humanos, sean racionales, es aceptar las pasiones, las inclinaciones, y todo aquello que no sea producto de la razón. El pensamiento atrapa a la realidad, y a su tiempo, pero de ningún modo, es aceptar lo establecido. Cada época de la historia, cada tiempo, ha sido atrapada por el pensamiento, puesto que la racionalidad de la que habla Hegel, no es otra cosa que transformar el mundo efectivo con nuestra idea.

Hay que captar lo que es, lo enteramente racional, lo universal. Y ese reino no se encuentra, como una entidad trascendente, separada de los individuos. Es por la actividad del pensamiento y de la voluntad que los individuos logran actualizar la racionalidad del estado. Dicha racionalidad no debe ser equiparada, como se le ha interpretado comúnmente a la fórmula hegeliana de que “lo racional es actual y lo actual es racional”, como una aceptación, incluso inocente, del orden establecido. Visto así, la racionalidad acuñada al estado sería diferente a la postulada por Hegel, puesto que, de alguna manera, se estaría contemplando al estado como una realidad separada y opuesta a las intenciones y a libertad de los individuos. La racionalidad que se le dota al estado le es, en este sentido expuesta, externa, y por ende, también ajena a los individuos. De tal modo que en lugar de promover la unidad de la libertad objetiva y de la libertad subjetiva, podría convertirse, a largo plazo, sin mecanismos de mediación entre los individuos y el estado mismo, en una entidad tiránica.

La racionalidad del estado hegeliano consiste en ser una comunidad de libertad suprema aquí en el mundo. Estar en un estado racional equivale a que el individuo asuma su libertad, ya no de forma insolente ni solitaria, sino en forma sustancial. El principio que mueve al estado moderno es buscar, precisamente, los mecanismos necesarios que permitan la mediación entre la libertad objetiva y la libertad subjetiva. De ninguna manera los intereses de los individuos -sus derechos, deben ser relegados o reprimidos. El estado tiene que expresar no

solamente la realización de la libertad subjetiva, sino también la libertad colectiva. El individuo puede vivir una vida universal en el estado; sus satisfacciones, sus actividades y modos de vida particulares están regulados aquí por el interés común. El estado es el portavoz y la meta efectivos de todas las acciones individuales que se haya sujetas a sus principios y leyes. Buscar, entonces, la unidad de dichas libertades es la tarea esencial del estado moderno.

El estado racional no es algo extraño a las inquietudes de los individuos. Al contrario, es para ellos la esencia misma de su verdadera libertad. Hegel sostenía que era necesaria una comprensión más amplia de lo que son las relaciones humanas, no hay que dejarnos vislumbrar por los accidentes que aparentan ser la sustancia misma. Por tal motivo es que no considera al estado como un mero instrumento de los individuos, y los individuos mismos no son simples *medios* para los fines del estado. Dicha interpretación del estado hegeliano sería injusta, puesto que la visión política de Hegel, si sobre algo quería verter su crítica, era, precisamente, de la concepción del estado como un mero instrumento. Los individuos son, para Hegel, fines en sí mismos y no simples medios. Ser fin en sí mismo comprende la idea de que son seres libres, que saben de su libertad y que, por tal motivo, la quieren. De igual modo, el estado es considerado como un fin en sí mismo, pero que de ningún modo opone dicho fin a los fines particulares de los individuos. Más bien encuentra en ellos su pleno enriquecimiento.

Las tesis vertidas por el pensamiento hegeliano, particularmente, en el terreno político, jurídico, ético, histórico, no se limitan a una defensa del *status quo*. Si bien es cierto que su pensamiento, como el de cualquier otro pensador, queda limitado a su tiempo, a su realidad, es muy distinto sustentar que se limita a aceptar la realidad dada. Hegel es consciente que así como cada individuo no puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, de igual modo asiente que nadie puede saltar por encima de su tiempo. Hegel se encuentra en una situación histórica en donde las sociedades buscan la superación de las instituciones feudales. Además, busca, para Alemania, un fundamento que promueva la unidad.³⁹⁰ Sugiere que las

³⁹⁰ Como advierte Herbert Marcuse: “El Imperio, absurdamente impotente, había sido reemplazado por diversos Estados soberanos, especialmente en Alemania del Sur. Naturalmente, estos Estados no eran más que formas caricaturescas del Estado moderno soberano tal como lo conocemos, pero constituían, sin embargo, un

sociedades modernas deben regirse bajo principios distintos de los que solían sostener a las instituciones feudales, ya que dichas instituciones han traído solamente la esclavitud y la tiranía. “El conflicto entre los estamentos feudales había demostrado antes que el feudalismo no era ya capaz de unificar el interés individual y el general; la libertad profundamente competitiva de los individuos atestiguaba ahora que la sociedad de clase media tampoco era capaz de hacerlo. Hegel veía en la soberanía del Estado el único principio capaz de producir la unidad”.³⁹¹ Para la configuración de un estado, con un fundamento nuevo, de acuerdo con las sociedades modernas, Hegel se vale de una serie de instituciones que le han sido calificadas como conservadoras o, incluso, como un retroceso respecto de la tradición política precedente, como es el caso de su *monarquía institucional*, de su burocracia, de sus funcionarios, de sus tribunales, entre otras. Se ha dicho que tales instituciones en vez de procurar la armonía de la sociedad, y de garantizar la libertad, son simples medios para la sujeción de los individuos y para validar el estado en ese tiempo existente. A pesar de dicha interpretación, creemos conveniente afirmar que para el propósito que Hegel tenía de unificar el interés individual y el general no contaba con las instituciones adecuadas para promover dicha unidad. Pretendía, dentro de su proyecto político, ver en el estado una forma de comunidad que tuviera la capacidad de canalizar los conflictos y las contradicciones de las cuales estaban permeadas las nuevas sociedades. Es menester recalcar que las mencionadas instituciones sirven de mediadoras para la conciliación de la libertad subjetiva y de la libertad objetiva. Y que, frente a las relaciones diversas que aparecían en el escenario de la sociedad, era necesario implementar diferentes modos de organización social, así como político y jurídico.

Los negocios y agencias particulares que constituyen al Estado son propios de él. Los individuos que hacen funcionar estas agencias no están ligados a ellas por su personalidad inmediata o natural sino

progreso importante con respecto a las anteriores subdivisiones territoriales del Imperio que habían tratado inútilmente de hacer compatible el desarrollo del capitalismo con el antiguo orden social. Los nuevos Estados eran al menos unidades económicas más grandes; poseían una burocracia centralizada, una forma más simple de administrar la justicia, y un método impositivo más racional, sometido a cierto control público”. *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1972. p. 170.

³⁹¹ Marcuse, Herbert, *Op. Cit.*, p. 169.

solo por sus cualidades universales y objetivas, como ser, sus conocimientos y su pericia técnica. La personalidad particular es un asunto exterior y secundario en el desempeño profesional de los funcionarios estatales. Los negocios y agencias del estado, por tanto, no pueden ser propiedad privada.³⁹²

Junto a estas acusaciones de conservadurismo, le ha sido amputado el ser el vocero oficial del Estado prusiano. Puede ser comprensible dicha acusación. A pesar de ello, creemos conveniente afirmar que Hegel veía en dicho estado, en cierta medida, el modelo de su proyecto político, pero también comprendía que estaba lejos de serlo, porque además de los vicios que lo acompañaban, carecía de las instituciones adecuadas que pudieran ser el sustento de la sociedad. “Prusia no poseía, en el tiempo de Hegel, una administración de justicia pública-oral, ni libertad de prensa, ni igualdad de los ciudadanos ante la ley: el pueblo prusiano no intervenía en la legislación ni votaba los impuestos.”³⁹³ Admitía, ciertamente, su añoranza de que el Estado prusiano pudiera ser el Estado de la libertad; sin embargo, si así fuera, tal estado tendría que pasar por un proceso de depuración, eliminando sus deficiencias y sus vicios.

Hegel estaba lejos de profesar una autoridad total o absoluta.³⁹⁴ Sustentar un orden político bajo tales cimientos es conducirlo a la tiranía, privando a los individuos de su libertad. El conjunto estatal no sería propiamente un estado –en el sentido hegeliano– sino un orden de sumisión, en donde, entre otras consecuencias, el estado no sería, a pesar del respaldo institucional y legal, sino un estado de fuerza. Esa es precisamente su crítica al suizo Von Haller. Éste, en efecto, hace descansar el poder real en el derecho del más fuerte sobre el débil. Aunado a ello, considera al pueblo, al estado, como patrimonio privado del príncipe, del que éste puede disponer a su antojo.³⁹⁵ Contra este neufeudalismo Hegel apuesta por un Estado de derecho y de libertad. No profesaba con la idea de concederle al monarca un poder absoluto. Recurría a esta figura con el simple

³⁹² Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*, Temis, Bogotá, 1992. . 218.

³⁹³ Bloch, Ernest, *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México, 1983. p. 232.

³⁹⁴ Así lo señala Bloch: “Pues bien, Hegel enseña todo esto [...] y la forma de Estado que Hegel propugna no es la del absolutismo prusiano, sino una monarquía constitucional calcada sobre el modelo inglés”. *Ibidem*.

³⁹⁵ *Ibidem*.

hecho de tomar las decisiones últimas –claro está, apegado a la ley y no arbitrariamente- sobre asuntos donde la colectividad y los funcionarios no podían resolver. En todo caso, la función que Hegel le confiere a la soberanía del monarca es muy restringida, y siempre apegada a la ley.

Es común confundir a la soberanía con el puro poder y la arbitrariedad vacía, y equiparlo al despotismo por el hecho de que ella significa que todos los derechos particulares poseen una condición ideal de ella. Pero el despotismo equivale a la ausencia de legalidad, una situación en la que la voluntad particular, sea la de un monarca o la de una olocracia (oclocratía), reemplazan la ley.³⁹⁶

Además, dicha soberanía no se sustenta en un desapego y en un manejo de las instituciones del Estado de forma arbitraria, unilateral. Al contrario de ello, la búsqueda de un equilibrio dentro de las sociedades modernas conlleva el esfuerzo de concebir al estado como un *organismo* y no simplemente como un agregado.³⁹⁷ Esto último supone una cierta reciprocidad entre las partes componentes y el todo, situación que un poder absoluto está lejos de garantizar. “El idealismo, que constituye la *soberanía*, es la misma determinación por la cual las llamadas partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí en la enfermedad.”³⁹⁸ La soberanía no es aquella determinación que sustenta que los asuntos y los poderes particulares del Estado sean fijos e independientes, sino más bien, encuentra su raíz en la unidad del Estado.³⁹⁹

De igual modo, la constitución Prusiana a la que hace referencia es diferente de la postulada por Guillermo Federico III. En efecto, la institución de un parlamento, la publicidad de los debates parlamentarios y creación de jurados, medidas todas que figuran en la constitución hegeliana, eran suficientes, en esta época de restauración feudal, para colocar a un Estado a la vanguardia.⁴⁰⁰ Situación que el Estado prusiano estaba distante de conceder. La constitución hegeliana apelaba a una mayor apertura de los tribunales, de los mismos

³⁹⁶ Cordua, Carla, *Op. Cit*, p. 219.

³⁹⁷ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 278. Obs).

³⁹⁸ *Ibid*, (178. Obs).

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel*, Seix Barral, Serie Mayor, Barcelona, 1974. p. 128.

parlamentos y los jurados, cosa que la constitución prusiana no podía garantizar. “La razón como base del Estado, he ahí una ilusión o un engaño. Pero intencionalmente y en su misma expresión, esta tesis se sitúa muy lejos de la simple pretensión absolutista de la <<real gana>>, de la arbitrariedad del monarca individual, del poder que se ejerce <<por la gracia de Dios>>.”⁴⁰¹ Hegel no compartía la idea de que el Estado, y así se ha considerado comúnmente, fuera lo divino en la tierra. Pueden encontrarse expresiones de tal tipo, sin embargo, lo divino no se refiere a que el Estado tenga su fundamentación o legitimación en una voluntad trascendente, más bien se refiere a lo divino como la máxima expresión creada por los individuos, porque es obra del espíritu, expresión de la Idea. El estado es lo divino en la tierra, entonces, como el reino propio del espíritu. En consecuencia, no cree en ningún Estado-persona místico supraindividual. Al contrario de ello, sus discípulos Treitschke y Berhardi, consideraban que el estado era lo divino en la tierra; no es el servidor de los individuos, sino que tiene su fin en sí mismo ⁴⁰² Dentro de esta misma concepción, el mismo Von Haller consideraba al Estado como un hecho natural y al mismo tiempo como un producto divino. En este sentido, “si se pretende que los valores naturales y no los de la razón los que constituyen los principios fundamentales del Estado, entonces el azar, la injusticia y la parte bestial del hombre vendrían a reemplazar las normas racionales de la organización humana.” ⁴⁰³

Aunado a ello, Hegel no estuvo exento de la censura y de la represión. No por ello se limitaba a subordinarse a las políticas del Estado prusiano. Como ejemplo de esta situación, postulaba que la libertad de expresión es uno de los derechos esenciales que deben regir a un Estado racional, cosa que no había en ese entonces en tal régimen.

La libertad de la comunicación pública está asegurada tanto directa como indirectamente. Uno de sus medios es la *prensa*, que mayor alcance que el otro, la comunicación oral, pero menor vivacidad que este. La satisfacción del prurito de decir su opinión y dejarla establecida, está garantizada directamente por las leyes y los derechos que en parte impiden sus excesos y en parte los castigan.

⁴⁰¹ D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets editores, Barcelona, 2002. p. 341.

⁴⁰² Serreau, Rene, *Hegel y el Hegelianismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964. p. 68.

⁴⁰³ Marcuse, Herbert, *Op. Cit.*, p. 180.

La garantía indirecta de que la libertad de palabra reside, en cambio, en el carácter inocuo que ella adquiere debido, principalmente, al a racionalidad de la Constitución, la estabilidad del gobierno y la publicación de las asambleas de los estamentos.⁴⁰⁴

Incluso le ha querido acercar más con los proyectos liberales, por ejemplo, como los del canciller Hardenberg.⁴⁰⁵ Esto es, el hecho de que las posturas liberales se acomodan a la monarquía en ciertas situaciones políticas legadas por la historia. Postular una monarquía liberal, como lo hace Hardenberg, era estar en pugna constante con la resistencia de los feudales, que generalmente ganaban la batalla. Por lo que los planes de una monarquía liberal no podría ser la salida para la configuración sólida de un estado racional. Es cierto que dentro de la estructura de su proyecto político Hegel apela a muchos, así considerados, elementos liberales. Incluso podría decirse que el Hegel que escribió la *Filosofía del derecho* era propiamente de corazón liberal.⁴⁰⁶ Sus marcados acentos a la libertad del individuo, a la protección de la propiedad, a la igualdad de los individuos, y a la división de poderes, entre otros muchos elementos, hacen pensar ubicar a Hegel dentro de esta vertiente. Incluso se ha interpretado a la *Filosofía del derecho* como un individualismo fehaciente. No sólo porque comienza el derecho abstracto con un tratamiento de la propiedad, sino porque culmina con la figura del monarca como la suprema figura del individualismo. Una cosa es clara para Hegel, las sociedades modernas no pueden desprenderse de este elemento de la individualidad, de la subjetividad, porque es su componente principal.⁴⁰⁷

Sin embargo, Hegel procura siempre, como una manera metodológica de su pensamiento, apelar a ciertas posturas para después superarlas, en el sentido de la *Aufheben*. Considera que el liberalismo ha dado más dignidad a la figura misma del individuo, que ha ganado terreno en refrendar los derechos de las personas, así como de hacer énfasis en la libertad privada de los individuos. Pero, en cierta

⁴⁰⁴ Cordua, Carla, *Op. Cit*, p. 250.

⁴⁰⁵ El Estado pugnado por Hardenberg, así como Stein, era un Estado racional, en el sentido de un estado reformas, gracias a las cuales Prusia se había convertido de un Estado totalmente feudal a un estado semifudal. Véase, Bloch, Ernest, *Op. Cit*. pp. 233, 234.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 339.

⁴⁰⁷ “No se puede, pues regresar a la Ciudad antigua: el Estado moderno debe integrar el momento de la subjetividad infinita del Cristianismo”. Garaudy, Roger, *Op. Cit*, p. 108.

forma, no acepta otros elementos constituyentes del liberalismo, como por ejemplo, el sistema de representación, la división de poderes, y el darle la prioridad al interés del individuo en la cúspide de la sociedad. El sostén de las sociedades no puede sustentarse en la unilateralidad del individualismo. En este sentido, Hegel considera que la propiedad, y las necesidades propias de los individuos, son fundamentales para el desarrollo de la sociedad, pero son sólo momentos de la formación del Estado como racional. Tomadas unilateralmente, pueden ser consideradas como los principios supremos bajo los cuales se rige la sociedad. Pero en su relación con el *todo* son sólo momentos parciales del desarrollo del estado. Una sociedad sustentada en la sola propiedad, y en el interés propio de los individuos, estaría lejos de alcanzar una solidez propia. Por ello es menester que la sociedad esté sustentada en leyes e instituciones que garanticen dicha propiedad. “Pues en cuanto propietario no soy ya un mero conjunto de apetitos e intereses arbitrarios sino miembro reconocido de una sociedad que se gobierna por leyes.”⁴⁰⁸ Aunque, como hemos advertido ya, el fin último del Estado no se basa en la protección de la propiedad. El estado no está hecho para tal tarea.

Hegel no compartía, de igual modo, la idea de una división de poderes fijos e independientes. Esto, asegura, en vez de lograr un equilibrio en el Estado solamente lo desestabilizaría.

La independencia de los poderes, la del poder ejecutivo y del legislativo, por ejemplo, equivale a la ruina del Estado. En la medida en que el Estado se conserve, a pesar de todo, su unidad será producida por la lucha de los poderes para someter a los otros. Así se salvará, al menos, lo esencial, que es la unidad del Estado, aunque ella resulte ser muy deficiente.⁴⁰⁹

Es cierto que Hegel acepta la división tripartita de los poderes –poder legislativo, ejecutivo y del príncipe (sustituyendo éste último por el poder judicial, que en la tradición política precedente se venía tratando)- pero el tomarlos de manera aislada e independiente solamente traería la desgracia del estado. Por el

⁴⁰⁸ Cordua, Carla, *Op. Cit*, p. 44.

⁴⁰⁹ *Ibid*, p. 213.

contrario, es menester, y ese es su aporte, tomarlos como una unidad en sí misma: las partes son constituyentes del todo y el todo constituyente de las partes. De alguna manera, buscaba sustentar una unidad viviente, un sistema de contrapesos entre los poderes, para evitar que, a la larga, cualquiera de los poderes, sin un sistema de contrapeso, adquiriera una independencia absoluta, y lo puede conducir a oponerse a los intereses mismos del Estado. Esta unidad, a su vez, asume la autonomía de cada poder, pues tal unidad admite la diferencia más no la oposición.

El principio de la separación de los poderes contiene el momento esencial de la *diferencia*, de la racionalidad real; el entendimiento abstracto la aprehende en cambio falsamente como la *absoluta independencia* recíproca de los poderes, o bien unilateralmente, comprendiendo su relación como algo negativo, como mutua *limitación*. Desde esta perspectiva, se transforma en hostilidad, en temor de cada uno frente al otro como si fuera un mal, lo que dará lugar a que se contrapongan y a que de su contrapeso resulte un equilibrio general, pero no una unidad viviente. Lo que encierra el origen absoluto de los diferentes poderes no es un fin o una utilidad cualquiera, sino únicamente la autodeterminación del concepto en sí mismo; sólo gracias a ella la organización del Estado es lo en sí mismo racional y la imagen de la razón eterna.⁴¹⁰

La vertiente liberal, dentro de su diferentes matices, tienen en común que no apelan a una idea de cierto *bien común*, situación que en Hegel está presente. Para los primeros, las ideas del bien y del mal, corresponden más bien a la esfera privada de los individuos que a una forma colectiva del bien.

El Estado, entonces, tiene a su cargo la cuestión de articular alguna noción del bien común, cosa que las formas tradicionales de liberalismo parecen incapaces de realizar. Que el Estado no sea solamente un mediador entre distintos grupos de interés en competencia, sino que posee la función positiva de promover un modo de vida, alguna concepción sustantiva del crecimiento humano, está a su vez vinculado con las ideas de Hegel, acerca de la Naturaleza humana en general.⁴¹¹

En cambio, para Hegel, el bien, en todo caso, el bien viviente, es resultado de cómo se le considere dentro de cierta comunidad. Dicha aserción lo acerca más a

⁴¹⁰ Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 272. Obs).

⁴¹¹ Smith, B. Steven, *Hegel y el liberalismo político*, p. 283.

una forma colectiva de considerar el Estado que a una forma individual de considerarlo. Hegel más bien intenta rescatar los elementos más relevantes de cada doctrina para apropiárselos y darles su propio sentido. No siendo partidario ni de una ni de otra vertiente, sino simplemente él mismo, con su esperanzada búsqueda de conciliar a la individualidad y a la colectividad.

Podría considerarse, así mismo, la aversión que Hegel siente frente al sistema democrático. Consideraba a la vertiente democrática como un obstáculo para el establecimiento de un Estado racional y de derecho. En este sentido, se ha querido ver, igualmente, a la *Filosofía del derecho* como una defensa del Estado frente a las ideologías democráticas. En la democracia “veía una amenaza más grave a la libertad que en el régimen de las autoridades existentes”.⁴¹² Veía en tal forma de gobierno un engaño de una cierta clase de personas que buscaban su interés propio, además que, de acuerdo con Hegel, dicha forma de gobierno en vez de fomentar la participación de los ciudadanos ha dado lugar a la apatía y a la indiferencia. Además, como el propio Hegel lo afirma, la *virtud* que era la base del ánimo político de los individuos y que fungía como el motor de la dinámica de la democracia, ha dejado de subsistir en las sociedades modernas. Éstas se enfrentan a un fenómeno moderno diferente que induce a pensar la reorganización de la sociedad de una manera muy distinta a las que la democracia era considerada: la subjetividad.

El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad, el que todos los aspectos sustanciales que existen en la totalidad espiritual se desarrollen y alcancen su derecho. Si se parte de este punto de vista no se podría plantear la ociosa pregunta acerca de si la mejor forma de gobierno es la monarquía o la democracia. Sólo puede decirse que son unilaterales todas las constituciones políticas que pueden soportar en su interior el principio de la libre subjetividad y no sepan corresponder a una razón cultivada.⁴¹³

Frente a la forma democrática de considerar al Estado, así como la visión liberal, Hegel apelaba a una forma racional como totalidad objetiva, racional, del Estado. Tal vez, puede acercársele más a la voluntad general y a la visión

⁴¹² Marcuse, Herbert, *Op. Cit.*, p. 179.

⁴¹³ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 273. Obs).

republicana de Rousseau, que el de estar familiarizado con un Estado autoritario. Hegel comprendía que la participación de los individuos dentro de los intereses colectivos era esencial. Sólo así podrían asumirse como sujetos enteramente libres. Pero, así mismo, era consciente de que un sistema republicano no era viable para sociedades más complejas. No es posible una participación directa de los individuos en los intereses generales, pero en cambio si se les puede formar como ciudadanos para ejercer sus derechos y sus obligaciones dentro del estado. Esto conlleva un proceso de mediación por una serie de instituciones que educan a los individuos. No puede pensarse, de acuerdo con Hegel, la soberanía del pueblo como una entidad independiente y opuesta a la soberanía del monarca. Una soberanía así se convertiría en despótica y tiránica. El pueblo necesita la diferencia del monarca. Y a su vez, el monarca necesita la diferencia del pueblo.

Pero una soberanía del pueblo entendida como opuesta a la soberanía que reside en el monarca, en uso corriente hoy, es una idea confusa basada en una representación inculca del pueblo. El pueblo sin su monarca y por tanto sin su articulación en un todo organizado es la masa informe; ya no se trata de un Estado y ya no posee las características determinaciones de tal, como son la soberanía, el gobierno, los tribunales, las autoridades, los estamentos, etc.⁴¹⁴

En todo caso, la añoranza de Hegel era configurar una comunidad humana similar a la polis griega. A pesar de ello, la complejidad de las sociedades modernas, y la individualidad misma, que en ellas permea, le hacen imposible establecer un proyecto político con tal forma de organización. Las sociedades modernas requieren sin duda modelos de organización más acordes a las demandas que va gestando la sociedad. Ante las diferencias que presencié en su tiempo, Hegel consideró que la idea de la participación universal y total de los ciudadanos era quimérica. Ello no le impide recurrir a ciertas nociones que le permiten establecer su proyecto político. “El Estado hegeliano pretendía ser, en última instancia, la *polis* de Pericles, vista a través de un Prusia tratada con cierta medida.”⁴¹⁵ A pesar de ello, la lejanía de la polis griega se acentúa en la medida

⁴¹⁴ Cordua, Carla, *Op. Cit*, p. 221.

⁴¹⁵ Ernest, Bloch, *Op. Cit*, p. 238.

en que los diferentes modos de organización de las sociedades modernas se vuelven más complejos.

La tarea esencial del estado es buscar la conciliación de lo universal y de lo particular. Eso lo diferencia, por ejemplo, del liberalismo: “El Estado proporciona una unidad al interés general y al particular. La concepción hegeliana de esta unidad difiere de la liberal en la medida en que su Estado es impuesto a los mecanismos sociales y económicos de la sociedad civil y encarna en poderes e instituciones políticas independientes.”⁴¹⁶ El error, de acuerdo con Hegel, ha sido en cederle los fines que corresponden a la sociedad al Estado. “La confusión del Estado con la sociedad civil engendra graves errores. Si el fin del estado fuera la seguridad y la defensa de la propiedad y de la libertad personal, el interés del individuo sería el fin último. Pues la sociedad existiría para el individuo y la pertenencia de este al estado se tornaría optativa.”⁴¹⁷

Esta diferencia es esencial para evitar varias interpretaciones que se le han asignado a Hegel. Las leyes y los principios del estado guían las actividades de los individuos pensantes y libres, de modo que su elemento no es la naturaleza, sino el espíritu, el conocimiento y la voluntad racionales de los individuos asociados. El Estado crea un orden que a diferencia de la sociedad civil no depende para su perpetuación de la ciega interrelación de las necesidades y realizaciones particulares. No quiere decir dicha afirmación que la sociedad civil quede subordinada o incluso eliminada en el orden estatal. Al contrario, las estructuras estatales la comprenden, y actúa vivamente en las relaciones cotidianas de los individuos, pero sus fines y elementos no trascienden o llegan a subordinar a la esfera estatal. Ésta última es la esfera de la libertad concreta, sustancial.

Desde su aparición la filosofía hegeliana ha resultado incomoda. No es una filosofía que tenga una sola vía interpretativa, he ahí su ambigüedad y he ahí su riqueza. Puede conducirnos desde interpretarlo como el filósofo del Estado Prusiano hasta un defensor de los derechos humanos; desde un ferviente

⁴¹⁶ Marcuse, Herbert, *Op. Cit.*, p. 216.

⁴¹⁷ Cordua, Carla, *Op. Cit.*, p. 197.

reaccionario hasta un defensor de la paz y de la libertad. Lo cierto de todo esto es que Hegel profesaba con una única idea: ¿cómo hacer que la libertad sea compatible con los individuos y con las instituciones, las costumbres, las leyes, con la realidad objetiva? ¿Es posible asentar un reino humano digno de la libertad, y evitar toda quimera y utopía? Hegel asentiría que sí. Afirmaría que dicho reino lo estamos construyendo diariamente con nuestros actos y con nuestro pensamiento. Posiblemente vendrá un reino mejor, con condiciones mejores de libertad. Quizá la garantía de derechos a grupos e individuos sea más amplia en las sociedades modernas, quizá haya una forma de comunidad con una mayor libertad para los individuos. Pero no representa una utopía, sino que ya esta siendo. El reino de la libertad es posible, siempre la estamos construyendo ya, esa es la respuesta de Hegel.

4. DISCUSIÓN EN TORNO A LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

No se puede evadir la discusión existente sobre la noción de *sustancia* entre Spinoza y Hegel. Si hay un aspecto de la filosofía spinociana en donde Hegel enfoca su atención es, precisamente, sobre dicha noción. Hegel reconoce en Spinoza al primer filósofo que logró pensar en la “totalidad”. Mientras que las concepciones filosóficas anteriores se sustentaban en la dualidad, es decir, en la oposición entre apariencia y ser, fenómeno y noúmeno, finito e infinito, ser y pensamiento, la filosofía de Spinoza busca la unidad; piensa en la totalidad. Spinoza había concebido el saber filosófico como un saber de lo verdadero. El contenido de este saber es la sustancia. Por ello es que trata de comprender lo verdadero ahora como sustancia. Es menester resaltar, al respecto, algunos aspectos importantes de dicha noción, puesto que ahí es donde Hegel encuentra uno de los grandes giros del pensamiento sobre la que sustenta la filosofía moderna: pensar lo verdadero no sólo como sustancia sino también como sujeto.

La sustancia en Spinoza

La sustancia es la noción sobre la que se encuentra edificado el sistema spinociano. Spinoza la define como aquello que es concebido a través de sí mismo. Esto es, no tiene que formarse a partir de un concepto de algo distinto. Tiene una autosuficiencia causal.⁴¹⁸ Este planteamiento de Spinoza sobre la sustancia sugiere que no puede ser creada o aniquilada si no que ninguna otra cosa puede actuar sobre ella de manera alguna. La sustancia, en este sentido, es un sujeto primario donde todos los atributos o modificaciones son explicables sólo en términos de la propia naturaleza de esa sustancia. Así mismo, la sustancia no es explicable por otra sustancia sino por su propia naturaleza. Esta es la premisa básica sobre la cual parte el pensamiento spinociano.

⁴¹⁸ Bebbett, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, F.C.E, México, 1990. p. 66.

Antes de seguir adelante, es preciso hacer un breve rodeo acerca de la consideración spinociana de la sustancia como autosuficiente. Aristóteles partía de la idea básica de que la sustancia es aquello que tiene propiedades o es un sujeto de predicación; lo cual es un planteamiento insuficiente, puesto que cualquier cosa puede ser objeto de predicación. A pesar de ello, Aristóteles refuerza tal concepción bajo dos rubros. Por un lado, en su *Metafísica* define a las sustancias como sujetos de predicación, que puede sufrir cambios, esto es, pueden mantener una identidad mientras tengan propiedades mutuamente contradictorias en tiempos diferentes.⁴¹⁹ Esto puede claramente ser ejemplificado con los organismos. Puesto que cambian mucho y, sin embargo, mantienen una identidad. “Un organismo consiste, en cualquier tiempo dado, en materia que está configurada, formada, organizada de cierta manera y puede estar hecho de materia diferente en tiempos diferentes, porque puede metabolizar –tomar, procesar y soltar materia sin pérdida de identidad.”⁴²⁰ Por otro, agrega en las *Categorías* que la sustancia no sólo es un sujeto de predicación sino que no puede predicarse de ningún otra cosa. De acuerdo con esta afirmación, todo es una sustancia o una propiedad. Este segundo sentido de sustancia será retomado posteriormente por Leibniz, Descartes y por el mismo Spinoza.

En efecto, según estos filósofos las sustancias son casualmente autosuficientes o indestructibles. Descartes sostiene que sólo Dios cuenta con una sustancia, puesto que todo lo demás depende enteramente de él. El sentido de la sustancia de Descartes se refiere a que no depende causalmente más que de sí misma y de Dios. La sustancia, entonces, es una cosa que existe de tal modo que no necesita más que de sí misma para existir. Tiene una autosuficiencia causal. En este mismo tenor se encuentra la concepción de Leibniz. Éste filósofo parte de su “principio de la identidad de los indiscernibles”. Afirma que dos cosas no pueden diferir únicamente en número. Esto es, dado que una cosa es una sustancia más sus propiedades, dos cosas no pueden diferir únicamente con respecto a sus sustancias. Distinguimos las cosas sobre la base de sus

⁴¹⁹ *Ibid*, p. 61.

⁴²⁰ *Ibidem*.

propiedades. Una cosa es sus propiedades, es decir, no hay sustancias si no solamente un conjunto de propiedades. De ello se infiere que no hay dos cosas idénticas. De este modo, sostiene que un agregado no puede considerarse como sustancia. Un agregado puede ser predicado de cualquier otra cosa, en tanto que la sustancia es aquello que no es predicable de ningún otra cosa. Comparte con Descartes, al igual que con Spinoza, la autosuficiencia causal de la sustancia. A diferencia de Spinoza, para Leibniz la realidad está compuesta de múltiples sustancias, no hay una única sustancia. El equivoco de Leibniz, de acuerdo con Spinoza, radica en que no aplica el concepto de sustancia al mundo extenso, por el contrario, destierra el mundo extenso de la sustancia. Esto lo conduce a negar la sustancia única y aceptar la pluralidad.

Para Spinoza la sustancia se define por su autosuficiencia causal. Tiene una existencia independiente; no depende de nada para su existencia. Por lo que hemos llegado al mismo concepto del cual hemos partido: “la sustancia como algo concebido a través de sí mismo”. La sustancia es aquello cuya concepción no necesita de otra cosa. Esta es, en efecto, la afirmación de la cual Spinoza parte: “Entiendo por sustancia aquello *que es en sí y se concibe por sí*; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.”⁴²¹ La sustancia no puede derivar su existencia de ningún otra cosa, ahí radica su autosuficiencia. En todo caso, si Spinoza llega afirmar que una sustancia depende de otra sustancia estaría asintiendo la pluralidad de ellas. Sin embargo, para éste filósofo no es cierto que el universo este compuesto de una pluralidad de sustancias, más bien de una única sustancia que es autosuficientemente causal.

De acuerdo con lo anterior, para Spinoza no puede haber más de una sustancia. Solamente hay una única sustancia, una que puede explicar su propia naturaleza y de la cual se derivan todos los atributos y modos. La dificultad con la que se encuentra Spinoza respecto de la pluralidad de sustancias es la siguiente. Si el universo consta de una pluralidad de sustancias –sujetos primarios, cada uno de los cuales puede afirmarse que posee ciertos atributos esenciales- entonces estas sustancias deben actuar unas sobre otras. Si no hay relación entre las

⁴²¹ Spinoza, B, *Ética*, Aguilar, Buenos aires, 1980. p. 27. [Def. III; Par. I].

sustancias –como en el caso de las mónadas de Leibniz- entonces sus estados son explicados por su propia naturaleza y no por otra sustancia. A pesar de ello, es cierto que hay algunas sustancias que se explican por la influencia de otra sustancia sobre ellas. Por lo que, si se sostiene la pluralidad de sustancias es adecuado sostener que actúan entre sí. Para Spinoza, la sustancia única, cuyos atributos y modificaciones pueden deducirse de su naturaleza esencial propia, puede describirse como causa de sí mismo.

Cuando Spinoza se refiere a la sustancia como causa de sí misma, concibe el universo como un todo, como una totalidad. La manera más viable para comprender a la sustancia como autosuficiente, única, es verla como una totalidad. A esta totalidad que es omnicomprensiva la llama Dios o naturaleza. En efecto, Dios reúne las condiciones de esa sustancia primera; el es el concepto, es decir, sustancia libre, autodeterminada, existente por la necesidad de su propia naturaleza y de su propia acción. Existe, por lo tanto, necesariamente, y es lo único verdadero porque no está determinado por nada externo a sí. ⁴²² “[...] Dios es el ser que posee infinitos atributos; por consiguiente, la sustancia única – identificada con la naturaleza concebida como un todo- se identifica también propiamente con Dios.” ⁴²³ De acuerdo con este planteamiento, es menester recalcar dos cosas: primero, la totalidad como Dios o naturaleza y, segundo, lo referente a los atributos infinitos de la sustancia única.

En primer lugar, la sustancia única es indistintamente para Spinoza la naturaleza o Dios.⁴²⁴ No considera a la naturaleza separada de Dios, pues en este caso estaría considerando no una sino a dos sustancias: Dios y la naturaleza. Una sería quien explicara a la otra. Este es el caso de la doctrina cristiana, quien considera separados al Creador de la creación. En este caso, la creación – naturaleza- sólo es explicada por el Creador –Dios. Spinoza no comparte esta concepción cristiana, para él resulta absurdo separar la creación del creador. “La sustancia única, autodeterminada y omnicomprensiva no puede, por definición, ser

⁴²² Pérez Cortes, Sergio, *La política del concepto*, UAM, México, 1989, p. 73.

⁴²³ Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza editorial, Madrid, 1982.

⁴²⁴ La identificación de Dios y la naturaleza condujo a Spinoza a una serie de aberraciones y fue por ello llamado como “panteísta”. Sin embargo, a pesar del carácter místico y poético que se le quiera dar a esta identificación, para Spinoza no implica sino una identificación estrictamente lógica y rigurosa. *Ibid*, p. 31.

creada o producida por otra cosa distinta de sí misma; por consiguiente, la noción de un Creador distinta de su creación contiene una contradicción evidente, al implicar, como no puede por menos de ocurrir, la concepción de dos sustancias, una de las cuales es causa de la otra.”⁴²⁵

Lo realmente valioso es pensar la unidad. Unidad no implica necesariamente el vínculo entre dos sustancias distintas. Aquí Spinoza se refiere a ver la unidad como totalidad. De esta manera, la experiencia de Dios es la experiencia de la unidad. Si Dios se distinguiera de la naturaleza creada por él, entonces Dios no puede ser infinito y omnipresente, puesto que existe algo distinto de Dios que limita su poder y perfección; suponiendo esto, Dios no puede ser infinito y perfecto, ya que la naturaleza al ser distinta de Dios, ha de poseer ciertos atributos que Dios no posee. Pero un Dios finito e imperfecto es una contradicción en los términos. Por lo que, para Spinoza resulta necesario pensar a Dios o la naturaleza como una totalidad, como causa de sí misma, de otro modo representada sería un absurdo. Pues sólo Dios es causa de si misma y no hay nada que pueda limitarlo. “[...] Sólo Dios es causa libre. Porque sólo Dios existe únicamente por la necesidad de su naturaleza y obra únicamente por la necesidad de su naturaleza. Por consiguiente, Dios sólo es causa libre.”⁴²⁶ Sólo de la sustancia libre y autocreadora que es la totalidad de la naturaleza podemos decir que su existencia y atributos pueden explicarse sin referencia a otra cosa distinta de ella misma. Sólo Dios o la naturaleza en su conjunto es autocreador; de ahí se sigue, por tanto, que sólo Dios o la naturaleza es absolutamente libre. Dios se crea activamente así mismo u despliega sus poderes esenciales en sus infinitos atributos y en los varios modos de esos atributos.

En segundo lugar, Spinoza se refiere a Dios como poseedor de infinitos atributos. No sólo es eterno, autocreador, causa de todas las cosas si no que tiene infinitos atributos. Y, a su vez, estos atributos son en sí mismos infinitos. De acuerdo con la doctrina tradicional hay dos tipos de atributos. Por un lado, están los atributos esenciales. Estos son aquellos que hacen ser a la sustancia la clase

⁴²⁵ *Ibid*, p. 32.

⁴²⁶ Spinoza, B, *Ética*, p. 51.

de cosa que es. Por otro, están los atributos accidentales. Estos atributos se adquieren o se pierden sin cambios de la naturaleza esencial de la sustancia. De acuerdo con esta doctrina, conocemos la esencia de una sustancia cuando sabemos cuales son sus atributos esenciales, sus atributos definitorios. Spinoza comparte con la doctrina tradicional este planteamiento, es decir, el descubrimiento de la naturaleza esencial de las varias clases naturales de entidades que existen en el universo. Para Spinoza los atributos de una sustancia que no se explican como consecuencias necesarias de su naturaleza esencial propia, pueden considerarse como accidentales. Así, una sustancia, en sentido estricto, es aquella cuyos atributos no son producto de causas exteriores. Una sustancia es tal que todos sus atributos pueden explicarse en términos de su propia naturaleza. De lo que se infiere, que sólo puede haber una única sustancia, y nada puede existir que sea independiente de esa única sustancia. “Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse, o bien de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, o de un atributo afectado de una modificación que existe también necesariamente y es infinita.”⁴²⁷ Todo cuanto existe debe ser concebido como atributo o modificación de esa única sustancia, o como inherente a ella de algún modo; por tanto, esa sustancia debe identificarse con la naturaleza, concebida como totalidad inteligible. Esta totalidad inteligible es esencialmente infinita, no finita, y por eso posee un infinito número de atributos, el cual cada uno es infinito en sí mismo.⁴²⁸

Para Spinoza el atributo es constitutivo esencial de la sustancia. “Entiendo por atributo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su propia esencia.”⁴²⁹ Spinoza concibe no solamente que hay una única sustancia sino que esa sustancia posee dos atributos: el pensamiento y la extensión. Es menester advertir que considera al pensamiento y a la extensión como sustancias y atributos a la vez, pero aun cuando son la misma sustancia son atributos distintos⁴³⁰ El atributo del pensamiento es el sistema de almas y de

⁴²⁷ Spinoza, B. *Ética*, p. 59.

⁴²⁸ Spinoza entiende aquí por “infinito” como lo ilimitado o lo que carece de fronteras.

⁴²⁹ *Ibid*, p. 27. [Def. IV; Par. I].

⁴³⁰ Bennett, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, p. 70.

pensamientos existentes en el universo; es lo que corresponde a la mente. “El pensamiento es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo, Dios es cosa pensante.”⁴³¹ En tanto que el atributo de la extensión es el sistema de cosas con extensión en el espacio, es decir, el cuerpo. “La extensión es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo, Dios es cosa extensa.”⁴³² Para Spinoza son dos atributos de la sustancia única, no son dos sustancias. Frente a la opinión de Descartes, para el cual la mente y el cuerpo representan dos sustancias separadas, Spinoza considera que la mente y el cuerpo no están separados. Más bien, son dos atributos del ser humano. Esto es, mente y cuerpo son aspectos de lo mismo. Son una y la misma cosa considerada en distintos modos. Un ser humano no es dos cosas, sino una sola con diferentes atributos.

Por lo que precede, no solamente conocemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por la unión de alma y el cuerpo. Sin embargo, nadie podrá formarse de esta unión una idea adecuada, es decir, distinta, sino conoce anteriormente la naturaleza de nuestro cuerpo. Porque lo que hemos demostrado hasta aquí es completamente común y se refiere igualmente a los hombres y a los demás individuos, que son todos animados, aunque en grados diversos. De la misma manera que se da en Dios la idea del cuerpo humano, se da también necesariamente en Dios la idea de una cosa cualquiera de la que él es causa; y así se debe decir necesariamente de la idea de una cosa cualquiera lo que hemos dicho del cuerpo humano.⁴³³

La sustancia hegeliana

El proyecto de Hegel tiene como propósito unificar al ser y al pensamiento. La filosofía no tiene que partir de la dualidad, tiene que tender hacia la unificación. Esta unificación tiene su mejor expresión en la dialéctica del ser y el pensamiento. Aquí Hegel entiende unificación en el mismo sentido que Spinoza, es decir, como totalidad. Hegel comparte con Fichte y con Schelling en que la filosofía ha de partir de la comprensión de lo absoluto. Sin embargo, a diferencia de sus predecesores,

⁴³¹ Spinoza, B, *Ética*, p. 87.

⁴³² *Ibid*, p. 88.

⁴³³ Spinoza, B, *Ética*, p. 102.

considera que lo absoluto no es algo dado, es algo que “incluye en su desarrollo dialéctico toda la riqueza de la sustancia.”⁴³⁴ El verdadero conocimiento para Hegel es la unidad del ser y del pensamiento, del sujeto y del objeto. Mientras que Kant considera al sujeto separado de la sustancia, Hegel los concibe en íntima relación. En efecto, Kant parte de que el sujeto, es decir, la conciencia que acompaña todas nuestras representaciones, es principio supremo y fuente de todo conocimiento objetivo. Nada puede ser conocido, que no sea interior al sujeto. “Subsiste un elemento exterior a la conciencia y por ello esencialmente desconocido: la cosa en sí o el noumèno.”⁴³⁵ Kant ha introducido la escisión en el dominio del conocimiento. Ha separado al fenómeno de la cosa en sí, al sujeto del objeto, lo finito de lo infinito. “Como conciencia finita se siente llevada más allá de sus propios límites hacia lo otro, lo absoluto que, sin embargo, no puede jamás alcanzar.”⁴³⁶ Por su parte, Hegel considera que nada puede ser exterior al sujeto. El sujeto y el objeto están íntimamente ligados. Esto se debe a que para él no está el sujeto, por un lado, y el objeto, por otro; no está el mundo fenoménico y luego el de la cosa en sí. Para él hay única realidad. Parte, al igual que Spinoza, de la unidad, o más bien, de la totalidad. Aquí no puede haber oposición entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, entre lo finito e infinito.

El principio del cual parte Hegel es que lo verdadero no sólo sea concebido como *sustancia* sino también como *sujeto*.⁴³⁷ Es decir, lo verdadero es a la vez sustancia y sujeto.⁴³⁸ Sustancia es aquello que puede ser inmediatamente afirmado como soporte ontológico de todos sus predicados. Más exactamente, sustancia es aquello que existe en sí mismo. Sujeto, en cambio, se refiere básicamente a la autoconciencia, a la presencia así mismo, estar consigo mismo y ser para sí mismo.⁴³⁹ Entonces, comprender lo verdadero como sustancia y como sujeto significa concebir a la filosofía como un saberse el sujeto así mismo, pero

⁴³⁴ Colomer, Eusebi, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Editorial Herder, Barcelona, 1986. p. 175.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ *Ibid*, p. 176.

⁴³⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E, México, 1994, p.15.

⁴³⁸ Se podría decir que Hegel busca la unidad de la metafísica clásica, la cual se caracteriza por su énfasis en la sustancia, y por el subjetivismo caracterizado por la modernidad. Una unión, quizá, entre Aristóteles y Kant, o más, precisamente, entre Spinoza y Kant.

⁴³⁹ *Ibid*, p. 181.

saberse como un sujeto que es también sustancia. Sujeto no es aquí algo subjetivo ni un asunto del pensamiento reflexivo, sino el movimiento de ponerse así mismo, o bien, la mediación de su devenir otro consigo mismo. Sólo es posible mostrar el concepto de sujeto como movimiento y mediación, cuando el saber pueda exponerse como ciencia o sistema, y por tanto, como totalidad. El pensamiento hegeliano no es, pues, conocimiento de algo que está ahí frente al sujeto, sino conocimiento subjetivo: autoconciencia. Pero este conocimiento subjetivo no es ya subjetivismo: la sustancialidad y con ella la objetividad pertenecen al sujeto que se sabe. Lo verdadero, por ende, es sujeto sustancial, síntesis de autoconciencia y objetividad.

Aquello de lo que trata la filosofía especulativa debe ser comprendido de acuerdo con lo que constituye su verdadera forma, que es tanto sustancia, cuanto sujeto, es decir, quien realiza el movimiento, aquello a lo que debe ser atribuido el proceso mismo. De acuerdo con esto, lo absoluto no puede ser únicamente lo que resulta al final del camino, el lugar o la posición que se alcanza, sino que debe estar ya activo durante todo el proceso. Lo absoluto es el sujeto de ese proceso. Pues “el sujeto designa, en cuanto tal, la realidad vivificadora de lo absoluto.”⁴⁴⁰ La fórmula hegeliana de sustancia-sujeto señala claramente un proceso de mediación entre ambos elementos. Por un lado, Hegel quiere alejarse de la “filosofía de la reflexión” que tiende a absolutizar la posición subjetiva, sustrayendo el sentido a lo que no sea la potencia pensante y actuante del sujeto. Pero del mismo modo que una caracterización únicamente subjetiva de la sustancia sería unilateral y por tanto insuficiente y alejado de la verdad, a una definición meramente sustancial le sucedería lo mismo. En realidad ambas posiciones representan los dos lados de una oposición que está reclamando una identificación.

Hegel comparte con Spinoza la misma concepción de sustancia. Es decir, la sustancia es aquello que existe por sí mismo, y que no necesita de algo exterior para existir. La sustancia tiene una existencia independiente, no necesita de otra sustancia para explicar su naturaleza. Es, al igual que en Spinoza, causa libre de

⁴⁴⁰ Másmela, Carlos, *Hegel: La desgraciada Reconciliación del Espíritu*, Trotta, Madrid, 2001, p. 17.

sí misma. Todo esto es justo y Hegel lo va a asumir. Pero hay entre ambos filósofos una enorme diferencia: en Spinoza estos conceptos son dados, es decir, son como los axiomas de la geometría; en Hegel son el resultado al cual se llega tras una compleja deducción. En efecto, mientras que la sustancia para Spinoza es dada, es estática, para Hegel es producto de un proceso de mediación. “El absoluto hegeliano es un absoluto dinámico, en devenir hacia sí mismo, y por ello resultado o resultante de su propio proceso espiritual de autoconciencia.”⁴⁴¹ No se debe confundir este proceso dinámico de mediación con la sustancia como autocreadora. La sustancia autocreadora, para Spinoza, no necesariamente implica un proceso de mediación. Con sustancia autocreadora quiere decir Spinoza únicamente que la sustancia no tiene que referirse a una causa exterior para definir su existencia. El proceso de mediación, al cual apela Hegel, es producto no sólo de concebir a la sustancia como causa de sí –pues es el requisito fundamental sin la cual la sustancia no podrá ser- sino un proceso en donde la sustancia siempre se está formando. La sustancia está siempre siendo, por ello es que está siempre presente. Y, nosotros, los individuos, estamos ya siempre inmersos en la sustancia. “La unión con esta consciencia debe ser considerada divina, pero para el individuo no consiste en arrodillarse con humildad, ni en despojarse de sus atributos singulares, sino en reconocer que lo divino está en él, en su participación en el todo.”⁴⁴² Estamos metidos siempre en la sustancia, esto es, en un proceso que nos está constituyendo. “Lo que hay que pensar –y decir- es una sustancia-sujeto en continua transformación, y no una sustancia estable que experimenta la modificación de sus accidentes.”⁴⁴³

Hegel coincide con Spinoza en comprender a la sustancia como totalidad. Dios, al igual que en Spinoza, no está separado de su creación. Hegel se apropia la idea romántica del Dios que deviene. Lo absoluto hegeliano no es nunca un Dios separado y enteramente otro respecto del hombre y su mundo: éstos son momentos dialécticos de su propio devenir espiritual. El Dios de Hegel no puede ser comparado con el de la teología natural clásica. Hegel piensa más bien en la

⁴⁴¹ Colomer, Eusebi, *op.cit*, p. 182.

⁴⁴² Pérez Cortes, Sergio, *op.cit*, p. 73.

⁴⁴³ Cuartango, Román, *Hegel: Filosofía y modernidad*, Montesinos, Madrid, 2005. p.62.

comunidad dialéctica de Dios y del hombre con su mundo.”Reconocer su presencia [la de Dios] es devolver a lo manifiesto su dignidad, rechazando la idea de explicarlo por un orden trascendente. Contra la relación de sumisión entre dios y sus criaturas, Hegel propone una unión entre el Padre y el Hijo en la cual ambos son formas de la misma vida, el Hijo es el mismo que el Padre y el Hijo en la cual ambos son una parte y el todo de la vida.”⁴⁴⁴ Hegel parte junto con Spinoza de que la realidad es una sola totalidad. Este es el gran descubrimiento de Spinoza. Pero aquí comienzan las ambigüedades para Hegel. Una totalidad única puede contener la enorme diversidad de lo real. Pero ¿cómo se pasa de la unidad a la diversidad? ¿Se podría decir que sólo existe la sustancia, Dios, que es causa sui y que todo lo demás es una realidad desdibujada? Se podría decir que, en última instancia, Spinoza no ha dedicado especial atención a subrayar la realidad de los modos, realidades singulares.

Mientras que para Spinoza lo esencial es la totalidad y la unidad, contenida indivisa en la sustancia; para Leibniz, en cambio, lo esencial es la pluralidad: hay una gran Mónada, que es Dios, y una infinidad de mónadas. Cada una contiene la totalidad de lo real. Esto no acontecía ni en los modos ni en los atributos de Spinoza. De acuerdo con Hegel, ambos filósofos comparten la ausencia de la negatividad: la sustancia no pone activamente sus modos y la Gran Mónada tampoco crea las mónadas. Modos y mónadas emanan de la realidad más elevada. El discurso se produce recién en grados inferiores: en Spinoza es la reflexión exterior que lleva a cabo el entendimiento, un modo; en Leibniz cada mónada refleja la totalidad del universo, pero con grados muy diferentes de claridad cognoscitiva. No habiendo actividad de mónada a mónada, hay que poner una armonía preestablecida. La única actividad de la mónada es la manifestación de algo de su riqueza. Pero la mayor parte de ésta queda no dicha, porque las mónadas no tienen ventanas por donde podrían dar y recibir.

Hegel considera, por su parte, que la realidad es una sola totalidad. Esta totalidad puede contener la enorme diversidad de lo real. Esto se debe a que Hegel parte de un absoluto dinámico que es sujeto vivo, no puede concebirse sin

⁴⁴⁴ Pérez Cortes, Sergio, *op.cit*, p. 74.

el movimiento dialéctico de la negación que acompañe y posibilite su movimiento de autopoición. “La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.”⁴⁴⁵ Para Hegel es necesario el movimiento dialéctico de la negación, del ser otro, de la alienación o extrañamiento, sin el cual no hay retorno posible hacia sí mismo. Pensar solamente en una sustancia única sin mediación de la pluralidad es un equivoco para Hegel, y viceversa, no podría pensarse la diversidad sin la unidad. El proyecto de Hegel, en consecuencia, es buscar la unidad tanto de la sustancia con la accidentalidad “La sustancia, al ser esta identidad del aparecer, es la totalidad del todo y comprende en sí la accidentalidad, y la accidentalidad es toda la sustancia misma.”⁴⁴⁶

La identidad entre la sustancia y la accidentalidad es para Hegel una identidad básica. En realidad, la concepción hegeliana de la sustancia comporta una crítica interna de la concepción tradicional. La sustancia ha sido concebida como base en la que adhieren los accidentes. Esto es expresado mediante proposiciones que representan las diversas predicaciones posibles del sujeto proposicional. Pero si la sustancia debe moverse, si debe ser concebida al modo de Hegel, como un sustancia viviente, es decir, como una sustancia que es sujeto y cuya realidad es el despliegue de la autopoición, entonces las determinaciones, eso que la caracteriza en la diferencia negativa frente a lo otro, habrán que ser pensadas como producto de su propia actividad. Es decir: lo otro habrá de ser pensado como el volverse otro de la sustancia, que abarca todas las realidades posibles. Esta sustancia omniabarcante implica una reflexión sobre sí y no un tránsito de aquí para allá entre determinaciones externas: lo uno, lo otro, etc. Las transformaciones que lleva a cabo Hegel para que la sustancia pueda ser concebida de la manera indicada son las siguientes: por un lado, partiendo del modelo tradicional, sustancia más accidentes, se produce la conversión de éstos en modos de la sustancia y, por otro, se concibe la sustancia según el modelo de la

⁴⁴⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, p. 16.

⁴⁴⁶ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968. p. 492.

mónada leibniziana, como actividad concipiente. Esto último representa una condición imprescindible para que cobre sentido la movilidad de la sustancia y entonces sea entendida también como sujeto.

De este modo, la relación entre la sustancia y los accidentes es una correlación inmediata. La sustancia es una potencia inmanente y auto-productora en sus accidentes meramente diversos.

La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, eso es como poder absoluto y, a la vez, como la riqueza de todo el contenido. Este contenido no es sin embargo, nada más que una manifestación suya, por cuanto la determinidad misma, reflejada hacia sí hasta hacerse contenido, es solamente el momento de la forma que el poder de la sustancia pasa a otro momento.⁴⁴⁷

Pero, puesto que la sustancia se produce a sí misma toda en cada accidente (aquí tenemos, por tanto, mucho más que la disgregada y débil unidad de la cosas y sus propiedades), cada accidente es –contradictoriamente- él mismo sustancia efectiva. Los accidentes pensados como meramente diferentes, presentan ahora la auto-producción de la sustancia como un infinito espúreo en el que cada término es efecto de una causa y él mismo causa de un nuevo efecto. De este modo no puede haber nada en el efecto que no estuviera ya en su causa. Deben ser considerados equivalentes, siendo en tal medida formalmente idéntico. “La sustancia es causa por cuanto está reflejada hacia sí contrariamente a su paso a la accidentalidad y de este modo es la cosa originaria, pero supera también la reflexión hacia sí o su mera posibilidad, se pone como o negativo de sí misma y de este modo produce un efecto, una realidad efectiva que de este modo sólo es realidad efectiva puesta, pero que al mismo tiempo es necesaria por el proceso causal”.⁴⁴⁸ Por lo que, se debe entender a los accidentes como constituyentes de la sustancia y, a al vez, la sustancia como constituyentes de los accidentes.

Con este planteamiento, Hegel quiere advertir que no hay una cierta superioridad ni de los accidentes sobre la sustancia ni de la sustancia sobre los accidentes. Si se afirma la superioridad de la sustancia, los accidentes estarían

⁴⁴⁷ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (§ 151).

⁴⁴⁸ *Ibid*, (§ 152).

subordinados a ella, o, lo que es más, serían un mero conglomerado. Si por otro se sostiene la superioridad de los accidentes la sustancia no sería realmente libre, no sería causa de sí misma, puesto que estaría dependiendo de los accidentes para tener existencia. La relación entre los accidentes y la sustancia no corresponde en Hegel a una relación atributiva. Este tipo de relación ve al concepto en uno de sus lados: o en las sustancias o en los accidentes. “En la relación atributiva, el concepto sólo muestra uno de sus lados; uno de sus momentos que queda expresado en la “reflexión exterior”. Y así, dado que la reflexión exterior supone un acto-de-poner algo, la atribución expresa un movimiento por el cual aparece la esencia en lo que es aparente y estructura lo dado, lo que se atribuye según un poder de autodeterminación.”⁴⁴⁹ La sustancia es y sólo es por medio de sus accidentes. Éstos no son un simple predicado de la sustancia. Son, por así, decirlo, la sustancia misma. Inversamente, los accidentes no son por sí solos, sino en la medida que la sustancia es. El concepto es la relación de sustancia y de accidentes. No hay superioridad en ninguno de los lados. Uno y otro son en la misma relación. “Esto tiene que ser considerado de la manera siguiente: la apariencia o sea la accidentalidad es por cierto, en sí, sustancia por medio de la potencia, pero no es puesta como esta apariencia idéntica consigo misma; por lo que la sustancia tiene como su forma o su ser-puesto sólo la accidentalidad, y no así misma; no es sustancia como sustancia.”

450

Hegel considera que un error básico del planteamiento de Spinoza es su concepción de los atributos. Un primer problema acerca del atributo es que el entendimiento que así percibe no es un atributo, sino un modo, una realidad de categoría inferior. El entendimiento sólo puede percibir categorías inferiores, pues es evidente que las categorías superiores no pueden ser percibidas. Un segundo problema que nos ofrece el pensamiento de Spinoza es que no es fácil saber cuantos son los atributos. Por un lado nos dice que la sustancia tiene atributos infinitos; por otro lado sólo podemos conocer dos: el pensamiento y la extensión.

⁴⁴⁹ Rosenfield, Denis, *Op. Cit*, 146.

⁴⁵⁰ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, p. 496.

Esto último lo sabemos empíricamente. Mientras más realidad tiene una cosa más atributos tiene. Y Dios es una realidad absolutamente infinita que consiste en una infinidad de atributos. Pero de esa infinidad de atributos sólo conocemos la extensión y el pensamiento.

Dos son las críticas que Hegel formula a los modos: son dados y no deducidos: son fruto de una negación simple, no de una negación de la negación que vuelva sobre sí misma. El pensar spinoziano no contempla la idea de creación: el absoluto no comunica algo de sí mismo sin perder nada, duplicando por así decirlo las perfecciones, una vez como perfección infinita, otra vez como perfección finita, puesta sin la colaboración de ningún otro principio adjunto. El modo de producción se parece a la concepción oriental de emanación. El absoluto es la luz que se ilumina así misma, pero también se expande.

La diferencia es crucial en los planteamientos de ambos filósofos respecto a la sustancia. Independientemente de los matices que le dan a sus propios planteamientos, tienen en común en que asumen el verdadero conocimiento de la filosofía como una totalidad, ya sea como Dios o Naturaleza –Spinoza-, ya sea como absoluto –Hegel. Comparten en que su concepción de sustancia, a pesar de los tintes místicos y trascendentes que se le quieran ver, es estrictamente lógica. Lo verdadero sí puede ser conocido, puesto que ya estamos siempre en el proceso, esa será su consigna. Frente aquellas posiciones que aseguran que es imposible comprender la unidad de la realidad, tanto Spinoza como Hegel opinan lo contrario. Comparten la idea de que comúnmente se excluía del contenido del saber a la sustancia. Mientras que Spinoza sostiene que lo verdadero no se puede conocer sin la sustancia, Hegel agrega que no sólo como sustancia sino también como sujeto. Tanto Hegel como Spinoza en su reflexión sobre la sustancia abren una nueva perspectiva para pensar la realidad. Una perspectiva que es optimista, y que lejos de negar que podemos conocer la realidad, postulan que estamos ya siempre conociendo, puesto que ya estamos en la totalidad.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre estas dos concepciones. Hegel señala que si Spinoza permanece fiel al principio de la inmanencia, no puede admitir que los atributos y los modos estén simplemente en la sustancia; éstos

deben ser deducidos de ella como sus diferenciaciones necesarias. Le falta a Spinoza el desenvolvimiento dialéctico que domina al universo hegeliano. Spinoza afirma que toda determinación es una negación, pero ignora la negación de la negación, que es la fuente de progreso tanto del ser como del pensamiento. El absoluto de Spinoza es un receptángulo infinito que contiene sus determinaciones finitas y tiene, de hecho, los caracteres de una cosa; el absoluto de Hegel, sujeto más bien que sustancia, es un proceso en devenir y se manifiesta como desenvolvimiento, como evolución. Para Spinoza el absoluto es simultáneamente extensión y pensamiento: para Hegel es sucesivamente materia y espíritu. Aquello que Spinoza explica por un paralelismo que hace del alma la idea de un cuerpo, para Hegel resulta de una evolución: Naturaleza, exteriorización de la idea absoluta, se eleva en forma gradual al mecanismo de la vida, y el progreso de la vida alcanza el último término en el pensamiento del hombre en que el espíritu absoluto por adquirir conciencia de sí mismo. Para Spinoza, todo se encadena necesariamente en el universo según un determinismo puramente mecanicista y la finalidad no es más que una ilusión. Hegel, por el contrario, asocia la finalidad al determinismo; para él, la determinación es destinación: la naturaleza evoluciona en forma dialéctica para hacer aparecer al espíritu.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Hegel:

-Hegel. G.W.F, *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Argentina, 1968.

-----, *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Trad. Maria del carmen paredes Martin, Madrid, 1990.

-----, *El Concepto de Religión*, Trad. Arsenio Guizo, F.C.E, México, 1981.

-----, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

-----, *Escritos de Juventud*, Trad. Zoltan Szankay y José Maria Ripalda, F.C.E, México, 1978.

-----, *Fe y Saber*, Colofón, México, 2001.

-----, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México, 1994.

-----, *Filosofía Real*, F.C.E, México 1984.

-----, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Trad, José Gaos, Alianza editorial, Madrid, 2004.

-----, *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México, 1955.

-----, *Lecciones de Estética*, Ediciones Coyoacan, México, 2005.

-----, *Principios Sobre la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, 1987.

Estudios sobre Hegel:

-Adorno, Theodor, *Tres Estudios Sobre Hegel*, Trad, Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1981.

-Amengual Coll, Gabriel, *La Moral Como Derecho*, Trotta, Madrid, 2001.

- Bataille, Georges, *Escritos Sobre Hegel*, Arena Libros, Trad. Isidro Herrera, Madrid, 2005.
- Dedeschi, Giuseppe, *Política e Historia en Hegel*, Editorial Laterza, Bari, Italia, 1973.
- Bourgeois, Bernard, *El Pensamiento Político en Hegel*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
- Bloch, Ernest, *El Pensamiento Político de Hegel*, Trad. Wenceslao Roces. F.C.E, México, 1947.
- Brod, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics Idealism, Identity e Modernity*, West view Press, Boulder, San Francisco, 1992.
- Colleti, Lucio, *El Marxismo y Hegel*, Gribalbo, Buenos Aires, 1977.
- Cordua, Carla, *El mundo Ético*, Anthopos, Barcelona, 1989.
- , *Explicación Sucinta del a Filosofía del Derecho de Hegel*, Temis, Santa Fe de Bogotá, 1992.
- Cortes del Moral, Rodolfo, *Hegel y la Ontología de la Historia*, UNAM, México, 1980.
- Croce, Benedetto, *Lo Vivo y lo Muerto de la Filosofía de Hegel*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1943.Trad. Francisco Gonzáles Ríos.
- Cuartango, Román, *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, Madrid, 2005.
- Chatelec, Francois, *Hegel Según Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1972.
- D'Hont, Jacques, *Hegel*, Trad. Carlos Pujol, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.
- , *Hegel, Filosofo de la Historia Viviente*, Trad. Aníbal C. Leal, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1966.
- Dotti, E, Jorge, *Dialéctica y Derecho*, Hachette, Buenos Aires, 1983.
- Doz, Andre, *La Logique de Hegel et les Problèmes Traditionales de L'Ontologie*, Pans, Libraire Philosophie, 1987.
- Dupire, Philippe, « Famille, Besoin, Travail et Sociéte Civile Chez Hegel », en *La société Civile*, Press Universitaires de France, 1986.
- Feurbach, Ludwig, *La Filosofía del Porvenir y la Critica de la Filosofía de Hegel*, Roca, México, 1976.

- Finlay, Niemeyer, John, *Reexamen de Hegel*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1969.
- Flores, Ramiro, *La Dialéctica de la Historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
- Gaete, Arturo, *La Lógica de Hegel*, Edicial, Buenos Aires, 1995.
- Gadamer, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Garaudy, Roger, *Dios Ha Muerto: Un Estudio Sobre Hegel*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- , *El Pensamiento de Hegel*, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- Gargallo Di Castel Lentini, Gicchiano, *Hegel: Historiador*, Fontamara, México, 1977.
- Hardimon, O, Michael, *Hegel's Social Philosophies: The project of Reconciliation*, Cambridge, University Press, 1994.
- Herman, Glokcner, *El Concepto en la Filosofía Hegeliana*, UNAM, México, 1965.
- Hippolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Trad. Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1994.
- , *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Ediciones Calden, buenos Aires, 1970.
- , *La Lógica de la Enciclopedia*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, Primera edición, 2006.
- Houlgate, Sthepen, *Freedom, Truth and History*, Routledge, Londres, 1991.
- Kaufmann, Walter, *Hegel*, Trad. Víctor Sánchez de Zavala, Alianza editorial, Madrid, 1972.
- Kofler, Leo, *Historia y Dialéctica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
- Kojéve, Alexandre, *La Antropología y el Ateísmo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1985.
- , *La Idea de la Muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires.
- , *La Dialéctica del Amo y del Esclavo*, Fausto Ediciones, Buenos Aires.
- Lebebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche: El Reino de las Sombras*, Siglo Veinte Uno, México, 1976.

Lucaks, Georg, *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Editorial Grijalbo, México, 1963.

-Losurdo, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, 2004.

-Marcuse, Herbert, *La Ontología de Hegel y Teoría de la Historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1989.

-Marrades, Julián, *El Trabajo del espíritu: Hegel y la Modernidad*, Editorial mínimo Tránsito, Madrid, 2001.

-----, *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

-Marx, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, The University of Chicago Press, 1975.

-Másmela, Carlos, *Hegel: La Desgraciada Reconciliación del Espíritu*, Trotta, Madrid, 2001.

-Mazora, Martin, *La Sociedad Civil en Hegel*, Ediciones el Signo, Argentina, 2003.

-Miranda, Porfirio, *Hegel Tenía Razón: El Mito de la Ciencia Empírica*, UAM; México, 1989.

-Mure, G.R.G, *La Filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1998.

-Nancy, Jean-Luc, *Hegel: L'inquiétude du Négatif*, Hachette, Paris, 1997. (Hay traducción al español).

-Noel, Georges, *La Lógica de Hegel*, Trad. Jorge Aurelio Díaz, Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1993.

-Novak, Georg, *Introducción a la Lógica*, Fontamara, México, Quinta edición, 2002.

-Palmier, Jean-Michel, *Hegel*, F.C.E, Mexico, 1968.

-Patten, Alan, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, 1999.

-Pérez Cortes, Sergio, *La Política del Concepto*, UAM, México, 1989.

-Pinkard, Terry, *Hegel*, Acento, Madrid, 2000.

-Pizan, Manuel, *Los Hegelianos en España y Otras Críticas*, Cuadernos para el Dialogo, Madrid, 1973.

-Prieto, frenando, *El Pensamiento Político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983.

-Ripalda, José Maria, *La Nación Dividida*, F.C.E, México, 1978.

- Riedel, Manfred, *Between Tradition and Revolution*, Cambridge University Press, 1984.
- Riter, Joachim, *Hegel and the Freedom Revolution*, The MIT Press, London, 1982.
- Rosenfield, Denis, *Política y Libertad*, Trad. José Barrales Valladares, F.C.E, México, 1989.
- Saña, Heleno, *La Filosofía de Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
- Serreau, René, *Hegel y el Hegelianismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- Simon, Joset, *El problema del Lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982.
- Smith, B. Steven, *Hegel's Critique of Liberalism*, The University of Chicago Press, 1989.
- Stiehler, Gottfried, *Hegel y los Orígenes de la Dialéctica*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1969.
- Taylor, Charles, *Hegel y las Sociedades Modernas*, .F.C.E, México, 1994.
- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la Ética*, Anthopos, Barcelona, 1986.
- Vals Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu*, PPV, Barcelona, 1994.
- Wahl, Jean, *La Lógica de Hegel como Fenomenología*, Editorial Pleyade, Buenos Aires, 1973.
- Williams, R. Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1977.
- , *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York, Press.
- Xirau, Ramón, *Entre Ídolos y Dioses: Tres Ensayos sobre Hegel*, Colegio Nacional, México, 1980.

Bibliografía complementaria:

- Agnes, Heller, *Una Filosofía de la Historia en Fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999.

- Arriaga Torres, Rafael, *Kant y el Idealismo Trascendental*, Biblioteca Revista de Occidente, Madrid, 1979.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Origen y Fundamento del Poder Político*, Trad. José Fernández Santillan, Grijalbo, México, 1985.
- , *Hegel y el Idealismo*, Diánoia, Canario de Filosofía, 1973. Vol. 13.
- Cassirer, Ernst, *Kant, Vida y Doctrina*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México,
- Collingwood, R.G, *La Idea de la Historia*, F.C.E, México, 1986.
- Deleuze, Gilles, *En Medio de Spinoza*, Cactus, Serie Clases, Buenos aires, 2004.
- Dilthey, W, *Hegel y el Idealismo*, F.C.E, México, 1978.
- Ferrater Mora, José, *Cuatro Visiones de la Historia Universal*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- Feurbach, Ludwig, *La Filosofía del Porvenir y Crítica de la Filosofía Hegeliana*, Colección Roca, México, 1976.
- Fichte, G, J, *El Estado Comercial Cerrado*, Trad. Jaime Franco Barrio, Tecnos, Madrid, 1991.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza editorial, Madrid, 1982.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la Libertad Humana*, Trad. Alberto rosales, Monte Avila editores, Caracas, 1985.
- Herder, J, G, *Obra Selecta*, Trad. Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1982.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Trad, Manuel Sánchez Sarto, F.C.E, México, Decimotercera edición, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Trad. J, Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961.
- , *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, Octava edición, 1983.
- , *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, 1987.
- , *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Korner, S, *Kant*, Trad. Ignacio Zapata Tellechea, Alianza Universidad, Madrid, 1955.

- Lauth, Reinhard, *La Filosofía de Fichte y su Significación Para Nuestro Tiempo*, Trad. Bernabé Navarro B, UNAM, México, 1968.
- Lowith, Karl, *El Sentido De la Historia*, Aguilar, Tercera edición, Madrid, 1968.
- Marx, Carlos, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ediciones el Signo, Buenos Aires, 2004.
- Montesquieu, Charles, *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Pereyra, Carlos, *El Sujeto de la Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Rousseau, J. J, *Del Contrato Social*, Alianza editorial, Madrid, 1991.
- Savigny, Von Friedrich, *Textos Clásicos*, UNAM, México, 1981.
- Serrano, Enrique, *Filosofía del Conflicto Político*, UAM, Biblioteca Signos, México, 2001.
- , *La Insociable Sociabilidad*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Spinoza, B, *Tratado Teológico-Político*, Trad, Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Strauss, Leo y Crosey, Joseph (Compiladores), *Historia de la Filosofía Política*, F.C.E, México, 193.
- Vogt, Joseph, *El Concepto de la Historia de Ranke a Toynbee*, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1974.
- Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza Radical*, F.C.E, México, 1990.