

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa**

Maestría en Filosofía Moral y Política

**DEBATES EN TORNO AL
LIBERALISMO HEGELIANO**

Particularidad en la *Filosofía del Derecho*

Por Erik Emerson Soria Ortega

Asesor: Sergio Pérez Cortés

Ciudad de México, Enero 2013.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	3
I. EL CONCEPTO SE OBJETIVIZA: APARICIÓN DE LA PARTICULARIDAD, EL DELITO EN EL DERECHO ABSTRACTO.....	22
La exteriorización de la voluntad libre	
Derecho Abstracto	
Delito y pena	
El tránsito a la moralidad: La particularidad	
II. UNA METAFÍSICA DE LA INMANENCIA: FUNDAMENTACIÓN LÓGICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN HEGEL.....	70
Individualidad en Kant	
Individualidad en Hegel	
El sustento lógico del individuo	
Primer momento de la dialéctica de la esencia: Reflexión	
Segundo momento de la dialéctica de la esencia: Las determinaciones de la reflexión o esencialidades	
Tercer momento: La esencia como reflexión del determinar en sí mismo se convierte en fundamento	
III. LA SUBJETIVIDAD COMO PARTICULARIDAD LA ACTIVIDAD DEL SUJETO MORAL.....	110
El principio de subjetividad	
El Sujeto moral	
Acción moral	
Propósito y responsabilidad	
Intención	
Bienestar	

El Bien

Conciencia moral

IV. AUTOCONCIENCIA COMO PARTICULARIDAD

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO.....155

La verdad de la certeza de sí mismo

Independencia y sujeción de la autoconciencia

Señor y Siervo

V. LA PARTICULARIDAD EN LA ETICIDAD

SOCIEDAD CIVIL Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA194

De la moral a la sociedad civil: el mal

Eticidad

La Sociedad Civil: Segundo momento de la eticidad

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Hegel ha sido sujeta a innumerables interpretaciones. Tesis divergentes se desprenden de sus obras, tanto la *Filosofía del Derecho* como la *Fenomenología del Espíritu* han sido objeto de muy diversas lecturas -en especial la primera. Esto ha generado todo tipo de controversias en muy amplios sentidos -muchas de ellas centradas en las ideas políticas del filósofo alemán. Este trabajo, centrado en la *Filosofía del Derecho*, se concentra en las esferas que tratan el tema de la particularidad y su conexión a lo largo de la obra. Los temas del delito, el sujeto moral y la actividad dentro de la sociedad civil son los puntos clave de la particularidad, hasta llegar a la *eticidad* como fundamento último de la efectuación del concepto que emerge desde el individuo. En su estructura, las dos primeras partes de la *Filosofía del Derecho* aparecen como individualistas, mientras que en la última, el concepto mismo de individuo o persona queda transformado en sentido comunitarista, de modo que el Estado es la realización de la individualidad en todas sus dimensiones: subjetiva, objetiva, particular y universal.

Entre las lecturas divergentes de la filosofía hegeliana podemos distinguir una primera que siguen a autores como Ilting. Bajo esta perspectiva las dos primeras partes son consideradas como individualistas y ficciones metódicas, es decir, abstractas -ya que aún no hay instituciones comunitarias-; mientras que en la *eticidad* se trata de la realización efectiva, donde el planteamiento es comunitarista. Pareciera que más allá de ser parte del espíritu objetivo, en esta interpretación no se ve claramente la forma en la que se relaciona la *Filosofía del Derecho* con las otras partes del sistema. Este enfoque -de tipo lineal-, se refiere a un desarrollo del concepto que empieza en el derecho con el individuo y la persona (lo más abstracto), hasta el despliegue de las determinaciones en las figuras o instituciones que va realizando el concepto de libertad para culminar en el Estado. En esta postura encontramos a quienes como Honneth y Habermas leen en clave de niveles de reconocimiento en las diferentes obras, así también, a Ilting o Bobbio que, por su parte, enfatizan la supremacía del Estado sobre los individuos (garantizando al mismo tiempo su realización).

Esta interpretación tiene como punto de partida la determinante influencia de Aristóteles en el pensamiento de Hegel. Quienes se adhieren a ella suponen que la afirmación del filósofo griego, donde por naturaleza el pueblo es anterior al individuo, se recoge sin más. Consecuencia: ubican a Hegel como opositor a la tradición del derecho natural -donde el individuo viene antes del todo. Bajo el *iusnaturalismo*, el Estado es un término final que comienza en el individuo aislado -como el caso de Fichte, que lo coloca como ser racional finito al inicio de su deducción-, hasta llegar al pueblo que se constituye en comunidad en un sentido

político por medio de la constitución. En el derecho natural, antes del Estado que nace por contrato, no existe más que el individuo, mientras que el todo orgánico es una consecuencia. Según esta interpretación, en directa oposición, la filosofía de Hegel retomaría la concepción aristotélica y establece sin más una preeminencia del todo sobre las partes, de lo que se derivan varias proposiciones:

- En Hegel, la totalidad ética no sólo viene antes de las partes, sino que es superior a ellas, en esta superioridad y en la prioridad del todo a las partes se sustentaría la crítica contra el contrato social como inadecuado para alcanzar el fin del Estado. La totalidad ética, en cuanto se identifica con la vida de un pueblo es un momento de la historia universal, es decir, es un suceso histórico, no es ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto.
- Rechazar un estado anterior y más allá del Estado, cuestiona dos puntos capitales del derecho natural: los derechos del hombre como derechos naturales preexistentes a la sociedad y la ilusión de una república universal más allá del Estado.
- Considerar una nueva dimensión de la vida práctica, diferente al derecho y la moral. La innovación propuesta por Hegel es producto del punto de vista organicista en que se encuentra una totalidad viviente e histórica donde el sujeto pasa del individuo a la colectividad; es un todo orgánico, que -como dice Bobbio- le sirve para la sublimación del Estado contra aquellos que exaltaban la riqueza vital de la sociedad.

En el marco de esta lectura, Charles Taylor dice entre liberalismo y comunitarismo, al introducir el debate sobre lo ontológico, refiere "a lo que reconocemos como los factores que tienen el objetivo de explicar la vida social. O dicho de una manera formal, respetar los términos que se aceptan como últimos en el orden de la explicación. El gran debate en este ámbito, que por ahora se ha estado librando desde hace más de tres siglos, separa *atomistas* de *holistas*". (Taylor, 1995:181). Se les llama individualistas metodológicos a los atomistas, para ellos el orden de la explicación se puede -y debe- partir de las acciones, las estructuras y las condiciones en términos de las propiedades de sus componentes y el orden de la resolución, esto es, explicar el capital social en términos de concatenaciones de actos individuales. En esta instancia la discusión se centra entre el atomismo que defiende la preeminencia del individuo

sobre la sociedad y el holismo que argumenta a favor de la sociedad sobre el individuo, del todo sobre las partes. Intentaremos demostrar que Hegel no se encuentra ni en uno u otro lado.¹

Colocar al Estado en cuanto es, como racional y superior a los individuos, ubica como tarea de la *Filosofía del Derecho*, justificar al Estado como momento de la vida colectiva. Esto implica que para Hegel la filosofía se presenta como un reconocimiento del presente. Esta lectura se resume en un movimiento que procede desde el individuo particular, a través de instituciones intermedias, hasta el Estado, “considerado y aceptado como movimiento supremo y posteriormente insuperable de la vida colectiva” (Amengual, 1989:399). El sistema inicia en el movimiento desde la voluntad de los individuos en relación con las cosas y otros individuos, relaciones intersubjetivas no reabsorbidas por un ente colectivo. La conclusión es el Estado como momento último del espíritu objetivo, donde se logra que la costumbre de un pueblo se vuelva racional a través de la constitución y el Estado a su vez se vuelve real al adherirse a la costumbre del pueblo.

En relación con el liberalismo, junto al paradigma de la autonomía se construye la idea del reconocimiento y bajo la misma línea, se interpreta que en Hegel se abandona la idea de la autonomía del sujeto en aras de un colectivo. Se le coloca como un holista pues, o bien sus instituciones tienen prioridad ontológica frente al individuo o porque la libertad individual se concibe sólo dentro de un Estado libre, esto significa que la existencia de los ciudadanos es menos importante que la del Estado. A pesar de considerar las ventajas de dicha posición que establece que las recepciones holistas son fundamentales, si la filosofía política “se quiere ocupar no sólo de los derechos individuales sino también de bienes públicos, colectivos o comunales” (Siep, 2007:45), es necesario establecer si Hegel concuerda con esta posición.

El planteamiento del sistema filosófico hegeliano se considera holista, en primer lugar porque el concepto de la experiencia con valores y normas está referido a la totalidad de la autoadscripción normativa de una sociedad, esto es, de una cultura. Segundo, que a la justificación de las normas se refiere al crecimiento de la racionalidad histórica de los sistemas de valores y no a la racionalidad descontextualizada de individuos contratantes. Y tercero, que a los intereses y a los cálculos de los individuos no se les va a dar de entrada primacía frente al valor de los bienes colectivos, instituciones y autocompresiones. (Siep, 2007:63).

¹ También es cierto que Taylor tampoco consiente tal distinción, al tratar de combatir las posiciones extremas entre atomistas y holistas, considera necesaria a la comunidad para la autocomprensión y la configuración de la identidad individual, postura que mantiene la dualidad entre el individuo y la sociedad que le sirve para comprenderse utilizándola pero que se mantiene frente a él.

Hay una segunda lectura -a nuestro juicio la más débil-, que se centra exclusivamente en las ideas políticas de nuestro autor. Perderse en ella, implica dejar de lado la riqueza de su sistema y consolidación de su pensamiento. Bajo esta óptica se favorecen las más acérrimas críticas al autor de la *Fenomenología del Espíritu*, aquellas que reproducen al apologista del Estado totalitario o a un defensor del estado de cosas existente. Esta interpretación se centra en una parte de sus obras (principalmente en la *eticidad* de la *Filosofía del Derecho*), lejana a una visión integral es leída bajo el tono literal de sus palabras.

Contra esta lectura, si bien es cierto que en los escritos tempranos de Hegel, el paradigma del reconocimiento sirve de conexión entre las diferentes esferas de socialización (por ejemplo, el *Sistema de la Eticidad*); puede sostenerse que su sustitución por un enfoque centrado en la consciencia y el espíritu obedece no a un cambio de las ideas rectoras en sus obras de madurez sino a la gradual consolidación de su filosofía como sistema (centrado en el movimiento inmanente descrito en la lógica), donde el proceso de reconocimiento cumple con la función generadora de sociabilidad, permitiendo el incremento de individualización asociado a la mediación de la comunidad, posibilitada justamente por el movimiento especulativo y generador del espíritu que parecía negarla. Por ello, la adopción del marco sistemático no tiene como consecuencia la anulación de la relevancia del proceso de reconocimiento. Lo que nos interesa demostrar es que la concepción especulativa del espíritu es un marco que posibilita entender, entre otros temas, la estructura del reconocimiento en la obra tardía y favorecer una lectura hegeliana sustentada en dicha concepción especulativa, en detrimento de aquéllas que ubican su pensamiento como lineal o meramente dialéctico. De ello se deriva una de las preocupaciones de nuestro trabajo: responder al cuestionamiento sobre la forma en la que se puede interpretar la relación entre la primera y la segunda parte de la *Filosofía del Derecho*, es decir, un análisis soportado en la relación de todas las esferas del sistema, con base en la metafísica que relaciona el todo y las partes, así como la lógica de la universalidad, particularidad y singularidad.

Desde esta interpretación, el momento de reconocimiento no sólo no se contrapone a la autonomía, sino que la necesita y la promueve para que pueda producirse una relación igualitaria-conflictiva entre los sujetos a la vez que permite enriquecer su autonomía. Se abre la posibilidad de la actualización del entramado de la filosofía hegeliana² -oponiéndose a un modelo de justicia incapaz de tratar problemáticas culturales de las que no puede dar cuenta.

² Actualización sistémica donde es necesario el concurso individual (de otra manera, la concordancia entre pensamiento y existencia no serían posible).

Mientras más exitosa es la experiencia del reconocimiento más sólidos son los lazos del individuo con su comunidad, permitiéndole diferenciarse y adquirir conciencia de su particularidad. Ambos supuestos de la relación, pueden entenderse con la recuperación de la envoltura metafísica sistemática.

Es por ello que una tercera lectura -que puede considerarse como dialéctica-³, consiste en resaltar el tránsito entre las diferentes esferas del sistema que se da por negación y superación (comúnmente se utiliza la imagen de un espiral ascendente como ejemplo), el movimiento que anima cada uno de los momentos en la *Filosofía del Derecho*, se entiende como la síntesis de objetividad y subjetividad en una subjetividad objetivada. A esta lectura se le puede añadir un matiz que le dota de un carácter retro-deductivo⁴ y confiere al despliegue del concepto un fundamento más sólido en las diferentes figuras o determinidades, de manera que lo que precede a un momento, no sólo es el despliegue de lo anterior sino también su fundamento, así cada figura remite a la posterior como más perfecta. La idea de progreso relacionada con el movimiento de la esencia -que va dentro de sí encontrándose al mismo tiempo en su propio fundamento-, no sólo permite el despliegue del concepto, presupone además un movimiento de regreso, no se trata de un movimiento lineal sino un regreso a su fuente misma. Esta interpretación sienta su base en el pensamiento especulativo tal y como lo describe Hegel en la Ciencia de la Lógica, específicamente en la parte de la doctrina de la esencia y la descripción de su despliegue. La filosofía política se asienta en la lógica, pero ella no es un inicio obligado, se toma de punto de partida por ser el lugar donde consideramos que se describe de mejor manera la salida y vuelta a sí. Si ese inicio fuera a partir de la *Filosofía del Derecho*, de igual forma se observaría el movimiento inmanente en el tránsito entre las diferentes esferas como movimientos necesarios, es el mismo caso de lo que se pretende mostrar en la autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu*.

La idea de ir al fundamento se hace patente en su explicación de la dialéctica en la *Filosofía del Derecho*, "llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal" (Hegel, 1999:109). El concepto penetra la particularidad de un objeto con lo que se disuelve su exterioridad (su carácter particular); dicha particularidad se reduce a una manifestación de lo que es realmente esencial. Ese movimiento

³ A pesar de la preocupación panlogicista de Adorno, esta lectura es la más fructífera, si se quiere explorar el proceso de experimentación que describe, "una vez que se ocurran las posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto(s) y con lo que se ha interpretado" (Adorno, 1981:186). Pues es cierto que ninguna lectura de Hegel que pretenda hacerle justicia puede dejar de criticarlo. Además, la simultaneidad entre comprensión y crítica resulta muy acorde con nuestro autor.

⁴ Utilizo un término acuñado por Ortega y Gasset.

disolvente de las particularidades, es al mismo tiempo su productor, pues al reducir la particularidad a lo esencial ha mostrado su esencialidad, ha sido fundamentado. Si bien no hay una dependencia directa de parte de la Ciencia de la Lógica en las otras obras mayores de Hegel, puede considerarse como la base sobre la que se construyen las figuras de la *Filosofía del Derecho*, es así que la voluntad del sujeto individual no se entiende sin atender al despliegue de la Ciencia de la Lógica. Consideramos que es de esta forma como se puede interpretar cada una de las obras y el mismo sistema Hegeliano.

En este matiz de la lectura dialéctica lo destacable es el desarrollo filosófico-semántico - las razones lógico sistémicas. Esto implica utilizar a la Lógica -con la descripción y fundamentación del todo y las partes en su necesaria dependencia-, como clave de lectura de otras obras, donde la gradual consistencia del sistema puede observarse a partir de la relación de la lógica con la *Filosofía del Derecho* o la *Fenomenología del Espíritu*. No se puede establecer un símil del movimiento de la lógica y las obras señaladas, ni se puede considerar que las otras obras constituyan el despliegue de una parte de la *Ciencia de la Lógica*, sin embargo, creemos que sí se puede argumentar -con base en el despliegue de las determinaciones del concepto en la esencia-, que cada figura puede entenderse como una concreción lógica del todo -incompleto e insuficiente-, aunque no por ello menos esencial y fundamental. No puede entenderse la figura de la individualidad sin atender al todo que lo sustenta, y considerar que la configuración de colectividad depende a su vez de los individuos que actúan⁵. Analizar la individualidad o la subjetividad se hace a través de la revisión del papel de la particularidad como elemento lógico. Una lectura como la que presentamos, es de tipo especulativo y permite considerar un análisis global, lineal y retro-deductivo -la famosa lectura circular de Hegel. Esto significa que hay que considerar cada parte como un momento del todo, es decir, concebir que todo sistema y sus elementos se autodeterminan en interdependencia y simultáneamente.

En la filosofía Hegeliana el carácter especulativo reside en que cada proposición se refleja en la otra como en un espejo (*speculum*) en el que los dos términos aparecen como invertidos, de manera que se puede comenzar por explicar una u otra de las proposiciones o momentos de manera indiferente, donde uno no tiene prioridad sobre los otros, sino diferentes perspectivas de inicio. El resultado del desarrollo dialéctico es su verdadero comienzo y el

⁵ Los procesos de diferenciación e integración se complementan con el papel del trabajo, la función del reconocimiento y la participación política de los individuos (a través de la formación gradual).

verdadero principio de aquello por medio de lo cual parece ser producido, no es que el todo sea anterior a las partes, sino un simultaneo producirse.

Individualidad

A partir de la Ilustración, se considera a los seres humanos como poseedores de derechos naturales e inalienables, inherentes a los individuos por el hecho de serlo, sobre esa base cualquier sociedad política se funda en el deseo racional de los individuos de proteger esos derechos pre-existentes. Tal consideración refleja una visión de un individuo opuesto a lo social como punto de partida de la reflexión filosófica, “a falta de un basamento para el orden natural, los teóricos de los derechos naturales ven a los hombres como solitarios, aislados y temerosos” (Smith, 2003:89). El problema con estas teorías radica en la dificultad de demostrar lo que asumen, es decir, no puede sustentarse que esos derechos tienen sus raíces en características permanentes de la naturaleza humana.

Para fundamentar la existencia de los derechos como naturales, la modernidad adopta el antropocentrismo como el modo de pensar propio, se comprende al hombre como el centro de la realidad. Por tanto, la modernidad se define como aquel periodo en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda la realidad. Por otra parte, hay posturas que plantean un descentramiento del sujeto en su relación con estructuras impersonales o colectivas que remiten a una concepción social del individuo, tanto en su constitución como en su desarrollo. Una de estas posturas es la hegeliana, que constituye la primera reflexión crítica sobre la modernidad, elevándola a rango de problema filosófico.

El recorrido de la formación y estructura del sí mismo en Hegel, se inicia en un proceso con una fuerte carga lógica, que va desde el hombre como ser natural -el cual se hace consciente- hasta descubrirse como un ser libre y actuante en el mundo. Esto marca un distanciamiento con las filosofías modernas de la subjetividad (Kant, Descartes, Fichte), las cuales parten de un yo constituido *a priori* que posteriormente pasa a actuar, son filosofías trascendentales que cuentan de entrada con el sujeto formado. Esas teorías intentan enfocar cierto sujeto universal intemporal, al cual se le supone como anterior a –e independiente de- cualquiera de los fines u objetivos que persiga.

Si tomamos en cuenta que una de las preocupaciones fundamentales de nuestro filósofo es la superación de la escisión que se da entre la particularidad y la universalidad, los diferentes momentos de la *Filosofía del Derecho* se pueden leer bajo esta clave. Sin embargo, lo que nos

interesa destacar es la manifestación de la subjetividad en cada una de las esferas, que coinciden con las diferentes formas de solución que se ofrecen al problema de la tensión entre lo particular y lo universal.⁶ La *Filosofía del Derecho* conjunta:

- La teoría del reconocimiento. A pesar de que se desarrolla principalmente en las obras de juventud, tiene el objetivo de unir a la voluntad particular y la universal. En las obras posteriores servirá para elevar a la consciencia subjetiva a la universalidad del pensar, pero sin colocarse por encima de las relaciones particulares de los sujetos, al ser incapaz de fundamentar un orden objetivo y universal. Pero lo que sí hace es establecer la importancia de la participación en esa elevación universal para constituirse como sujeto consciente capaz de poder fundamentar tal objetividad. Es así que se hace necesario describir como se lleva a cabo el proceso de constitución del sujeto descrito en la *Fenomenología del Espíritu* -presupuesto en la descripción de la *Filosofía del Derecho*-, como parte del espíritu subjetivo.
- Teoría de la acción. La cual está descrita en toda la esfera de la moralidad y en las partes donde se remarca el papel del individuo, como es el caso de la sociedad civil. Una y otra tratan de resolver la escisión al presentarse la necesidad de tomar en cuenta a los otros, ya sea en la satisfacción personal o en el intento de la satisfacción de las necesidades particulares dentro de un marco general.
- La teoría clásica del bien. Su importancia se puede observar por considerarse la síntesis de los extremos, concepto-realidad, objetividad-subjetividad, bien-bienestar, universalidad-particularidad. Es el primer intento de solución que marca el paso hacia la *eticidad* como instancia de realización de las individualidades.
- El proceso lógico-conceptual. Este es el modelo que se utiliza en toda la obra del Hegel maduro, trata del desarrollo conceptual por el que se despliegan las grandes visiones generales de la obra y se expresa en los pasos de una sección a otra. Es así que a la presuposición del espíritu subjetivo se le suma la presuposición del movimiento infinito inmanente. La lógica de universalidad, particularidad y singularidad constituyen el punto central de nuestro trabajo.

⁶ En este caso se hace la distinción entre lo particular y la individualidad, toda vez que si bien, en el campo ético político ya tenemos un individuo que ha llevado su proceso subjetivo y lógico para constituirse como autoconciencia, queda aún por definir la necesidad de su acción en el campo político. Para resolver la relación entre la particularidad y el derecho como universal tiene que remontarse hasta la sociedad civil, ahí es donde puede observarse el problema que conlleva solo situarse en el terreno de lo subjetivo sin universalidad.

Plan de la obra

Considerar a la *Filosofía del Derecho* de Hegel sólo bajo la óptica de un holismo, no hace justicia a su intención de integrar el principio de la modernidad -se le llame subjetividad o individualidad- que articula el *iusnaturalismo* individualista moderno y el comunitarismo de raíz aristotélica. Dicha unión conduce a una transformación de la concepción clásica del Estado -lo que se hace manifiesto con la introducción del ámbito intermedio de la sociedad civil. Hay que considerar que el punto de partida de la *Filosofía del Derecho* es claramente individualista, porque el ser humano es libre, es por sí mismo y como tal, titular de derechos y no por adscripción a un colectivo (a la polis, al Estado). Pero al mismo tiempo, este individualismo de raíz es transformado, porque el hombre es libre en sí, pero la realización de dicha libertad se da necesariamente en la sociedad política. Tenemos un individualismo con un carácter distinto, es decir, la singularidad que se manifiesta como particularidad hasta el momento de su realización en el Estado, el concepto de individuo será producto del proceso de la relación esencial entre las partes y el todo.

La intención fundamental en la *Filosofía del Derecho* es el intento de unir un planteamiento clásico -comunitarista- con el planteamiento *iusnaturalista* -moderno. No se trata de una yuxtaposición pues el enfoque individualista queda inserto en el político clásico, que a su vez se transforma por la inserción en él de elementos modernos. Esta inserción recíproca no puede entenderse sin el movimiento de salida y vuelta a sí descrito en la lógica, producto de la unidad de la esencia y el ser. El propósito primordial de la *Filosofía del Derecho* reside en la unidad de ambos elementos, lo cual puede observarse desde el mismo título de la obra. "Derecho natural es la ciencia moderna -o enfoque moderno-, que se forma en los siglos XVII y XVIII, mientras que Ciencia Política (o Ciencia del Estado, o simplemente Política) es el nombre clásico, de la antigua tradición europea, que desde la Grecia clásica, a través de la Escolástica, llega hasta Wolff, es decir, hasta las inmediaciones de Kant." (Álvarez, 2000:50).

La primera característica de la ciencia política, consiste en desconocer la distinción entre derecho natural y ciencia política, entre moral y política. A su vez, el derecho natural introduce una distinción que legitima el ataque al sistema jurídico vigente en nombre de unos principios más altos, de los cuales éste debe ser una aplicación. Si el derecho natural se caracteriza por el carácter absoluto de sus principios y postulados, la ciencia política lo hace por su carácter concreto y global, al tratarse de la regulación jurídico-política de la comunidad humana. Es así que la política se caracteriza por ser una ciencia con un enfoque comunitarista claro, donde no

ha aparecido la contraposición entre individuo y comunidad; el bien del individuo es el bien de la ciudad, solamente ahí encuentra su realización plena.

Mientras que el *iusnaturalismo* parte de principios de derecho que tienen su base en el individuo humano como fuente del derecho -por el hecho de ser individuo humano es titular de derechos. El derecho natural construye una plataforma desde la cual se puede criticar y limitar la intervención del Estado moderno en la sociedad que se encuentra regulada por sí misma. "Así el Derecho Natural es el intento de superar revolucionariamente la política estatal degenerada a pura función de poder, superación que viene dada gracias al nuevo concepto de libertad y de derecho, ya no otorgado políticamente, es decir, por el Estado, sino natural, es decir, innato." (Álvarez, 2000:52). Se da la oposición entre derecho natural y Ciencia Política o entre moral y política que introduce la revolución europea moderna.

La *Filosofía del Derecho* es el intento de superar la oposición entre los dos enfoques asumiendo los elementos positivos de ambos. En concreto, supera la oposición de la siguiente forma:

Para fundamentar al derecho, el punto de partida y la fuente de todo derecho es la persona, el principio según el cual la libertad es constitutiva y esencial al individuo, no es algo que se otorgue sino que el individuo es por sí mismo su titular. Siguiendo el enfoque *iusnaturalista*, concede el primer lugar a la libertad, por ello "la *Filosofía del Derecho* de Hegel es una filosofía de la libertad y su realización, una filosofía de la voluntad cuya sustancia y determinación es la libertad" (Amengual en Álvarez, 2000:52).

En contraposición al *iusnaturalismo*, Hegel intenta corregir el enfoque individualista de la libertad, a pesar de ser cualidad esencial de cada individuo, alcanza su realización únicamente en la comunidad. No se es libre sólo para sí mismo, sino en las relaciones con los demás, tampoco se es libre anterior e independientemente de la actividad, se es libre siempre en una relación social. La realización de la libertad se lleva a cabo en sociedades concretas, constituidas históricamente, por lo tanto, el derecho natural fundamental a la libertad del hombre como hombre, no es natural sino racional con un contenido históricamente adquirido. El principio de la igualdad y la libertad es introducido por el cristianismo, empezando por la igualdad de todos ante dios y el valor infinito de todo individuo; semilla que va creciendo hasta que en la modernidad fructifica en la revolución francesa con la realización política de la libertad, donde cada uno es reconocido como ciudadano libre e igual. Se llega a un punto donde se cuentan con las condiciones básicas que posibilitan la existencia de un individuo libre.

Es en este evento donde Hegel ubica la unificación entre libertad y derecho, libertad y realización política. “Sería pre-revolucionario –anacrónico, sin sentido- pensar la libertad sólo individual o subjetivamente, es decir, independientemente de su realización social y política. El punto central de su filosofía será el derecho en su unión con la libertad, como su realización o existencia.” (Álvarez, 2000:53).

De ahora en adelante el fundamento de la política sólo puede ser el derecho del individuo moderno que se define por su capacidad jurídica, es decir, el hombre esencialmente libre y sólo desde él se puede pensar la política, sin embargo, la libertad no puede pensarse subjetivamente o en un estado previo a la acción, sino que debe pensarse en su realización objetiva y social, conjuntamente con el derecho. Hegel marca una distancia con el *iusnaturalismo* que viene a significar una coincidencia con la política. Por un lado, el derecho no puede ser concebido como limitación de la libertad individual, sino como la existencia de la misma; por el otro lado, rechaza el hacer filosofía del Estado prescindiendo de su realidad concreta, socio-histórica presente, como si hubiera que comenzar a fundamentarlo desde un principio que continúa indefinidamente.

Elementos Individualistas en la *Filosofía del Derecho*

Al dar por supuesto el enfoque comunitarista de sus obras tempranas, se puede pensar que a Hegel le interesa resaltar el individualismo que no existía en épocas históricas anteriores, vamos a fijar tres elementos de relevancia en relación a ese individualismo; el concepto de persona, el derecho de la subjetividad y la sociedad civil. El primero representa el inicio de la *Filosofía del Derecho*, el segundo es la afirmación de la subjetividad como particularidad, mientras que el tercero es el elemento que transforma la *eticidad* clásica en la *eticidad* moderna, lo que hace que un Estado con una profunda raíz aristotélica sea moderno.

La persona es el fundamento del derecho abstracto, su importancia radica en el hecho de que marca un inicio claramente individualista. La persona se define por su universalidad, un particular que tiene validez universal, basada en su relación consigo en su individualidad, se coloca al inicio de la *Filosofía del Derecho* porque se basa en ella misma, sin presuponer ya derecho o relación social. “Esta simple relación es de momento una relación consigo abstracta, sin producir o explicitar determinación alguna; es la pura autoafirmación del yo soy yo. Esta relación abstracta consigo va pareja con una relación negativa frente a lo real.” (Amengual en Álvarez, 2000:55). Estos aspectos que definen la inmediatez de la persona, la relación abstracta consigo mismo y la relación negativa con lo demás, coincide con la definición del individuo. El

concepto de persona es una variación del concepto de individuo que en el *iusnaturalismo* es puesto como la fuente del derecho por el sólo hecho de ser individuo humano. Al afirmar que la personalidad constituye el fundamento del derecho abstracto, está poniendo al individuo como su fundamento, subjetividad que conlleva una serie de relaciones que tienen que atender al fundamento lógico y fenomenológico.

El concepto de persona por su carácter abstracto y subjetivo deberá ser superado, pero en modo alguno eliminado. Esto es importante en su carácter subjetivo, de modo que la voluntad subjetiva deberá ser permanentemente presente, al constituir el carácter moral de la *eticidad*, haciendo que la *eticidad* no sea una simple legalidad. “El carácter subjetivo es la característica que deberá acompañar al Derecho, a fin de que no sea un puro ordenamiento o reglamentación administrativa, sino legislación que la voluntad se da a sí misma.” (Álvarez, 2000:55). Es por ello que se debe desarrollar la forma en la que Hegel describe ese carácter subjetivo en el momento de la particularidad en el apartado de la moralidad.

Por último, la sociedad civil es el ámbito de las particularidades, donde la persona es considerada no en la abstracción de su particularidad sino como la persona concreta que es para sí un fin particular en cuanto totalidad de necesidades, mezcla de necesidad natural y arbitrio. Todo es medio para la satisfacción del fin particular, de tal forma que se crea una relación entre las particularidades que permite el surgimiento de la universalidad como el otro principio de este momento, creando un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se enlaza con la subsistencia, bienestar y derecho de todos. La inserción de la sociedad civil transporta la sociedad clásica a la situación moderna presuponiendo una revolución industrial en un sistema productivo y de relaciones laborales, y una revolución política que permite la existencia de individuos libres y portadores de derechos por sí mismos y no por su adscripción a un determinado puesto social.

A pesar de mantener como presupuesto y punto de partida el concepto de derecho devenido universal y la exigencia de la libertad para cada uno, su fundamento se complementa en una teoría del Estado, que es lo último en orden de exposición y lo primero en el orden del ser, “es el fin según la razón de toda asociación de los hombres cuando se constituyen en sociedad, es la culminación a la que todo lo anterior tiende y donde se encuentra su sentido y su razón de ser y su verdadero fundamento.” (Álvarez, 2000:56). La relación entre ambos, es la de un principio abstracto que se hace realidad en tanto es reconocido por otros, en la medida que cobra cuerpo en las instituciones, digamos, es la realidad de lo que potencialmente presenta el principio moderno de la libertad y por ser realidad es fundamento de la misma

potencialidad. El individuo o la persona es libre por sí misma y fundamento abstracto del derecho pero su realización se encuentra en el Estado, todas las instituciones jurídicas encuentran su realización en el Estado, por lo tanto, toda la *Filosofía del Derecho* es una filosofía del Estado.

Hegel acoge elementos de carácter individualista que van más allá de una modernización del enfoque comunitarista clásico, si el modelo aristotélico es el que sirve de base a su planteamiento, así también, el principio de la subjetividad es lo suficientemente vigoroso como para generar el contrapeso necesario para el modelo de la *Filosofía del Derecho* –tal y como la tercera interpretación lo había sugerido. Sustentado en la inmanencia y en la consolidación de la particularidad en sus distintos momentos, se evita caer en la idea del dominio del modelo comunitarista sobre uno *iusnaturalista* que lo “suaviza” al modernizarlo.

En resumen, podemos decir que este estudio tiene por objeto exponer lo que a nuestro juicio constituyen los fundamentos de la filosofía práctica -los cuales se extienden más allá de la *Filosofía del Derecho*-, que se encuentran en el terreno de la lógica y en la dialéctica de la autoconciencia. Consideramos también que el punto nodal sobre el cual se desarrollarán los diversos temas es el concepto de la individualidad y su relevancia, sin embargo, para unificar el tema lógico-metafísico de la Lógica y la *Fenomenología del Espíritu* con la parte de la filosofía práctica debemos echar mano del concepto de particularidad, el cual parece haber quedado relegado en la consideración de la modernidad del idealismo hegeliano.

Centrarnos en el tema de la particularidad tiene como consecuencia abarcar temas específicos de las diferentes partes del sistema; fundamentar la filosofía práctica de Hegel nos lleva en primer término a la obra de 1821, la relación con la particularidad implica el desarrollar los temas de la aparición de la personalidad en el derecho abstracto, la descripción del sujeto moral y por último la sociedad civil como el ámbito de desarrollo de la particularidad en la *eticidad*. En la moral griega, Platón reconoció el principio más profundo del autodesarrollo de la particularidad como un anhelo insatisfecho, la división entre la moralidad y la particularidad será superada y unificada sólo en la modernidad. La particularidad implica división, irrupción, diferencia, por ello las dos esferas de la particularidad en la *Filosofía del Derecho* se encuentran en la moralidad y en la sociedad civil.

El tema de la particularidad, más allá de su tratamiento como un simple elemento de la lógica de la universalidad y la singularidad, permite entender los diferentes momentos en los que se presenta. Esto nos permite no presuponer una subjetividad en los diferentes momentos,

pues si bien toda la subjetividad es particularidad, no toda la particularidad debe considerarse como subjetividad, de ser así no habría diferencias sustanciales con el individuo propio del liberalismo. Considerar a la particularidad, por lo tanto no debe entenderse como una subjetividad acabada que entra en relación con otros, ni como un individualismo presupuesto como el de diversas filosofías liberales, sino como el motor que da movimiento a todo el sistema, ya que no hay bien universal o común si éste no cobra cuerpo de interés particular. Sin la particularidad, la universalidad es abstracta, irreal y destructiva, no olvidemos que hay un movimiento recíproco pues la particularidad sin lo universal es finita y vacía, “lo universal es lo idéntico consigo con la significación expresa de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo singular. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene [ahora] el significado de ser *sujeto* o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción” (Hegel, 2008:249).

Explicar el individuo en Hegel implica recurrir a su proceso de constitución, que como particularidad se describe en la constitución de la autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu*; entender esa dialéctica implica explicar el movimiento inmanente que anima a toda la filosofía hegeliana. Además, la necesidad de observar la relación intrínseca de los diferentes momentos de la *Filosofía del Derecho* nos lleva a analizar el absoluto como movimiento inmanente, base de toda la filosofía hegeliana. Si se quiere entender la constitución de la individualidad en Hegel es necesario acudir a la doctrina de la esencia y en específico observar como el todo y las partes se interrelacionan. Es así que consideramos a la relación esencial de la lógica y a la dialéctica de la autoconciencia como los pilares que sostienen la filosofía práctica, lo que nos permitirá:

- Relacionar la individualidad (en oposición a los liberales) con el movimiento especulativo descrito en la doctrina de la esencia.
- Observar la conexión de lo lógico y lo fenomenológico, esto a través de la relación entre uno y otro como se puede acceder a la idea de la individualidad en el proceso de las relaciones sociales.

El punto para centrarnos, es la particularidad en su relación con la universalidad; como individuo universal depositario de la voluntad en el derecho abstracto; o como singularidad en el derecho de la subjetividad y en su actividad como parte de la sociedad civil. Del tratamiento de

estos puntos surgirá el de los temas que sirven de tránsito entre las diferentes esferas de la *Filosofía del Derecho*, es decir, el delito como productor del paso entre la persona universal y el sujeto moral; el mal como puente entre la subjetividad y la sociedad civil –último momento a considerar y que posibilita la conjunción entre las partes de la relación esencial en el Estado. Por último, considerar al sujeto que actúa nos lleva al impulso que lo anima, el tema de la satisfacción de las necesidades naturales, sociales y políticas; por ello, deseo, reconocimiento y trabajo, serán temas recurrentes a lo largo de nuestro texto.

Los temas mencionados se describen a lo largo de los capítulos en el orden siguiente, en relación al primer capítulo es importante destacar a la persona y la injusticia como un doble movimiento de negación y restitución del derecho. Para ello se describe el desarrollo del Derecho abstracto, revisando el tratamiento del derecho en su universalidad que se da a lo largo de la obra de nuestro filósofo y en el caso del delito, su aparición y relación entre la universalidad y la particularidad dentro del marco de un Estado racional de derecho, (el sistema jurídico como producto histórico). Las formas de aparición del delito van de la mano con la evolución de su filosofía, transformándose de acuerdo a la consolidación del sistema y la aparición del movimiento inmanente que impulsará a la persona en su paso hacia su conformación en sujeto moral.

La aparición del movimiento de salida y vuelta a sí, propio de la lógica, es motivo de un segundo capítulo. Dos temáticas son centrales en este apartado, por un lado el tema de la esencia como reflexión en sí misma y las esencialidades como sus determinaciones, ilustran ese movimiento. A través de sus dialécticas se ejemplifica la forma en la que se piensa una metafísica de la inmanencia -propia de su filosofía-; hasta llegar a la relación esencial como fundamento, parte final de la esencia, donde se da la unión mediada entre el ser y la esencia. El tema de la relación esencial como productor de la identidad entre el todo y sus partes, nos permite destacar la importancia de la particularidad sin la cual no es posible pensar a la universalidad, movimiento recíproco que unifica a lo fundado con su fundamento en una identidad que es causa de sí. Lo cierto es que sin el concepto metafísico del espíritu no se puede reconstruir ni comprender el trasfondo teórico de conceptos claves como el derecho y la libertad o la concepción de la moralidad, eso significa que los intentos de supresión del contenido de la *Ciencia de la Lógica* en la filosofía de Hegel, trastocan otros temas como la libertad de la modernidad, esa es la razón de nuestro interés en poner atención a la triada lógica de singularidad, particularidad y universalidad.

En la tercera parte se hace notar la conexión del elemento jurídico con una normatividad moral que excede la categorización llevada a cabo por el individualismo de corte *iusnaturalista*. Es el tema de la particularidad como subjetividad el motivo de este capítulo, pues el estatus lógico de la subjetividad lo representa la particularidad. En la *Filosofía del Derecho* se especifica el derecho de la particularidad del sujeto que aparece como un principio central de la modernidad -se trata del derecho de la libertad subjetiva como punto medular de la diferencia entre la antigüedad y la modernidad. Hegel designa al romanticismo, especialmente la creencia en la moral, así como a la sociedad civil y a los momentos de constitución política como ámbitos fundamentales del principio de particularidad.

Específicamente en la moralidad se describe al sujeto como producto de su acción. Como particularidad la subjetividad tiene que consolidarse frente a la universalidad descrita en el derecho abstracto, no es posible pensar en un sujeto moral sin su acción, es en la consideración de su plan y de sus intenciones como puede entenderse el sujeto; el propósito y la intención permiten fincar responsabilidad por mi actuar. No basta con la buena voluntad pues como ser social, se entiende que se busca la satisfacción de sus necesidades -mismas que el sujeto trata de resolver-, sin soslayar que la satisfacción personal no puede desligarse con la satisfacción de los otros. Alcanzar la idea del bien común a través de la búsqueda del bienestar depende ahora de la arbitrariedad del sujeto como autoconciencia, el formalismo hace que la actividad del sujeto sea acorde con el bien, pero de igual forma cabe la posibilidad de que su acción se pervierta y alcance el mal.

La autoconciencia que decide con su arbitrio -cuarto capítulo-, lleva a la revisión de la consolidación de la autoconciencia como particularidad, la dialéctica descrita en la *Fenomenología del Espíritu* como proceso lógico nos permite llegar a la certeza de sí mismo, donde se analizan los siguientes aspectos.

a. Es donde aparece más expresamente el proceso de reconocimiento, sus análisis puede ser visto con otra óptica por la íntima relación que guarda con lo absoluto. Como particularidad marca distancia con el individuo tal y como lo piensa el liberalismo, esto nos permite entender el reconocimiento en su dimensión lógica y abstracta, más allá de las lecturas que suponen dos sujetos consolidados que se enfrentan -la filosofía de Hegel marca el reconocimiento en diferentes registros-, el enfrentamiento entre autoconciencias permite entender la conformación del sujeto como particularidad, es el mismo sujeto que en la moralidad decide llevarse por el bien o el mal.

b. El reconocimiento en Hegel, consolida la subjetividad en su universalidad, lo que nos permite entrar a la parte de la objetividad con un momento acabado que termina de consolidarse con la descripción de la voluntad, si bien es cierto que en el Estado se alcanza la plena libertad, también se puede sostener que existe ya un agente activo previo y acabado en la figura de la individualidad, gracias a la cual puede pensarse la transformación de las instituciones sociales al ser el elemento que produce la actualización.

c. Theodor Adorno hace un cuestionamiento a la lógica, sostiene que la negatividad no puede salir de la mera abstracción en la descripción de la doctrina de la esencia, lo cual es repetido por otros filósofos, sin embargo, la conexión (que también se describe en la doctrina de la esencia) entre lo lógico y lo metodológico permite hacer frente a este cuestionamiento y situar a Hegel en el campo de las relaciones sociales.

El tema del mal y sus consecuencias marcan el tránsito a la *eticidad*, específicamente a la sociedad civil como el momento que sustenta el actuar de la particularidad, donde todos valen como personas individuales, en este momento se observa el desmoronamiento de la moralidad, creando un mundo de apariencias de lo moral. La manifestación del mal lleva a la sociedad civil como consecuencia del egoísmo lo que hace necesario la aparición del derecho. Al analizar el campo de las relaciones económicas, el trabajo y la administración de justicia, en la sociedad civil y en el Estado se muestra la relación de Hegel con una concepción de libertad negativa propia de la temática liberal o una libertad positiva de corte republicano.

La sociedad civil es el primer intento de unificación entre la particularidad de la moralidad –ahora dentro del llamado sistema de necesidades- y lo universal del derecho –administración de justicia-; sustentada en el egoísmo de sus miembros, muestra los peligros de la sociedad civil, donde el éxito o el fracaso del cumplimiento de las necesidades existe. Nuestro análisis se enfoca en la importancia de la libertad como el ejercicio del derecho de expansión de la particularidad hacia todas las direcciones. La satisfacción de todas las necesidades apunta hacia la desmesura y la arbitrariedad, la sociedad por sí sola no encuentra la medida para poder definirse, por eso se observa crisis e inestabilidad dentro del orden del mercado. La arbitrariedad en la satisfacción depende cada vez más de la arbitrariedad del individuo, repitiéndose el problema del formalismo, ante los riesgos del egoísmo como productor de pobreza en una parte de la sociedad, la superación vendrá con el momento de la corporación y el Estado.

La particularidad es importante porque de la satisfacción de las necesidades se desprenden los diferentes momentos tratados. No sólo es satisfacer la necesidad de reconocimiento, sino de las necesidades, de subjetividad, de bienestar, de trabajo y transformación del mundo y de participación política. La idea de la satisfacción se hará presente en la última parte del capítulo quinto ya que el Estado como totalidad constituye la realización de los momentos del derecho y la moralidad, es donde la individualidad llega a su realización. En sentido inverso, el Estado no puede subsistir sin sus particularidades a las cuales fundamenta y que a la vez constituyen su fundamento.

Así el individuo reconoce su particularidad dentro de los cambios, Hegel explica que el individuo tiene el derecho de lo peculiar dentro de la sustancialidad de lo moral, porque las formas de lo particular -como la independencia moral, la forma de vida, la religión, la familia, el arte y la ciencia- encuentran apoyo legal dentro de un Estado razonable. Lo anterior nos hará volver a dos críticas recurrentes en la filosofía hegeliana, por un lado, aquella visión que describe a su Estado con un corte totalitario que aplasta las individualidades -como la mayor parte de las lecturas lineales aducen. Y por otro lado la idea del fin de la historia, pues con la ayuda del infinito descrito como movimiento inmanente se puede dar un dinamismo a todo el sistema hegeliano que permita dejar de lado esta objeción.

I

**EL CONCEPTO SE OBJETIVIZA
APARICIÓN DE LA PARTICULARIDAD
EL DELITO EN EL DERECHO ABSTRACTO**

La exteriorización de la voluntad libre

En sus rasgos generales, la *Filosofía del Derecho* expone el despliegue sistemático de la *Idea de derecho*⁷, que es el concepto del derecho y su realización; partiendo de la necesidad de que sea engendrada en forma mediata, va desde la noción de voluntad hasta su plenitud en el Estado racional, dentro del marco del sistema de derecho que es el *Reino de la libertad realizada*. “La *Filosofía del Derecho*, en cuanto ciencia filosófica del derecho, tiene la tarea de concebir la libertad como idea del derecho y exponer de modo especulativo los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí libre hacia su realización.” (Amengual, 1989:123). La *Filosofía del Derecho* está compuesta, de dos sistemas diversos de la filosofía práctica. “Esto significa que toda interpretación debe dar respuesta a la pregunta de cómo se comportan, una respecto de la otra, la doctrina del derecho y de la moral de las dos primeras partes, respecto de las doctrinas de las comunidades e instituciones sociales en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* en el marco de la teoría del Estado moderno desarrollada por Hegel.” (Amengual, 1989:79). Como el derecho es la libertad como idea, el objetivo que anima todo el movimiento de autodeterminación de lo universal es la libertad. “Hegel habla sobre la idea de derecho, porque la filosofía, como se dijo al comienzo del libro, se refiere únicamente a las ideas, y por lo tanto no con lo que se refiere a menudo como meros conceptos - por el contrario, expone esos conceptos como unilaterales y falsos, mientras que muestra al mismo tiempo que es sólo el concepto [...] el que tiene actualidad, y, además, que se da esta realidad por sí mismo.” (Riedel, 1984:31)⁸.

No es suficiente con haber reconocido la libertad, es necesario que esta ley del sistema se haga realidad. “La experiencia de la conciencia, la voluntad en su actividad reflexiva, no se confunden en forma alguna con un querer indeterminado que construyera el mundo a partir de nada. La actividad de la voluntad es una síntesis política original entre la teoría y la práctica, porque la voluntad trabaja en su actuar mismo, las presuposiciones a partir de las cuales ha hecho su camino y que así, deviene en sus propias determinaciones.” (Rosenfield, 1989:33). La existencia de la libertad cobra sentido en el establecimiento de un mundo objetivo, sujeto a las incertidumbres de la vida, a los ritmos de la historia; un mundo creado por el esfuerzo humano. “Hegel señala a la esfera del espíritu objetivo como un mundo en el cual la libertad esta como

⁷ La Idea manifiesta la autodeterminación consumada, ella es lo infinito y libre en sí. Como tal ella es sujeto mismo La idea es la máxima realización del concepto (*Begriff*), propio de la razón (*Vernunft*), diferente de la representación (*Vorstellung*), propia del entendimiento o intelecto (*Verstand*). (Dri, 2007:166).

⁸ Hegel talks about the idea of Right, because philosophy, as is stated at the beginning of the book, is concerned only with Ideas, and hence not with what often referred to as mere concepts – On the contrary, it exposes such concepts as one-sided and false, while showing at the same time that is the concept alone [...] which has actuality, and further that it gives this actuality for itself.

necesidad presente. Por consiguiente, derecho es la existencia de la voluntad libre o, de forma sucinta, en general la libertad en cuanto idea.” (Pawlik, 2005:28).

El ámbito de lo espiritual, es el lugar propicio donde se hace presente la libertad; su realización toma forma en la realidad histórica, esto es, en la realidad humana efectiva. “El derecho no es otra cosa que la libertad objetivizada: el *Dasein* del concepto de libertad; la libertad que se reconoce y realiza así misma en la forma de un orden, un sistema, un mundo humano.” (Amengual, 1989:114). La libertad como voluntad, es lo que constituye propiamente el concepto pleno, la verdad es la particularidad que concuerda con lo universal en la singularidad, la verdad se presenta, se concreta. El mundo que se configurará será libre “porque el mundo histórico que logró conformar a sus habitantes y los hombres que consiguieron apropiarse espiritualmente del mundo en que les tocó vivir aportaron cada uno lo suyo a la realización de una y la misma configuración real del espíritu universal.” (Cordua 1989:119).

La voluntad libre como *sujeto* significa que los individuos no se encuentran en una relación empírica simple con el mundo. Como voluntad producida por una efectividad de la libertad, es resultado del proceso que hace que este mundo pueda llegar a reconocerse como el producto del movimiento de las figuras de la libertad. “Hegel sostiene que una comunidad de reconocimiento mutuo de los agentes libres puede ser establecida y mantenida sólo si los agentes están comprometidos con los requerimientos éticos definidos por ciertas instituciones-la familia, la sociedad civil y el Estado.” (Patten, 1972:102).⁹ El mundo al que hace frente la voluntad libre es, en primer momento, un mundo *acabado en sí mismo*. La voluntad, aunque inmersa en esta inmediatez, tiene la capacidad de determinarse libremente, frente al mundo que parece indiferente, no permanece contemplándolo como si no fuera posible transformarlo, al contrario, es un ser que en su libre actividad manifiesta la grandeza de su libertad asumiendo una actitud negativa, transformadora de ese mundo. El mundo exterior, no es más que un primer momento de la efectuación de la libertad, el comportarse de la voluntad como sujeto es ya una actividad, a través de la cual se va gestando un mundo totalmente objetivo. La singularidad se sabe como voluntad absolutamente libre, “pero aún no se sabe en qué consiste ser libre, aún no se ha realizado, no sabe las determinaciones concretas de la libertad. Absolutamente, es decir, absuelto, desligado de todo, abstractamente libre” (Amengual, 2001:65).

La voluntad que quiere alcanzar su libertad tiene que darse existencia pues no puede quedarse encerrada en la esfera de la abstracción, eso implicaría quedarse en la subjetividad,

⁹ Hegel argues that a community of mutually recognizing free agents can itself be established and maintained only if agents are committed to the ethical requirements defined by certain institutions –the family, civil society and the state.

la voluntad libre tiene que superarla para alcanzar la libertad, que cobra sentido en un mundo objetivo, sujeto al vaivén de la vida -un mundo vivo. “En el derecho nos encontramos de nuevo con la persona *jurídica* ilustrada en la *Fenomenología* por los ciudadanos del imperio Romano, pero ahora aparece como la primera fase lógica del Espíritu Objetivo” (Mure, 1998:73). Es así que el trasfondo del derecho abstracto está constituido por el derecho romano y el derecho natural moderno, ambas fuentes complementarias en la visión hegeliana. Los individuos se reconocen mutuamente ciertos derechos básicos que se relacionan a través de la propiedad, el intercambio y los contratos.

Derecho Abstracto

En éste primer momento del recorrido de la voluntad, no se encuentra con otras voluntades, la relación se entabla indirectamente; por medio de una serie de cosas -de medios, constitutivos del mundo exterior-, la libertad necesita proveerse de un mundo que sea su expresión sensible. “La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior.” (Hegel, 1999:125). El derecho abstracto es un momento en el movimiento de la voluntad libre para proveerse de un mundo, trata del desarrollo de la idea de la voluntad libre en y por sí, en su grado inmediato; al igual que las otra partes de la *Filosofía del Derecho* (moralidad y *eticidad*) representa un grado de la realización de la libertad, lo que podría verse como la libertad en su grado cero o grado uno. Respecto a la plena realización (*eticidad*), se considera el momento abstracto -contraponiéndose a aquella cuya realización será totalmente concreta-, sin embargo esta abstracción del derecho no se opone totalmente a lo concreto, pues nos encontramos en el campo de la existencia, en un primer estado de cosas donde lo en sí aún no está plenamente realizado, por lo que lo abstracto remite a la inmediatez, “no se significa irreal o reducción a unos rasgos específicos, sino germinal” (Amengual 2001:52).

Los fines meramente individuales, implican que la universalidad de este estadio de la voluntad sea formal, la individualidad se relaciona consigo misma, es una relación autoconsciente pero carente de todo contenido. En este punto es donde aparece el concepto de persona, dicho concepto concuerda con esa formalidad vacía de contenido. La noción de persona tiene su fundamento en las relaciones jurídicas externas e individuales, la sociedad se vuelve un conjunto de múltiples individualidades que a través de sus relaciones se han vuelto una sustancia sin espíritu, un conglomerado de átomos generador de una comunidad cuyo espíritu ha muerto. “La personalidad es una condición universal de la igualdad. No puedo decir que se es una persona a menos que confiera este estatuto a los otros. El mandamiento del derecho es por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como personas. Es universal y

enteramente formal, ya que no hace referencia a los deseos, intereses o proyectos particulares.” (Rose, 2007:60).¹⁰

Persona es la primera singularización de la voluntad libre en sí y para sí, que encuentra su cumplimiento en algo externo (en la posesión de una cosa), se relaciona de manera negativa con todo contenido posible, el cual tiene como lo exterior dado inmediatamente. Sin embargo hay que notar que la inmediatez tiene que contar con un punto de partida, ese algo es la persona como presupuesto de la existencia de voluntades libres (presupone además las mediaciones del espíritu subjetivo), he de ahí su abstracción y generalidad, “de acuerdo con esta determinación de la inmediatez la voluntad es la realidad efectiva que se relaciona negativamente con la realidad y de manera abstracta consigo misma” (Amengual, 2001:67).

En la persona se presenta también su momento como universalidad, pues está constituida por la unidad de la autoconsciencia individual y universal. Ser persona consiste en reconocer dimensión universal al individuo humano, “ser persona consiste en la unión de ambos polos: el individual y el universal” (Amengual, 2001:68). Consiste en que el singular sea reconocido universalmente, sujeto de derechos y obligaciones de carácter universal, nos situamos en un nuevo punto de partida, el de la singularidad como realización concreta del universal. La clave del concepto de persona se encuentra en la relación entre individualidad y universalidad; sin la singularización, se hablaría de normas generales sin sujetos, exteriores a ellos, hablamos de sistemas de orden pero no de ordenes éticos; por otro lado, sin la universalización, las personas no tendrían relación con sistemas universales y menos aún, podría ser la realización de su determinación. A la vez hay que considerar que esta singularidad tiene que oponerse en el momento posterior de la moralidad.

La persona además de ser la realización primera de la voluntad libre fundamenta el derecho; ser persona exige ser universal, pues “si el individuo se sabe, es y se comporta universalmente, se sabe como uno, individuo, junto a otros individuos que tienen la misma determinación de ser personas” (Amengual, 2001:81). La personalidad se constituye como un proceso de mediación, así como la libertad, se realiza en relación con los otros. Considerar que la libertad es una simple relación de negatividad con los otros, es considerarla como dada -junto a otras libertades que constituyen su límite-, al contrario, la personalidad de uno implica el

¹⁰ Personality is a universal status of equality. I cannot claim to be a person unless confer this status on others: the commandment of right is therefore: be a person and respect others as persons. It is universal and entirely formal because it does not make reference to the particular desires, interests or projects.

respeto a la personalidad de los demás, porque su realización depende de su interrelación.¹¹ Es necesario considerar que estamos en un plano de universalidad, esto significa que el respeto también tiene ese carácter, nos comportamos como universales y al mismo tiempo se permite que otros lo hagan. Sin embargo, el carácter abstracto de la persona sólo puede dar lugar a preceptos negativos como los más básicos y universales. “A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue” (Hegel, 1999:121), sólo hay prohibiciones aún en los preceptos positivos.

Si bien la personalidad afirma el valor universal del particular -por su carácter abstracto e igual a cualquier otro-, se prescinde de esa particularidad concreta, esto se debe a que el universal se afirma en todo particular, pues “en el concepto de persona no se considera todavía todo lo que configura la particularidad de la persona: instintos, apetencias, necesidades, impulsos, arbitrio, etc.” (Amengual, 2001:84). Si consideramos que la persona es la primera afirmación del sujeto de la libertad, es necesario poner en primera instancia al derecho -la libertad a capacidad jurídica-, a partir de la cual se puede concretar lo otro. Lo primero es el reconocimiento como persona, como sujeto de derechos y obligaciones que goza de capacidad jurídica, es sólo a partir de este reconocimiento como se pueden concretar derechos de tipo social -siempre sobre la base del derecho formal.

El carácter abstracto de la persona le priva de contenido, es por ello que su completud depende de una cosa exterior, “la individualidad inmediata de la persona que decide se relaciona con una naturaleza dada a la que se opone a la personalidad de la voluntad como algo subjetivo” (Hegel, 1999:121). El mundo de la persona se escinde entre lo subjetivo y lo externo, relación contradictoria con su carácter universal que significa contraposición entre el mundo personal y no-personal, lo que limita el mundo de la persona, “pero por ser la voluntad en sí misma infinita y universal, la limitación de ser subjetiva es contradictoria y nula.” (Hegel, 1999:121). Los fines meramente individuales, implican que la universalidad de este estadio de la voluntad sea formal, la individualidad se relaciona consigo misma, es una relación autoconsciente pero carente de todo contenido. “La categoría de *persona* permite desde luego pensar en las categorías humanas como relaciones provenientes de una relación de derecho en la que cada individuo se eleva a un proceso que lo capacita para despertar a la libertad que está contenida en él.” (Rosenfield, 1989:72). La personalidad nos habla de un yo perfectamente determinado, goza de una libre relación consigo mismo y se sabe libre como parte del infinito.

¹¹ Es manifiesto que se da por supuesto el proceso de constitución de la voluntad libre de la primera parte de la *Filosofía del Derecho*, sin embargo, creemos que el proceso de interrelación al que alude encuentra su mejor ejemplificación en la dialéctica de la autoconciencia descrita en la *Fenomenología del Espíritu*.

La característica de la personalidad, radica en el hecho de saberse como objeto, que ha sido elevado por el pensamiento a la infinitud, a diferencia de la autoconciencia -conciencia de sí de acuerdo a la voluntad natural-, ahora se tiene como objeto y fin, como yo abstracto y libre, diferente también del sujeto –donde la persona es una mera posibilidad-, ahora el sujeto que es libre, pertenece al todo y al mismo tiempo determinado totalmente, es lo más elevado y lo más bajo, la unidad de lo infinito y lo finito. “El individuo alcanza la libertad haciéndose capaz de derecho como persona y con el Derecho de poner su voluntad sobre toda cosa como posesión que es propiedad, se relaciona con otros como personas a través de cosas.” (Amengual, 1989:144). La personalidad nos habla de un yo perfectamente determinado, goza de una libre relación consigo mismo y se sabe libre como parte del infinito. Pertenece a todo individuo particular, pero prescindiendo de su particularidad y de su identidad como este individuo. “En cuanto yo abstracto la mera persona no es nada ni es nadie, carece de todo rango y cualidad, de identidad particular y de nombre propio, es un ser anónimo o un cualquiera.” (De Zan, 2009:415). El ser persona no es algo que le adviene al hombre por su naturaleza, sino que es una determinación propia del espíritu, que se ha ganado en la historia.

Por las consideraciones anteriores, podemos establecer que la personalidad se compone de los siguientes elementos:

- Constituye el concepto y fundamento del derecho abstracto, es meramente formal: “sé una persona y respeta a los demás como personas” (Hegel 1999:72). Se halla en posibilidad de tomar posesión de su propia naturaleza empírica en una relación libre con otra persona.
- La dificultad con la particularidad de la voluntad en este punto, significa que su contenido es indiferente, existe como algo diferente de la determinación de la voluntad, como mero deseo o instinto. Su carácter formal le impide tener cualquier contenido, frente a la acción concreta se limita a colocarse como lo negativo, solo como prohibición jurídica, al excluir los contenidos, los preceptos jurídicos se sustentan como una mera autorización, “la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y de lo que ella se sigue” (Hegel 1999:73).
- La relación entre la naturaleza universal e infinita y la individualidad inmediata –como lo subjetivo-, es contradictoria y nula. La voluntad misma será la encargada de sortear este límite y “darse realidad, o, lo que es lo mismo, de poner aquella existencia como suya” (Hegel 1999:40), lo cual se logra en diferentes momentos, el primero de ellos es el derecho.

Con el concepto de persona se inicia el proceso de realización de la libertad, el proceso de auto-realización del sujeto que actúa a fin de crearse un mundo propio. Con esto se abre la puerta a todo el proceso de desarrollo posterior y se pone de manifiesto lo que mueve esta parte del derecho abstracto y que fundamenta toda la *Filosofía del Derecho*, “distanciamiento de una existencia que ha de ser convertida en existencia de la voluntad, o sea, paso de una existencia que es pura exterioridad a una existencia puesta por la voluntad y, por tanto, como existencia de ella misma” (Amengual, 2001:87). Entender la idea de una existencia puesta y considerada como externa remite al movimiento de reflexión de la lógica, la identidad reflexiva es lo que acompaña a todo el proceso de disolución de la oposición entre lo universal y lo particular.

La persona, es esencialmente una entidad legal con derecho para disponer de aquellos objetos que se hayan convertido en propiedad suya. Desde el punto de vista legal, es materia de indiferencia el que una persona posea o no alguna propiedad. Todo lo que importa es la abstracta capacidad de los individuos para adquirir, utilizar e intercambiar propiedades con otras personas. (Smith, 2003:185).

Surge una nueva caracterización de la persona; al superar la contradicción que la limita se da realidad, la persona es la actividad de ponerse aquella existencia como suya; el relacionarse con la cosa prepara el paso al tema de la propiedad, este movimiento “es paralelo al paso de la idea a la naturaleza, puesto que es el paso a los más alejado y extraño a fin de reconciliarlo dando a la vez existencia a la persona o a la idea” (Amengual, 2001:86). El paso a la propiedad indica el sentido de todo el proceso de desarrollo de la voluntad natural, construir el reino de la libertad realizada, superar todo extrañamiento a fin de llegar a la reconciliación entre la voluntad subjetiva y la objetiva.

La propiedad y el contrato: el derecho como apariencia

El primer momento de la ciencia especulativa del derecho es el dedicado a la propiedad, es el momento primero en el orden racional, la parte abstracta del movimiento lógico ontológico del derecho. Lo que interesa desarrollar en la *Filosofía del Derecho* no es el derecho positivo ni las instituciones jurídicas existentes, lo que interesa es la realidad presente en su concepto. Es por eso que Hegel caracteriza al derecho como la realidad objetivada, *el reino de la libertad realizada en el mundo*, así los momentos del derecho son determinaciones de la voluntad en

cuanto idea, es por ello que en la *Filosofía del Derecho* afirma que “cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares.” (Hegel, 1999:107). Los momentos del derecho son determinaciones o maneras de la libertad en cuanto idea, cada uno con su momento de realización. Si cada momento de la libertad tiene su derecho, el del momento inicial, aquel principio que funda al mundo moderno es la propiedad, “pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la libertad es su primera existencia, un fin esencial por sí.” (Hegel, 1999:129). Lo que se intenta mostrar es como en la propiedad se encuentra la forma primaria de realidad del mundo moderno, donde la libertad deviene como existencia. Cuando se hace necesario apartarse del punto de vista del entendimiento abstracto es cuando aparece la propiedad como necesidad ontológica,

La voluntad tiende a apropiarse su objeto, convirtiéndolo en parte de su propio ser, pero los objetos materiales ofrecen un límite a esa apropiación, así que lo único susceptible de una apropiación total es el objeto mental ya que no tiene realidad autónoma fuera del sujeto pensante. La apropiación mental es diferente de la propiedad de objetos materiales porque lo comprendido no se encierra fuera del sujeto, “la propiedad es consumada así por la voluntad libre, que representa tanto la realización de la libertad como la de la apropiación” (Marcuse, 1999:191). La forma concreta de la libertad es la propiedad, pues es la voluntad que se apropia de las cosas, es así que le damos nuestra voluntad, adquiere un alma diferente de la que tenía.

Una persona puede dirigir su voluntad hacia cualquier objeto haciéndolo suyo, así el objeto recibe su significación de la voluntad. El hombre tiene el derecho absoluto de apropiarse todo lo que sea una cosa a través del pensamiento, es la base de la apropiación potencial de las cosas, es el espíritu que lleva a la perfección la idea de la propiedad. La voluntad libre se hace existente como la pura volición de la libertad, es decir, la idea del derecho y de la libertad, idea que para materializarse es necesario que el individuo emancipado haga valer su voluntad como libertad de apropiación. Es así que en virtud de su voluntad exclusiva el sujeto es una persona, “la personalidad comienza cuando hay un poder autoconsciente que hace nuestros los objetos de nuestra voluntad” (Marcuse, 1999:192).

La posesión solo es propiedad si se la hace objetiva tanto para otros individuos como para el propietario, despojados de la mera subjetividad, los objetos tienen que ser tenidos y usados como la propiedad reconocida de una persona definitiva, que a su vez las reconoce y las utiliza como la realización de su voluntad libre. Es entonces cuando la posesión se convierte en derecho efectivo con la cualidad de ser propiedad privada. La propiedad privada se deriva de

la esencia de la persona libre, existe gracias al poder del sujeto libre. No se justifica como medio para satisfacer las necesidades humanas, sino en tanto que supera la objetividad llevando a cabo sus determinaciones. Es la primera encarnación de la libertad y en la relación con los objetos externos el elemento racional reside en la posesión de la propiedad “Hegel admite explícitamente que la distribución predominante de la propiedad es el producto de circunstancias accidentales reñidas con las exigencias racionales” (Marcuse, 1999:194). Hegel no concibe a la propiedad como una mera ocupación de bienes, sino que la instala dentro del discurso instalado de la especulación, así tenemos que es innecesario adentrarse en consideraciones sociales al tratar el tema, es decir, todo lo que concierne a contingencias como la desigualdad en la distribución de los bienes no necesita ser considerado.

Una de las críticas a esta postura, nos dice que el problema en Hegel, es que dispensa a la razón de la tarea de juzgar la distribución de la propiedad, “no hace ningún esfuerzo por aplicar el principio filosófico de la igualdad de los hombres a las desigualdades de la propiedad y de hecho rechaza este procedimiento” (Marcuse, 1999:194). La única igualdad que se deriva de la razón es que todos deben poseer propiedad pero es indiferente la cantidad o cualidad de lo poseído. La despreocupación con respecto de las diferencias individuales es característica de la abstracta universalidad de la ley, es en este punto donde recae la crítica de Marx, ante la cual cabe decir que en el proceso de relación entre la persona abstracta vacía de contenido y la exterioridad de las cosas, la propiedad es necesaria sólo como elemento lógico del proceso de reconocimiento y constitución entre personas, para ser reconocido por otro propietario el único contenido posible es el de las cosas exteriores, basta con ser propietario, por ello no se entra en consideraciones sobre la cantidad o cualidad de lo poseído.¹²

Por mucho que el derecho a la propiedad sea un derecho abstracto, indeterminado, exterior, no por ello deja de ser fundamental. “Podríamos caracterizarlo como un derecho mínimo, en un doble sentido: mínimo, por la poca densidad, pero también mínimo porque sin él no cabe ningún otro derecho”. (Amengual, 2001:57). Pues si la persona no puede apropiarse de las cosas que no tienen subjetividad y derecho no habría manera de ir creándose un mundo objetivo en el que pueda encontrarse. Se hace patente parte del planteamiento individualista, la persona es la fuente primera del derecho, sin embargo, al poner a la persona como fuente del derecho básico en lugar del contrato está rompiendo con la visión individualista toda vez que el concepto de persona es universal; Hegel rechaza la idea del contractualismo al considerar

¹² Las consideraciones sobre la cantidad y la cualidad de lo poseído, tienen su tratamiento en la esfera de la sociedad civil, es en el terreno de lo real donde el actuar entre particulares que buscan la satisfacción de sus necesidades puede llevar a la misma extinción de cualquier sociedad humana.

elementos básicos del derecho como requisitos básicos a la existencia de la persona, no hay personas aisladas que entren en una relación contractual, para ello se requiere la presencia del derecho mismo.

La crítica de Marx hacia el planteamiento de Hegel dice que su carácter especulativo se basa en el espejismo de un orden social presente. Marx dice que la filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Lo que en los pueblos avanzados constituye un desacuerdo práctico con el orden social moderno, antes constituye en Alemania donde este orden social no existe todavía, un desacuerdo crítico con el espejismo filosófico de este orden social. “La propiedad privada es el sostén de la constitución, además es la categoría general del Estado, donde las funciones generales se vuelven propiedad privada de un grupo. En lugar de hacer de la propiedad privada una cualidad del ciudadano, Hegel hace de la cualidad del ciudadano, de la existencia del Estado y de la mentalidad pública una cualidad de la propiedad privada” (Marx, 1968:171). La constitución se convierte en una capitulación electiva de la voluntad particular, pues decide los asuntos de la esfera política convirtiendo los poderes particulares en propiedad privada de quien los ostenta.

Más adelante Hegel introducirá la problemática en torno a la pobreza y a la justicia distributiva, antes es necesario que primero haya justicia legal (reconocimiento como persona) para que haya justicia distributiva. No se puede dejar pasar que el ignorar las diferencias en relación a lo que se posee justifica las desigualdades, partiendo de la igualdad se justifica la desigualdad. Marx muestra con la acumulación originaria que no se sostiene que las desigualdades estén justificadas, principio que pone en entredicho el planteamiento hegeliano, pues si bien es cierto que existen las desigualdades también es cierto que tienen que estar justificadas. Sin embargo, la crítica debe considerar el momento de la sociedad civil que es donde Hegel justifica las diferencias, es por ello que la crítica de Marx es una crítica parcial en tanto que no se analiza a la *Filosofía del Derecho* en su conjunto. La propiedad como tema del derecho abstracto, no necesita ocuparse de cuánto puede poseerse ni si sólo ha de considerarse a la propiedad privada o si puede estar acompañada de propiedad comunitaria, lo único que importa en este punto es que la persona tiene el derecho de poseer. Es por ello que en este primer momento, Hegel deja de lado a la justicia distributiva al partir de una igualdad entre potenciales propietarios. La propiedad está fundada en la voluntad libre de la persona individual que para existir tiene que darse una esfera exterior, a este nivel el concepto de persona está vacío de contenido, pero contiene ya la tensión con la infinitud propia del espíritu.

Siguiendo a Hegel, la calidad de persona y de ciudadano se adquiere al ser miembros de una sociedad los derechos y deberes que se ganan dentro de las relaciones que establecen los individuos en sociedad, no se poseen derechos solo por el hecho de que lo prescriba un derecho natural. De igual forma, el derecho abstracto es establecido por las relaciones entre voluntades libres, se generan así deberes y derechos, no como imposición externa, sino como parte del proceso hacia la libertad. La génesis de todo el sistema de obligaciones y derechos se encuentra en la voluntad, comienza en la subjetividad de la conciencia y adquiere existencia en relación con otras voluntades. En la esfera del derecho corresponde a la figura de la persona, como sujeto con obligaciones y derechos morales, que solo tiene una capacidad jurídica y no moral, por lo que su realización como voluntad general se tendrá que realizar en otro plano. "Hegel distingue entre meros propietarios y agentes morales, refiriéndose a los propietarios abstractos como personas y a los agentes morales como sujetos." (Beiser, 2005:250).¹³

Hegel expone dos momentos del derecho y, por ende, de la libertad. En el primero, la libertad es presentada ante el mundo, en el cuerpo hago mías las cosas excluyendo a los otros, "Toda propiedad de la que, en cuanto cosa, el hombre puede apropiarse supone en sí misma la acción y la intervención activa de los seres humanos, con la que se quita su independencia a lo natural y se lo pone a disposición de los hombres." (Amengual, 1989:132). Mientras que en la otra instancia, el derecho expresa el reconocimiento de mi libertad en el mundo por parte de los otros, esto se da a través de la propiedad, al tomar posesión de algo es reconocido como mío, por lo tanto, tengo el derecho de excluirlos de su goce.

Con la propiedad, los demás reconocen la existencia de mi derecho y mi personalidad, a pesar de ser una manifestación de mi voluntad, la propiedad no deja de ser limitativa, pues se reduce al carácter inmediato y de exterioridad. La propiedad es una categoría que permite a Hegel pensar en una primera fase de concreción en la exterioridad de las cosas, "se manifiesta como el derecho mínimo, en este doble sentido: mínimo, puesto que sin él no cabe ningún otro, pero también mínimo porque es el más abstracto; es el primer derecho de la persona de poder disponer de algo externo a ella para así darse su primera existencia externa."(Amengual, 2001:101). La persona se encuentra encerrada en sí misma, las relaciones que se desarrollan no salen del campo de su persona y su actividad, tiene que buscar alguna relación con los otros, aunque esta relación sea indirecta. "La voluntad subjetiva debe ser reconocida como la libertad, así que requiere la institución de la propiedad para diferenciar la toma instintiva del

¹³ Hegel distinguished between mere proprietors and moral agents, referring to abstract proprietors as persons and moral agents as subjects

animal de la apropiación racional del ser humano.” (Rose, 2007:65).¹⁴ Comienza a gestarse el reconocimiento de un modo inmediato, producto de las relaciones objetivas. “Cada quien se refleja entonces en la libertad de los otros. Cada quien, al afirmarse establece el derecho del otro. El acto de reconocer al otro deviene, a cambio, el acto de ser reconocido.” (Rosenfield, 1989:82).

La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa, esta relación es “α) toma de posesión inmediata, en la medida en que la voluntad tiene su existencia en la cosa como algo positivo; β) en tanto la cosa es algo negativo frente a la voluntad, esta tiene su existencia en aquélla como algo que se debe negar, como uso; γ) la reflexión de la voluntad en si misma a partir de la cosa es la enajenación.” (Hegel, 1999:138). Los tres momentos constituyen el juicio positivo, negativo e infinito de la voluntad sobre la cosa, de los cuales menciono un esbozo, debido al carácter general de esta parte del trabajo.

En relación a la toma de posesión, en pocas palabras podemos decir que es un movimiento de exteriorización de la voluntad en la inmediatez de las cosas y de interiorización de las cosas en las determinaciones de la persona, “cuando un individuo extiende la mano y se apodera de un objeto diciendo *esto es mío*, observamos un acto corporal de toma de posesión.” (Rosenfield, 1989:83). El Yo es la base a partir de la cual se rompen los límites de la indeterminación abstracta, esta relación de tipo físico y dependiente respecto a un objeto se supera con el concepto de formación que posibilita la satisfacción de necesidades más allá de un determinado momento y lugar. “La formación se convierte entonces, para Hegel, en la toma de posesión más acorde con la idea porque a través de ella, el mundo puede abrirse a una nueva dimensión del tiempo.” (Rosenfield, 1989:84). Una vez creada la posibilidad de detentar la posesión más allá de un aquí y ahora, es necesaria la garantía de posesión a través de una marca reconocida por otros, un símbolo puesto en las cosas que representa el producto del trabajo, “gracias a esta representación conocida por todos, podrán desarrollarse el proceso del trabajo y las relaciones de cambio que de él se derivan.” (Rosenfield, 1989:85). De un reconocimiento de tipo formal, el uso de la cosa representa el movimiento empírico de reconocimiento, mediante el uso se hace efectiva la objetivación de la toma de posesión, es necesario que los individuos vean la utilidad de la objetividad presente en su actividad cotidiana. Con la marca se logra que los objetos se vuelvan efectivos para mí y para los demás.

¹⁴ The subjective will must be recognized as freedom, so it requires the institution of property to differentiate the instinctual taking of the animal from the rational appropriation of the human being.

Por el derecho a la propiedad, gracias al cual puede el hombre disfrutar del producto de su actividad, la voluntad simplemente natural no está sometida ya al peligro de caer bajo el dominio del derecho del más fuerte, es decir, de la ausencia de derecho. Por la toma de posesión, por el uso de la cosa, la voluntad natural se forja las condiciones para afirmarse duraderamente como persona. El todo se engendra aquí con el consumo que se hace de alguna de sus partes. Esto puede aparecer incluso como una repetición: cada individuo tiende a producir determinados objetos y a consumir otros; cada uno interioriza, sin embargo, una relación de trabajo que es vivida por los otros simultáneamente. (Rosenfield, 1989:86).

Este es el concepto de persona que afirma su libertad, el hombre natural se hace persona no a través de las necesidades, sino por el acto que afirma la individualidad, el acto de la voluntad me constituye como persona a tal punto, que mi cuerpo no es Yo, en tanto no tome posesión de él. Mediante el trabajo el hombre es capaz de generar el mundo en sus formas más complicadas, de esta manera la propiedad garantiza que la persona no solo sea dueña de su vida diaria, se genera además una objetividad que sustenta a la persona misma. La relación de la persona con aquello de lo que ha tomado posesión y su uso, convierte esta relación en una de persona a persona, la voluntad se enfrenta a otra en un nuevo ámbito que origina el contrato, es decir, el reconocimiento entre propietarios -donde se adquiere un compromiso de respetar un acuerdo mutuamente adquirido-, genera una voluntad común -el ser de un movimiento de reconocimiento cuyo concepto es el Estado-, es así que las determinaciones de lo que será el reconocimiento político se producen con el contrato. Con el reconocimiento como personas libres se extrae de un principio de derecho privado -el reconocimiento entre propietarios- un principio de derecho público, la intención es organizar al derecho público como si fuera derecho privado. Es por ello que coloca en primer momento al derecho privado ya que un Estado se legitima si se organiza a la manera del derecho civil, lo que es importante en relación a la validez.

El contrato

Ante la búsqueda de un tipo de relación más directa entre voluntades, el contrato es la manifestación más clara de la libertad entendida como intersubjetiva, de una relación entre personas y cosas, ahora pasamos a una relación entre personas. “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.” (Hegel, 1999:160). En la noción de propiedad se encuentra ya la participación de otra persona que reconoce al primero como propietario. “La propiedad, de la cual el lado de la existencia o la

exterioridad ya no es sólo una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto distinta), se establece por medio del contrato.” (Hegel, 1999:161). La relación con los otros en la exterioridad se da primeramente con la propiedad, la relación de esa propiedad y la presencia de otra voluntad que lo reconozca -que reconozca que una voluntad es persona y propietario- es el fundamento del contrato. “Los contratos constituyen ese mutuo reconocimiento que se requiere para transformar la posesión en propiedad privada. El concepto dialéctico original de Hegel del reconocimiento describe ahora el estado de cosas tal como se presenta en la sociedad adquisitiva.” (Marcuse, 1999:193). Las personas en tanto que libres son las que hacen el contrato; a pesar de que el contrato tiene su origen en la necesidad de armonizar las relaciones entre propietarios, va más allá al suponer que los participantes en su celebración se reconocen libremente.

El sentido del contrato consiste, por una parte, en llevar a término la exteriorización de la voluntad iniciada en la propiedad, que ahora dice relación explícita con otra voluntad; por dicha exteriorización la voluntad se hace objetiva; de ahí que, por otra parte, el contrato constituya voluntad común y, por tanto, cierta vinculación y obligatoriedad, de modo que se puede ya hablar de derecho. (Amengual, 2001:118).

El contrato formaliza la propiedad de algo, llevando consigo la calidad de propietario ante otros. “Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas inmediatamente independientes α) el contrato tiene su origen en el arbitrio; β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia es solo puesta por las partes, es por lo tanto voluntad común y no *en y por sí* universal; γ) el objeto del contrato es una cosa exterior individual, pues una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla.” (Hegel, 1999:162). La relación intersubjetiva que se empieza a mostrar en el momento de llevar a cabo el contrato, se manifiesta al mostrar lo que es común en el comercio entre los hombres; además se hace patente el carácter inadecuado de la voluntad para regir las relaciones entre personas, pues cada una se refugia en su particularidad y solo se llega a una voluntad común situada en la inmediatez que no llega a establecer un reconocimiento que apenas comienza a prefigurarse en un sentido pleno.

El contrato como voluntad, tiene por ello dos aspectos:

- a) Uno hace notar la identidad de una relación de cambio que expone lo que es común en el comercio entre los hombres.
- b) El otro revela el carácter inadecuado de la voluntad al pretender regir las relaciones entre los hombres, pues cada quien sigue estando orgulloso de su particularidad y no llega a estar, por ello,

ligado conceptualmente a esta determinación común. (Rosenfield, 1989:93)

En el contrato hay una relación entre dos voluntades como relación de comunidad, pero esta voluntad aún está en oposición con la voluntad particular -solo es relativamente universal. La voluntad particular solo ha renunciado a disponer arbitrariamente de una cosa, no así de su libre albedrío, que a pesar de estar limitado por el contrato, es el mismo acto el que libera su desarrollo manifestándose en la injusticia. “Este derecho contractual resulta no ser más que apariencia por cuanto no es más que puesto por las voluntades particulares, y, por tanto, no tiene más carácter vinculante que el que las voluntades quieran darse.” (Amengual, 2001:130). En el contrato, está el derecho de reclamar la ejecución del mismo, pero depende de la voluntad particular, que puede actuar en contra del derecho existente, aparece la negación en la voluntad existente en sí, es decir, la injusticia. “El proceso consiste en purificar a la voluntad de su inmediatez y extraer así de su comunidad la particularidad que se declara contra ella. En el contrato los participantes aún conservan su voluntad particular; el contrato no ha, por lo tanto, abandonado todavía el estadio del arbitrio y por ello está entregado a la injusticia.” (Hegel, 1999:173).

En el contrato, surge ya derecho como tal, “1º Desde el derecho de propiedad que es reconocido como tal, y 2º, desde la persona que en la propiedad se da existencia externa y, por tanto, adquiere existencia externa no sólo en la cosa, sino también para otras personas” (Amengual, 2001:126). Las voluntades particulares se han enfrentado a un derecho que les obliga -aparece ante ellas la universalidad de la vinculación-, “han aparecido los momentos del concepto de derecho: Derecho en sí (voluntad general) y derecho en su existencia (voluntad particular)” (Amengual, 2001:131). Surge el derecho en cuanto los contratantes objetivan su voluntad y quieren vincularse, la fragilidad de este derecho radica en que se trata de voluntades particulares y que sólo crean voluntad común.

La Injusticia

El derecho ha mostrado el carácter insuficiente del contrato que no sirve como fundamento para ningún derecho porque ni siquiera se mantiene a sí mismo, como derecho aparente necesita estar sustentado en otro derecho -el del Estado. En la relación contractual se mantiene una determinación que le es común a varias voluntades que conservan su particularidad, al mismo tiempo hay otra determinación donde la particularidad afirma su ser para sí. La voluntad no ha renunciado a su libre albedrío y a la contingencia de su relación con otros, lo resulta en un reconocimiento muy frágil como consecuencia de la relación entre

particulares y al mismo tiempo el germen de la injusticia, cuando la voluntad particular actúa en contra del derecho existente. Para llegar a este punto es necesario dar una serie de pasos previos, es por ello que la injusticia al destruir la identidad de voluntades genera un derecho basado en “integración de voluntades particulares, pero que a su vez dicha unión no sea vulnerable por la voluntad particular” (Amengual, 2001:131). El carácter deficitario del contrato consiste en que vincula las voluntades remitiéndolas a ellas mismas, ello se pone de manifiesto en las diferentes figuras de la injusticia, en las cuales la voluntad particular busca destruir el acuerdo conseguido contractualmente.

El derecho que ha surgido en el contrato es la voluntad común y voluntad particular de los contratantes, se busca superar la fragilidad del reconocimiento y lograr que las voluntades particulares no solo cumplan la ley sino que la misma ley se quiera, es decir, que haya un restablecimiento del derecho. “El derecho, en cuanto particular y por lo tanto múltiple frente a su simplicidad y universalidad existente en sí, tiene la forma de una apariencia. En primer lugar es esta apariencia *en sí* o inmediatamente, en segundo lugar es puesto como apariencia por el sujeto y por último es puesto directamente como nulo. A estos tres momentos corresponden la injusticia civil o de buena fe, el fraude y el delito” (Hegel, 1999:175).

La injusticia es la apariencia de la esencia que se presenta como independiente, si la apariencia consiste en tomar lo injusto por justo es una injusticia de buena fe, la apariencia es para el derecho; sin embargo si la apariencia yo la presento a los otros, el derecho se torna para mí una apariencia; y, hay un tercer caso donde la apariencia es en sí y para sí, quiero lo injusto y no utilizo la apariencia del derecho, en este caso no hay un reconocimiento del derecho. “El delito y la justicia de la venganza representan al estadio del desarrollo de la voluntad en que, habiendo desembocado en la diferenciación entre lo universal *en sí* y lo individual que existe *por sí* en contra de aquél, la voluntad existente *en sí* ha retornado a *sí* por medio de la eliminación de esa oposición y se ha vuelto ella misma *por sí* y efectivamente real.” (Hegel, 1999:193). De este modo el derecho tiene validez por su necesidad como lo efectivamente real en contra de la voluntad individual.

El *daño civil* pone en relieve la existencia de una relación que todavía no se convierte en una finalidad *en sí* para la voluntad particular, sin embargo, cuando se reconoce el derecho como el medio de satisfacción a los intereses particulares se configura la aspiración de actuar conforme a lo universal, que después se transforma en exigencia de una universalidad producto de su autodeterminación. En este momento hay un reconocimiento de lo universal, pues la desavenencia entre dos derechos particulares que se reclaman se hace en un terreno de

entendimiento común -el del derecho a aplicarse para resolver un litigio-, la apariencia cae del lado de la voluntad particular que cree expresar mejor su respeto por el derecho.

El *fraude* se encuentra relegado a un plano de total exterioridad. Para una voluntad que comete un fraude, el derecho es simple apariencia, desprovista de un movimiento esencial constitutivo, para esta voluntad actuar conforme a derecho se vuelve algo subjetivo. Se trata al derecho como simple apariencia exterior sin contenido o interioridad, “la voluntad jurídica no es respetada, pero la voluntad particular conserva en el juego de los falsos semblantes de una simple exterioridad, la apariencia de guardar respeto hacia los demás.” (Rosenfield, 1989:99).

Delito y pena

El proceso por el cual la voluntad abandona la esfera del espíritu subjetivo para entrar en la objetividad, tiene como primer momento al derecho como la concretización de un conjunto de relaciones intersubjetivas y elevadas a universalidad con la categoría de persona. Para que la objetividad abstracta y aparente pueda dar paso a la acción específicamente jurídica, es necesario que el derecho sea cuestionado en cuanto tal. Lo que se busca entonces es instaurar una racionalidad normativa que posibilite la restitución del orden jurídico que ha sido violado, ahí cobra importancia la pena como medio que posibilite dicha restitución de la objetividad lesionada. De esta manera el derecho tiene la condición de órgano que regula las relaciones intersubjetivas. En relación a este punto, hay una diferencia en cuanto a su tratamiento entre los escritos de juventud y la *Filosofía del Derecho*. En aquellos, la religión y el amor funcionan como medios de la reconciliación, tesis que se extiende hasta el tiempo de la filosofía real de Jena. La revisión del tema nos permite hacer los contrastes entre nuestra lectura de Hegel y aquellas filosofías que ubican en las obras tempranas, la única parte digna de ser considerada en la filosofía hegeliana.

Los escritos de juventud: Derecho y destino

A diferencia de la *Filosofía del Derecho*, donde se expresa la necesidad del delito para la afirmación de la ley mediante la pena, en los escritos de juventud y específicamente en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*, Hegel opone a la pena el concepto de destino. A la orientación en los temas del amor y de la vida que cobran nuevo interés en el Hegel de Frankfurt se conecta la crítica a la moral kantiana que “desgarra la unidad de la vida en una conciencia de la ley universal contrapuesta a la particularidad del sujeto y de sus inclinaciones naturales” (De Zan, 2009:51). El rigorismo de la moral kantiana impone el terror en el interior del

hombre, es como la interiorización de una relación de dominación; Hegel presenta la propuesta de Jesús a su pueblo, consistente en suplantar la ley por el amor, “en medio de la desunión y la enemistad entre los hombres por el dominio de las cosas, Jesús propone abandonar todas las cosas y seguirlo en el camino del amor a todos los hombres” (De Zan, 2009:51).

Según Hegel, Kant ha dejado un abismo entre la moralidad y la legalidad, si bien se le reconoce el que ha subrayado la libertad de la voluntad moral, también es cierto que la somete inmediatamente a la tiranía, pues donde hay deber hay agresión de la libertad. Elevar los mandatos de la moral a rangos de principios de razón, implica obrar contra las inclinaciones por el respeto al deber, instaurando una contradicción entre el corazón y la cabeza. La oposición entre el deber y la inclinación encuentra su unificación en las virtudes. Obedeciendo únicamente a su voluntad racional, el sujeto moral es libre, pero su razón se opone a su naturaleza porque la obligación es el resultado de un criterio puramente formal, esto dificulta la comprensión de toda acción moral concreta. “La doctrina de Kant es sólo posible, por eso no resiste el examen de lo efectivo; lo prueba su incompreensión de los actos tanto de la buena conciencia virtuosa como de la mala conciencia criminal” (Pérez, 1989:64).

El punto del conflicto de los deberes es en el que se basa Hegel para desarrollar su planteamiento, pues en Kant no puede establecerse una jerarquía entre deberes. Ante una multitud de virtudes singulares el resultado es una acción concreta que es una mezcla de actos semimalvados y semivirtuosos, que no puede reducirse a una conjunción coherente de deberes. El virtuoso kantiano se felicita de no ser violento e injusto como los demás, pero al hacerlo obtiene un sentimiento de supremacía sobre el resto de los hombres, pretendiendo elevar a ley universal su limitado círculo de virtudes. “La virtud que practica consiste en la sumisión a la ley puramente formal y desprovista de contenido, la cual no puede producir más que incompreensión, miedo a los impulsos, conflictos interiores, timidez, sentimiento de imperfección, un estilo miserable de vida” (Pérez, 1989:65). El virtuoso hegeliano busca actuar de acuerdo a su autonomía moral, sin embargo actuar conforme a la ley no significa actuar contra los impulsos, sino hacer que mediante la razón, la acción y el imperativo coincidan de tal modo que los preceptos pierdan su forma de leyes. Hegel hacer ver que puede existir una coincidencia entre la ley y la vida.

Los conceptos de derecho y delito constituyen un punto de partida para abordar el tema que realmente interesa, el destino como necesidad más auténtica que la expresada en la forma jurídica de la ley. En el caso de la conciencia criminal, sólo puede esperar que la ley lo aplaste, pues la ley y el crimen son realidades distintas, se someterá al delincuente y le aplicará la pena

que corresponde. “La ley no puede regalar la punición, no puede tener piedad, porque si no se cancelaría a sí misma. Su acción se convierte en una acción universal y la ley que él suprimió ha sido suprimida también para él. Por lo tanto la ley permanece y permanece también el merecimiento de una punición” (Hegel, 1981:321). Se hace manifiesto el carácter externo de la ley a través de sus consideraciones sobre el castigo. Cuando no existe totalidad ética que integre las voluntades de todos, la transgresión de la ley llevada a cabo por cualquiera de los miembros es corregida mediante el castigo. “Sin embargo, cuando la acción de los sujetos está directamente relacionada con el todo al que pertenece, es decir, cuando la ley y el castigo no son objetividades externas, tanto ella como sus resultados no pueden ser pasados por alto y borrados, pues se trata de hechos que quedan cincelados en el destino” (Rodríguez, 2007:70).

En el apartado *la pena como destino*, Hegel explica que lo que el criminal destruye no es una ley singular y extraña, sino la amistad de la vida, la ley nace de la vida alterada y se vuelve contra el responsable fabricando la venganza. “La oposición entre ley y crimen, sin embargo, es de contenido; el crimen la descarta pero ella existe. El crimen es una destrucción de la naturaleza y, como la naturaleza es una, se destruye tanto en el destructor como en lo destruido” (Hegel, 1981:319). Desde el punto de vista moral no basta con la reasignación del criminal porque no reconcilia a la ley hostil con el culpable, sólo le interesa hacer sufrir o vengarse del delincuente pero en ningún caso mejorarlo. “La única solución digna y posible para la conciencia criminal consiste en reintegrarse a la vida dividida buscando un punto de reunificación para la vida escindida” (Pérez, 1989:67). A este mundo superior donde se reconcilian el delito y la vida lo llama destino, mucho más riguroso que la pena jurídica porque puede desencadenarse en una violenta injusticia contra la culpa sin delito. “A cambio, el crimen entendido como destino reunifica lo singular y lo universal, al culpable y a la ley que han sido divididos por la falta” (Pérez, 1989:67). El criminal cree que la vida le es indiferente y ajena, su crimen no consiste en violentar un precepto jurídico codificado, por el contrario, una vez que reconozca su violencia en el seno de la unidad originaria se habrá alcanzado una concepción del destino que comprende todas las escisiones y que es capaz de reconciliarlo con el castigo. “El castigo representado como destino es de carácter enteramente diferente; en el destino, el castigo es un poder ajeno, algo individual, en que lo universal y lo particular están unidos también en el sentido de que en él el deber y la ejecución de este deber no están separados, mientras que en el caso de la ley ésta necesita su opuesto, la realidad que le presta poder” (Hegel, 1981:322). Es el destino el planteamiento central del Hegel de Frankfurt, que abre la posibilidad de la reconciliación, pues el destino como autolesión de la vida puede ser conciliado mediante el amor, que es el sentimiento de la vida que se reencuentra, por lo tanto el destino no

es una realidad ajena como la pena, tampoco una realidad fija como la mala acción en la consciencia, “el destino es la consciencia de sí mismo como de algo hostil; el todo puede restablecer en sí la amistad, puede volver por el amor a su pura vida; así vuelve a ser su consciencia fe en sí misma; la visión de si mismo se transforma y el destino queda reconciliado” (Lukács, 1970:213).

El castigo no hace que la existencia de un acto desaparezca, sino que forma parte de la totalidad, pues a causa de su exterioridad la ley no puede corregir el delito o la transgresión, además le es imposible reconciliar tanto la acción delictiva como al sujeto mismo con la totalidad a la que pertenece. Para el derecho penal el criminal no es más que un crimen que tiene personalidad. Lo que pretende Hegel es buscar “aquellas conexiones sociales más generales, más anchas y vivas, más humanas, en las que, aunque el crimen siga siendo un crimen, el ser-hombre del criminal no queda rebasado y suprimido de un modo tan mecánico e inhumano” (Lukács, 1970:207). La majestad de la ley tiene que resultar en su carácter casual y accidental.

En los escritos de juventud, el aspecto más esencial de la contraposición entre el poder vengador de la pena y el destino es el carácter más vivo de este último, lo que se expresa en la tendencia a considerar la vida como el proceso del movimiento histórico social. “Y como para Hegel el destino es este movimiento dialéctico de la totalidad de la sociedad, la autodestrucción y la autorreproducción de esta vida misma, la ininterrumpida autorreproducción dialéctica de la sociedad, no puede sorprender que conciba el destino como algo humano por su esencia” (Lukács, 1970:209). En estos escritos, la pena no es el medio privilegiado para restituir la totalidad de la vida desgarrada por la acción del criminal; sólo el amor, al no poner a las partes como extremos irreductible -como lo hacen el delito y la pena-, puede operar la reconciliación requerida del delincuente con el destino, del hombre con la virtud. Amor y derecho son en este momento una oposición irreconciliable.

El amor y el destino son intuiciones de que se vale el concepto para exhibir que la vida es capaz de conciliar la ley y la acción, ya que por medio del amor, la ley pierde su forma extraña y despótica; por medio del destino, la ley reintegra su forma y su contenido que han sido separados por el daño. “La unión de la relación y de la indiferencia de los opuestos, no es, como piensa la razón práctica, una simple posibilidad sino la unidad realizada en cada individuo entre lo que es su esencia y lo que se encuentra necesariamente constituido bajo la forma de leyes, costumbres y orden” (Pérez, 1989:68). La virtud, el crimen y en general, toda pasión se personifican en actos individuales, pero su significado no descansa en determinaciones que

provenzan del yo, sino en su pertenencia a procesos que no están ordenados por ningún particular, el amor y el destino. “Ley y castigo no pueden ser reconciliados, pero se pueden cancelar y elevar en la reconciliación del destino” (Hegel, 1981:321). En el destino, las acciones están unidas de manera armónica a la vida de modo que el transgresor pueda reconciliarse nuevamente con la ley; es a través del amor que es posible la reconciliación con la vida transgredida por el delito. Con el amor y el destino se tiene la obligación de pensar lo actual evitando cualquier escisión entre la acción individual y la vida ética, subsumiéndolas en una entidad superior donde no es posible ninguna escisión. “El amor no sólo reconcilia al criminal con el destino; reconcilia también al hombre con la virtud. Es decir, si el amor no fuera el único principio de la virtud, cada virtud sería al mismo tiempo una falta de virtud” (Hegel, 1981:335).

No se descarta la posibilidad de una moral subjetiva, pero es necesario mostrar que el significado de toda acción moral proviene de su unión con la *eticidad*. La diferencia que establece Kant entre la moralidad y la legalidad lo conducen a dos teorías incompatibles entre sí: la virtud y el derecho, la una queda recluida a la interioridad de las conciencias, mientras que la otra es arrojada al exterior como la no identidad del sujeto. En su búsqueda de lo absoluto, llama Dios a la entidad que concilia los opuestos, pues la unidad de los opuestos es objetiva y pensable, se presente y se hace lógica. “El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito” (Hegel, 1981:338).

La recuperación del Derecho: *Sistema de Eticidad*

En la filosofía real y específicamente en el *Sistema de Eticidad*, las ideas en torno al poder del amor como conciliador son abandonadas por Hegel, que rescata a la pena como forma única de restituir la validez objetiva del derecho cuando se ha dañado la integridad de la persona. En el panorama de la filosofía de Hegel, predominan dos vías de interpretación respecto a la evolución de su pensamiento; por un lado se encuentran aquellos que observan una ruptura entre el Hegel de los escritos de juventud y el Hegel maduro; uno con el impulso revolucionario a flor de piel; el segundo, conservador y totalitario que termina por convertirse en el filósofo del Estado prusiano. Hay otras interpretaciones, donde se muestra la continuidad de la Filosofía Hegeliana; entre su juventud y su madurez se observan los cambios lógicos producto del desarrollo reflexivo –los cuales se pueden rastrear desde sus años en Frankfurt. Bajo la primera interpretación, se piensa que en la época de Jena “se asiste a la desaparición del Hegel moral que ha surgido en Berna y Frankfurt y se presencia la encarnación del amoral y totalitario que desaparecerá en Berlín. Con el Hegel joven ha dejado también la esperanza, los

propósitos, los proyectos, y se ha vestido de antiilustrado, de cínico realista, de conocedor de la esencial maldad del mundo” (Valcarcel, 1988:131). En este punto de vista, los adjetivos con los que se le califica, revisten serios prejuicios difíciles de sostener. Basta con señalar que, tanto la *Fenomenología* como en la *Filosofía del Derecho*, contienen pasajes que están muy lejos de un filósofo a quien se le tacha de totalitario.

La segunda interpretación, nos permite ubicar el desarrollo de temáticas que preocupaban al joven Hegel y entender su devenir histórico y filosófico hasta la *Filosofía del Derecho*, lo que nos permitirá mostrar que acudimos, no a un viraje en su orientación filosófica sino a la evolución de su pensamiento. Conceptos como libertad, reconciliación, reconocimiento y su permanente debate con las filosofías formalistas, develan a un mismo Hegel que se va reformando a sí mismo. En esta parte se desarrollara la idea del delito, tal como la presenta Hegel en el *Sistema de la Eticidad*; bajo nuestra interpretación, es el paso por el que se opta una vez que se ha renunciado al destino y al amor como artífices de la reconciliación y previo a la visión sistémica del delito como generador del sujeto moral. El desarrollo de este texto sigue la estructura de la segunda parte del *Sistema de la Eticidad*, llamada *lo negativo y la libertad del delito*. Lectura que puede hacerse por una clave dialéctica –que no se ha desarrollado completamente en el Hegel de Jena- o por la dinámica concepto-intuición propia de la filosofía de Schelling. En nuestro caso -siguiendo a Honneth-, se optará por esta última interpretación, con la intención de contrastar la forma de presentación de un mismo tema en la etapa de Jena y el desarrollo en la *Filosofía del Derecho*, comparación necesaria si se quiere llegar a entender cómo se va gestando la particularidad y a la vez nos muestra la diferencia entre la concepción de la individualidad en Hegel y las posturas del individualismo en posturas de corte liberal, donde se insiste en “oponer a toda obra superior del Estado la singularidad obstinada, la libertad formal que espera sujetar a su arbitrio toda disposición ética.” (Pérez, 1989:127). Si nuestra finalidad es ubicar el desarrollo del individuo en el terreno moral, antes es necesario observar la constitución del individuo, como uno de los pilares de la filosofía en Hegel.

Los años en Jena

Después de su estancia en Frankfurt, Hegel se dirige a Jena donde es acogido por su amigo Schelling. Este periodo se extiende entre 1801 hasta 1806, cuando se traslada a Bamberg, es decir inmediatamente antes de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Desde su arribo a Jena, Hegel empezó a dar a su filosofía la forma de un sistema que se consolidará posteriormente. En una carta enviada a Schelling en 1800 se nota esta inquietud. “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario;

así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal de mi juventud debía necesariamente convertirse en una forma de reflexión, convirtiéndose un sistema” (Hegel, 1981:433). Este es además un periodo donde Hegel estuvo inicialmente muy influido por el pensamiento de Schelling, en oposición a Kant y a Fichte, para alejarse luego críticamente de él y desarrollar su propio sistema de pensamiento.

Si bien algunos textos de este periodo, como *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801) o *Acerca de las formas científicas de tratamiento del derecho natural* (1802-03), fueron publicados por Hegel, otros de ellos se han conservado únicamente bajo la forma de manuscritos. *El sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*) de 1802-03, se ubica dentro de este último grupo, el cual fue encontrado dentro de la herencia de Hegel. Es un texto que se publicó en una versión corta en 1893 y sólo fue publicado completo hasta 1913. A pesar de no tener nombre, la frase “*Sistema de la eticidad*” se utiliza en el texto. El *Sistema de la eticidad*, sirve de antecedente a la *Filosofía del Derecho*, pues “no sólo constituye la primera expresión *in nuce* del sistema hegeliano, sino el origen directo (o el anticipo) de obras posteriores” (Hegel, 1982:11). Junto a la filosofía real, forman los primeros escritos dialécticos de la filosofía política, echando por tierra las interpretaciones que ven en la redacción de la *Filosofía del Derecho*, como necesaria para la justificación de la Restauración de 1815 o del Estado prusiano.

El traslado a Jena fue también uno a la órbita del joven Schelling, y la influencia de su pensamiento. “Esto trajo una transposición de los pensamientos de Hegel a los términos de la filosofía post-kantiana y aquí llegamos a una segunda transformación, que tendría significación definitiva para el sistema final”. (Taylor 2010:60). Bajo la influencia de Schelling, Hegel se encuentra en un momento de tránsito entre la época de juventud y los años de entrada a la etapa de madurez con el inicio de la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel aún no ha llegado a traducir su pensamiento en un lenguaje que le sea propio, es influenciado por la filosofía de Schelling -particularmente por su filosofía de la naturaleza-, que reconciliaba el dominio empírico y el *a priori*, la naturaleza es idea y realización del concepto; en ella el espíritu se encuentra en sí mismo realizado, por lo tanto, es necesario llegar a reconciliar la intuición empírica y el concepto. “Solo contemplando las relaciones entre Hegel y Schelling durante los primeros años de Jena podremos entender correctamente la terminología schellingiana de algunos de los escritos de Hegel, principalmente del *Sistema de la eticidad*” (Lukács, 1970: 262). Dicho escrito, está construido de acuerdo a ellos, como lo ejemplifica el uso del término *potencia*. “En el curso del *Sistema de la Eticidad*, la dicotomía entre el concepto y la intuición, la

estructura dualista de la filosofía crítica, se sustituye por la estructura trinitaria de reconocimiento tanto en la forma y el contenido.” (Rose, 1982:60).¹⁵

Cuando se redacta el *Sistema de la Eticidad* en 1802, Hegel recoge también la teoría del reconocimiento de Fichte, -al que hasta entonces consideraba como un representante del formalismo- para describir la estructura interna de las formas de las relaciones éticas. Fichte había conceptualizado el reconocimiento “como una interacción entre individuos que estaba en la base de sus relaciones jurídicas: en la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción en favor de otro, se conforma entre los sujetos la consciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas” (Honneth, 1997:27). En adelante, las relaciones éticas de una sociedad presentan las formas de una intersubjetividad que está asegurada por el reconocimiento. Para Hegel, la estructura del reconocimiento recíproco radica en un sujeto que deviene siempre en tanto que se sabe reconocido por otro y por ello reconciliado con éste.

Las coordenadas de su pensamiento político de juventud se desplazan de un concepto teleológico de la naturaleza a otro de lo social, en el que constitutivamente se integra una tensión interna. “Mientras que el tema central de los escritos de juventud es la positividad, en los escritos sistemáticos posteriores es la reconciliación” (Rodríguez, 2007:84) ésta se trabaja ahora no desde la unidad del amor, sino de la diferencia. Sin embargo, hay que hacer notar que si bien los contornos del sistema comienzan a delinearse en etapa, estas ideas se pueden rastrear desde la época de Berna y Frankfurt; se advierte como las necesidades prácticas y las políticas planteadas por la época histórica “son las que habrán de imponerse cada vez, con más fuerza en la reflexión ulterior de Hegel, determinando los perfiles de lo que será posteriormente el sistema y aún la necesidad del sistema mismo” (Leyva, 2009:172). Esto le da sustento a las interpretaciones que remarcan la continuidad de la filosofía hegeliana en su evolución. Hegel parte de la necesidad de reflexionar sobre la construcción filosófica de “una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética” (Honneth, 1997:24). Los diferentes esbozos sistemáticos que realiza en Jena tienen su raíz común en esa pregunta, pues “el desarrollo de la cultura muestra diferentes estadios que denotan diferentes niveles de relación entre el hombre y su mundo” (Marcuse 1999:61).

¹⁵ In the course of the *System der Sittlichkeit*, the dichotomy between concept and intuition, the dualistic structure of critical philosophy, is replaced by the triune structure of recognition in both the form and the content

La estructura del *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*)

La obra de Hegel consiste en derribar el edificio *iusnaturalista* para sustituirlo por otro sistema que brote directamente de la vida, de ahí la trascendencia del concepto de eticidad, mediante el cual se convierte el derecho natural histórico en el receptáculo tanto de la ciencia del derecho, como de la política y de la economía. En el *Sistema de la eticidad*, se examina a la eticidad como substancia de la vida humana, con lo que el problema filosófico por excelencia se encuentra en explicar la eticidad y sus fenómenos que el hombre puede reconocer mejor en sí mismo que en la naturaleza. Es una especie de memoria sobre las relaciones entre el ser humano y su mundo en la historia, de las diferentes maneras de percibir el mundo y conquistarlo, y de cómo satisfacer las necesidades humanas. “La eticidad constituye la suma de todas las formas éticas, de todas las determinaciones jurídicas, de todas las instituciones y categorías políticas, de todos los mecanismo económicos, de todas las actividades técnicas, etcétera; cada una de esas manifestaciones es uno de los diversos momentos de la eticidad. “(Hegel, 1982:28). El sistema de la eticidad “constituye el primer intento hegeliano, según la cronología, de ofrecer una descripción filosófica de la experiencia política y moral; descripción que, a grandes rasgos, pocas transformaciones ha sufrido después, salvo en los detalles. Puede ser considerado, en efecto, como el primer borrador de la *Filosofía del Derecho*” (Hegel, 1982:28).

En el texto que nos ocupa, Hegel trata de exponer sistemáticamente las formas de la eticidad y la teoría de ésta. Comienza su exposición filosófica con las formas elementales del reconocimiento social que él llama *eticidad natural*; la violación de esas iniciales relaciones de reconocimiento por distintos tipos de lucha es lo que se describe en la parte del delito, para culminar en un estadio de integración social que se conceptualiza como relación orgánica de eticidad pura; “se expone el desarrollo de lo ético: primero en la relación del hombre con la naturaleza y su salida de ella; segundo, a través del ejercicio de la libertad o negación, con la que construye su mundo humano, y tercero, en la aparición del Estado, que es la expresión máxima de la eticidad, una parte que quedó inacabada” (López, 2009:85). El *Sistema de la Eticidad* es “la concepción de la vida ética desde sus formas inferiores, a las que Hegel considera abstractas, como son las del deseo individual, las posesiones, el trabajo y la familia, hasta sus formas superiores, la integración de los primeros en la totalidad ética, en cuyo seno adquieren su verdadero sentido” (Hyppolite, 1970:70). En este texto, “se desarrolla por primera vez la racionalidad de lo que Hegel denominará más tarde el espíritu objetivo y cuya culminación y verdadero fundamento es el Estado” (Bourgeois, 1969:74).

En concordancia con Schelling, Hegel emplea como forma de exposición el método de la subsunción alternativa de intuición y de concepto. De este procedimiento se distinguen las tres secciones de su escrito; el capítulo de eticidad natural como subsunción de la intuición bajo el concepto; el capítulo del delito como subsunción del concepto bajo la intuición y el capítulo de la eticidad absoluta como indiferencia del concepto y la intuición.

En la primera parte, se plantean diversos tipos de reconocimiento “cuyas diferencias se miden según qué dimensiones de la identidad personal encuentran campo de actividad en cada uno de ellos” (Honneth, 1997:30). Se describe primeramente la relación entre padres-hijos, donde los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que se aman, necesitados de emoción afectiva; la parte de la personalidad individual que se encuentra reconocida por el otro es el sentimiento práctico, la dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida. El segundo estadio se refiere a las relaciones de cambio de propiedades contractualmente regladas. “El camino que lleva a la nueva relación social se refiere como un fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato” (Honneth, 1997:30). Los sujetos se reconocen recíprocamente como portadores de pretensiones legítimas constituyéndose como propietarios, se presenta el concepto de persona como sujeto de obligaciones jurídicas, cada individuo encuentra reconocimiento como libertad determinada negativa. Es por ello que para entender el papel que juega el delito en la sociedad civil hay que remitirnos a la concepción del contrato, pues si bien, en la primera parte se muestra a la eticidad tal como se funda en la naturaleza. “El segundo mostrará al delito como expresión de la libertad pura en tanto negación del absoluto, mientras que la tercera parte muestra la realización de la eticidad como culminación del proceso en el Estado” (Hegel, 2006:13).

Lo negativo o la libertad del delito

En el *Sistema de la Eticidad*, Hegel contrapone a las dos formas naturales de reconocimiento -tipos de lucha diferentes- en un capítulo aparte, “mientras los esbozos político-sociales de los años siguientes se construyen de manera que la lucha por el reconocimiento conducen de un estadio al que le sigue, aquí aparece un solo estadio con diferentes luchas entre los dos escalones de la moralidad elemental y absoluta” (Honneth, 1997:31). El modelo de lucha aún no se explica para explicar el tránsito entre escalones separados. Lo que le interesa es la forma de desarrollo interno de la lucha que resulta de las perturbaciones de la vida

comunitaria: “su analítica es una exégesis teóricamente asentada de los actos destructivos, en tanto que manifestaciones de un delito” (Honneth, 1997:31). Sin embargo, podemos notar que la aparición del delito posibilita el surgimiento de la eticidad absoluta, pero Hegel no establece un sistema dinámico como el de la *Filosofía del Derecho*, pues es cierto que no se muestra con claridad la necesidad de subsumir los momentos previos, sino la exposición de eticidad en su relación entre concepto e intuición.

Hegel presenta diferentes actos de destrucción a las figuras de delito. Cada caso lo presenta como formas de realización negativa de la libertad abstracta del reconocimiento jurídico. Esta relación de dependencia se relaciona con la concepción del delito en los escritos juveniles, donde se entiende como una acción que -en la medida en que está ligada al presupuesto social de las relaciones jurídicas- se da a partir de la indeterminación de la libertad simplemente jurídica de los individuos. “En una acción delictiva, los sujetos hacen uso destructor del hecho que sólo están inscritos negativamente en la vida social común en tanto que sujetos de derechos de libertad” (Honneth, 1997:23). Mientras que en el caso del *Sistema de la Eticidad*, se dejan de lado las motivaciones teóricas, presentando la acción delictiva como una reacción ante las abstracciones y unilateralidades que están depositadas en las relaciones jurídicas en cuanto tales. “puede conjeturarse que Hegel remite el origen del delito a un estado incompleto de reconocimiento; que el motivo interno del delincuente lo constituye la experiencia, que el mismo no se ha sentido reconocido de manera satisfactoria en los estadios establecidos de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997:33). Esta lectura, al adolecer de una parte positiva que explique las motivaciones de las que no se hace alusión, no necesita explicar las formas en las que se restaura el reconocimiento pleno, simplemente parece suponerlo.

Este capítulo puede interpretarse como la mediación de la negatividad de la pura libertad y del delito “que hace necesaria la negación de esta negación para la constitución del mundo ético” (De Zan, 2009:191), en este punto se retoma la concepción de la relación de delito y pena como destino. Cuando se niega el reconocimiento de la persona, es decir el principio de todo el mundo ético, surge una reacción del todo que tiene que organizarse y armarse contra el delito. La lucha por el reconocimiento se desarrolla desde Frankfurt, donde se habla de una causalidad del destino a través de la acción del delincuente, “el criminal, que cancela la base ética, es decir, la complementariedad de una comunicación sin coacciones y la recíproca satisfacción de intereses al ponerse a sí mismo como particular en el lugar de la totalidad, pone en marcha el proceso de un destino que tiene que acabar golpeando sobre él” (Habermas, 1986:20). Sin

embargo en las lecciones de Jena la lucha por el reconocimiento queda separada del contexto del delito.

Hay que señalar que al hablar del delincuente, estamos partiendo de la actividad que va a afirmar su libertad. La acción delictiva tiene como marco el conflicto entre la determinación de la voluntad en cuanto *subjetiva* y al mismo tiempo como *objetividad*. En cuanto subjetiva, la voluntad se determina atendiendo sólo al arbitrio del sujeto; todo aquello que escapa a la esfera de su individualidad es considerado por él como ajeno y exterior. Cuando se comete un delito, el sujeto que lo lleva a cabo cree operar sobre la pura exterioridad, es decir, sobre algo que a él no le concierne. Es por ello que el delito implica un aspecto liberador, prueba que las leyes del *derecho* obligan de otra manera que las leyes naturales, que su universalidad y necesidad operan de modo diverso a la ciega causalidad que gobierna la naturaleza. El delito se presenta en el texto tratado, bajo los supuestos de la negatividad, en tanto que cree que actúa contra una exterioridad y la libertad que da sustento a su arbitrio.

Si en la primera parte del *Sistema de la Eticidad* se introduce la superación de las determinaciones en la universalidad absoluta, esta inclusión absoluta y positiva presenta al mismo tiempo su negatividad, como “ser aniquilado de la oposición”. Este ser aniquilado es la pura negatividad que suprime las determinaciones, como la oposición abstracta se encuentra en lo absoluto, en otra forma de eticidad que unifica lo contrario al eliminar la determinación. La superación negativa es por sí misma “superación frente a la superación, oposición frente a la oposición, pero de tal modo que la idealidad, la forma, consisten, por decirlo así, en ella, pero en sentido inverso” (Hegel, 1982:142). La superación conserva la individualidad y lo aniquila al mismo tiempo al oponer la negatividad en su superación, no suprime la oposición sino que la transforma en una forma ideal. En esta primera parte se puede observar una crítica más a la filosofía de Kant, pues la idea del formalismo ubica a la individualidad en una idealidad que elimina cualquier determinación del sujeto, a esto se refiere Hegel cuando habla de lo real que se pone como un ideal determinado por la libertad pura. Junto a la crítica contra el formalismo, se presenta la crítica contra las doctrinas empiristas centradas sólo en la experiencia, se trata de la misma transformación que cuando la sensibilidad quedaba puesta como pensamiento, donde la negatividad subsume y aniquila lo real al pensarlo elevándolo a lo universal. Una determinación, de acuerdo a la necesidad, resulta como algo objetivo, ideal, universal. “La negación de este poner práctico es el restablecimiento o restauración de la primera, originaria determinación de la oposición” (Hegel, 1982:143).

Aparece la idea del castigo ante la necesidad de restablecer el derecho lesionado, “En el castigo en consecuencia, se reafirma la primacía de la dimensión social de la vida humana. Se hará hincapié en el hecho de que una violación de los derechos de otro no puede ser descartada como una lucha por el poder privado y la dominación. Violar los derechos de un hombre es violar los derechos de todos.” (Hinchman, 1982:537).¹⁶ Sin embargo no hay una determinación precisa sobre el castigo, parece remitirlo –como se verá más adelante- a un castigo personal, una vez más el derecho abstracto que reconoce a las partes contratantes que en la etapa anterior se presuponen. Esto permite la lectura de Honneth al colocarlo como una mera venganza personal. “Esta puesta idealmente pero permanece en su determinación real; y la vida está en ella solamente lesionada, no elevada más arriba, y por esa razón esa vida tiene que ser restablecida de nuevo” (Hegel, 1982:143). Lo que negaba ha de ser igualmente negado en ello y ha de subsumir en ello lo que ello mismo subsumía; en lo determinado la razón sólo se puede afirmar como indiferencia, de un modo formal.

La justicia vengativa aparece como la respuesta al delito, “la necesidad absoluta los une, pues una cosa es lo opuesto de la otra, una representa la subsunción opuesta de la otra” (Hegel, 1982:144). El delito lo considera como vitalidad negativa que se constituye en intuición, subsume lo general, lo objetivo, lo ideal, mientras que la justicia vengativa en tanto que universal objetiva subsume esa negación constituida en la intuición. Nos situamos ante una conciencia moral que actúa sólo desde su interior, es por ello que el delincuente se ha herido y suprimido de un modo ideal en aquello que hiere y en tanto que es algo extraño a él. “En la medida en que la acción exterior constituye al mismo tiempo una acción interior, el delito cometido contra un extraño se comete también contra el que delinque” (Hegel, 1982:144). *Hegel nos dice que la mala conciencia moral, es una conciencia interior, como conciencia incompleta se manifiesta exteriormente como justicia vengativa como el intento de aspirar a la totalidad desde la insuficiencia. Se prefigura el desarrollo que se va a mostrar en la *Filosofía del Derecho*, donde el delito es la forma en la que se afirma la libertad individual y a través de la cual se puede acceder a la moralidad, la acción del delincuente al querer hacer suya la exterioridad del derecho lo desconoce, elevándose a la universalidad que sólo encuentra dentro de sí.*

Se comienza a configurar el reconocimiento que ante un acto delictivo se tiene que subsanar en tanto que personas. La inversión de la realidad del delincuente se deposita en su

¹⁶ Punishment will accordingly reassert the primacy of the social dimension of human life. It will emphasize the fact that a violation of another's rights may not be written off as a private struggle for power and domination. To violate one man's rights is to violate the rights of all

enemigo. Este contraefecto ideal permite la posibilidad de satisfacción pues se vislumbra el inicio de su realidad en ese enemigo. La forma en la que se afirma la libertad de un sujeto es a través de la posibilidad de preservar su reconocimiento en tanto que resiste al ataque perpetrado. Produce un ataque contra ella misma de modo que pueda defenderse y calmarse en la resistencia contra ese ataque haciendo frente a la exigencia de la negación universal. “Gracias a la victoria en esta batalla librada, se repite aquel impulso de la consciencia moral, y su reconciliación existe solamente en peligro de muerte, deteniéndose con la presencia de dicho peligro” (Hegel, 1982:145).

Hegel desarrolla en tres apartados la forma en la que se presenta la negatividad del delito. Se inicia con una forma de destrucción referente a los actos de aniquilación natural, donde los individuos reaccionan sin finalidad alguna a la experiencia de la abstracción de una eticidad ya conformada, “pero no se esclarece si las formas elementales de menosprecio constituyen la ocasión de las acciones destructivas” (Honneth, 1997:33). Sin embargo, estos casos aún no son delitos, carecen del presupuesto social de la libertad reconocida jurídicamente.

A. Potencia formal: Es la aniquilación para sí, sin que esté referida a otra cosa, presupone una privación totalmente indeterminada –universal- que no tiende a nada, es lo que Hegel llama el *aniquilamiento natural* o la *destrucción exenta de finalidad*. En este punto, la naturaleza se vuelve contra la cultura que le da inteligencia, así como contra su propio producir de cosas organizadas, es decir, lo objetivo queda subsumido en la intuición, “el elemento subsume de nuevo en sí lo organizado e individualizado, aniquilándolo; pero este aniquilamiento es devastación” (Hegel, 1982:145). En el género humano el cultivar se transforma en destruir “cuando el cultivar ha causado bastante daño a la naturaleza inorgánica y ha determinado por todas partes su ausencia de forma, en ese momento irrumpe desatadamente la indetermineidad oprimida y la barbarie de la destrucción cae sobre lo culto y despeja, libera, nivela e iguala todo” (Hegel, 1982:145). Lo exento de forma se afana por lo indeterminado, va de la unidad pura a su opuesto, a la ausencia absoluta de forma de la pluralidad, convirtiéndose en lo completamente formal. Este paso de la devastación hacia la absoluta devastación y hacia su opuesto, es la ira, lo cual aumenta hasta que se aniquile a sí misma; representa el concepto absoluto indeterminado, que al aniquilar los opuestos se aniquila a sí misma. Un delito como tal, sólo lo encontramos en el segundo estadio, “en la expoliación de otra persona, un sujeto conculca voluntariamente la norma general de reconocimiento ya conformada en las condiciones del establecimiento de relaciones jurídicas” (Honneth, 1997:33).

A pesar de que no se tratan las motivaciones en las acciones delictivas, se pueden suponer en la experiencia de un reconocimiento jurídico abstracto.

En el apartado *B*, La devastación indeterminada se dirige contra la determinación actual, dejando de lado la posesión o el derecho, “un tal dejar subsistir la determineidad aniquilando empero la indiferencia del reconocer, constituye una violación del derecho, cuya manifestación como un aniquilamiento real del reconocer constituye también una separación de la relación de la determineidad con el sujeto.” (Hegel, 1982:146). Por medio del reconocer la relación se hace por sí misma indiferente y su subjetividad se hace al mismo tiempo objetiva. Por el robo un sujeto es lesionado en cuanto a su propiedad y al mismo tiempo es lesionado como persona en su totalidad. “La supresión real del reconocer suprime también esa relación, y constituye el expolio o bien el robo, cuando éste se dirige únicamente al objeto con el cual guarda relación.” (Hegel, 1982:147). En esta relación sujeto-objeto la determinación subsiste por el aniquilamiento de la indiferencia o del derecho, se observa una concepción del derecho como colectiva, es decir, la lesión del derecho implica a la vez una lesión al sujeto mismo, lo que se suprime no es la relación con el objeto sino “es el aniquilamiento de sí mismo como indiferencia por y dentro de ese acto singular” (Hegel, 1982:147). La indiferencia de lo indeterminado es la persona, una lesión a su propiedad resulta ser una lesión a su persona. “Esta lesión no es directamente personal sí solo queda lesionada la abstracción de la relación del sujeto con el objeto.” (Hegel, 1982:147). Pero esta abstracción se encuentra todavía en la particularidad de la persona y es empírica en tanto que se trata de un objeto que se encuentra en el ámbito de su posesión. En el daño a un objeto se lesiona al delincuente mismo pues en términos generales, la lesión se dirige contra la totalidad del derecho.

Estamos ante personas como sujetos de derechos y obligaciones iguales reconocidas en la parte contractual, el robo solo existe donde no se da a razón constitutiva de dominación y servidumbre. “El robo violento es la subsunción singular que no afecta a la totalidad de la personalidad, y en este sentido el individuo que hace de esta lesión personal el objeto de toda su personalidad, ha de mantener la superioridad, hacer real la inversión, ya que él se pone como totalidad, mientras que el otro se pone solamente como particularidad, y la realidad de esta relación fundamental es la subyugación” (Hegel, 1982:148). La inversión resulta aniquiladora y la reacción equivale al sometimiento absoluto o la muerte. En esta relación básica, debido al carácter personal de la lesión, la reacción no significa la recuperación de lo que ha sido robado violentamente sino de establecer el dominio y la servidumbre, de modo que el ser subsumido se haga real en aquel que ha efectuado el robo, debido a que el agresor no ha

puesto toda su personalidad, por ello la relación de subyugación sólo puede existir por un momento al no poder terminar con la totalidad de la personalidad.

Axel Honneth interpreta esta parte como un momento de eticidad natural, donde estamos desprovistos de un sostén en una generalidad, por lo que carece de la capacidad de ser coercitiva, que cada sujeto debe velar por defender sus derechos. Esta interpretación es acorde con la idea de venganza como la plantea Hegel, sin embargo, se podría suponer que, al menos implícitamente, en el reconocimiento como partes contratantes y en el establecimiento de la eticidad absoluta se configura la posibilidad una preservación de los derechos reconocidos y una persecución de las lesiones que contra esos derechos se cometan, de lo contrario, estaríamos colocados todavía en una *lex talionis*. Bajo la visión de Honneth, es por ello que se permite la reacción defensiva del sujeto que es lesionado en sus derechos. Tal reacción como resistencia por parte del agredido se puede considerar como la primera secuencia del concepto de lucha. “Se origina una lucha de persona contra persona, es decir, entre dos sujetos susceptibles de derechos cuyo objetivo lo constituye el reconocimiento de las pretensiones diferentes: por un lado, la pretensión de resolución del conflicto por el irrefrenado despliegue de la propia subjetividad; por el otro, la pretensión reactiva al respeto social de los derechos de propiedad”. (Honneth, 1997:34). El resultado ya está decidido, porque sólo una de las dos partes escindidas puede referir la amenaza así mismo en tanto que personalidad, porque el sujeto lesionado lucha por la integridad de su persona como un todo, en tanto que el delincuente se mueve por la imposición de un interés particular.

Al conflicto social que arranca con un robo y termina con la victoria sobre el delincuente, le sigue un tercer apartado, la lucha por el honor. Los crímenes enumerados por Hegel, son inversiones de la relación amo-esclavo, esta relación ocurre cuando una de las dos personas es dominada y deja de ser persona al ser esclavizado. La valía del *sistema de la Eticidad* es que muestra que la intuición intelectual de Fichte y Schelling es una intuición real, no significa que haya una oposición o relación entre dos polos, concepto e intuición, sino la inserción de un universal en el reconocimiento. En el tercer apartado (C), la indiferencia de las dos negaciones - la totalidad formal como devastación y la personalidad particular por el robo-, tiende a la indiferencia de las determinaciones o de la vida y de toda la personalidad. Puesto que la negación solo puede ser determinada y la determinación es personal, esta se eleva al todo, negar su particularidad es una abstracción, lo que resulta herido es la persona que ha quedado establecida de una forma ideal y el objeto de la lesión es el honor. “Por el honor, lo singular se convierte en un todo y en algo personal, y únicamente la negación aparente de lo singular

aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total” (Hegel, 1982:149).

En ambas personas que participan en el conflicto se hace referencia a la totalidad de su existencia individual, se trata de reprobado públicamente a una persona y por ello reivindicar su reconocimiento. “Las dos partes que se enfrentan en el conflicto persiguen en cualquier caso el objetivo de poner a prueba la integridad de la propia persona. Hegel remite este recíproco propósito. Ciñéndose al uso lingüístico de su tiempo, a una exigencia de honor” (Honneth, 1997:35). Honor es la posición que se adopta frente a uno mismo cuando se identifican positivamente sus cualidades y su especificidad. Al combate por el honor se llega cuando se depende de la confirmación del reconocimiento por otros sujetos y la justicia se encuentra en ambos lados, se trata de una relación de igualdad. Se adquiere plena identificación consigo, una vez que sus cualidades encuentran respaldo por parte de los otros.

Los dos sujetos que combaten buscan restablecer el honor lesionado, sin embargo, esto sólo es posible si se demuestran recíprocamente su disposición a poner en juego su vida, “solo porque estoy dispuesto a morir, doy públicamente a conocer que mis objetivos y especificidades individuales cuentan más que mi supervivencia física. El conflicto que se origina en una ofensa desemboca en un combate a vida o muerte que se desarrolla más allá de las demandas jurídicamente reclamadas” (Honneth, 1997:35). Con la lucha a muerte por el reconocimiento, es posible la materialización de la persona en su estado de independencia, que en el amor era imposible por “la unidad indiferenciada que consumía las individualidades de los amantes.” (Rodríguez, 2007:83). En el amor pasión romántico no hay lugar para el reconocimiento ni de yo, ni del otro, ni de mi mismo a partir de otro, porque no hay lugar para las diferencias.

Cosa diferente es la desigualdad en la negación, donde un combate deja de serlo, pero la subsunción esta puesta sólo de un lado es opresión y si se extiende hasta la negación absoluta es homicidio o asesinato. “Hegel diferencia, sin embargo, lo negativo que permite el surgimiento de la identidad absoluta (y de la eticidad absoluta), de lo negativo que se manifiesta en el crimen, en particular en el asesinato. Así, la eticidad se limita a cancelar la subjetividad de lo viviente, mientras que el asesinato cancela la objetividad, es decir, su existencia” (Escalante, 2009:8). La opresión y el crimen no deben confundirse con la relación constitutiva de dominio ni con el combate; la verdadera opresión injusta suprime toda lucha, al otro le es imposible ponerse en guardia y librar una lucha. Sólo es verdaderamente existente esta imposibilidad cuando no existe ninguna ofensa y el asesinato no afecta nada personal, es decir, cuando se

realiza por motivo de robo. Esto se diferencia del honor, que en relación con la vida hay una enorme desigualdad, pues el honor solo es ideal, mientras que la vida se pone en juego.

Hegel establece tres formas por las cuales la totalidad de la negación tiene tres potencias o formas, En esta posición intermedia la negación aparece en las *potencias* en las que se concreta lo *negativo* de la eticidad natural. Allí se presenta como el fenómeno en el que se concreta, en el estadio de la eticidad natural, la posibilidad inmanente del *no-reconocimiento* y de la *no-libertad*:

La totalidad en bruto: La indiferencia absoluta de la negación sin relación constitutiva ni idealidad significa la transformación de la determineidad en personalidad y el establecer inmediato de la realidad de la negación o el simple asesinato. “No deja que predomine la igualdad en el peligro, del mismo modo que la ofensa es, según la materia, totalmente desigual” (Hegel, 1982:151).

La segunda potencia tiene que ser la indiferencia formal, según la cual el subsumir y la inversión son conformes a la ley de la igualdad, que se cierne sobre la oposición de los individuos, no siendo una consciencia ni un reconocimiento de los mismos. Falta, por tanto, la forma de la igualdad como la igualdad de peligro. “En esta igualdad se encuentra la verdadera inversión real de la subsunción, y ésta es la venganza” (Hegel, 1982:151). La venganza es la relación básica absoluta frente al asesinato y el asesino singular, no es otra cosa que la inversión de aquello que ha establecido el asesino, por lo cual se tiene que establecer lo contrario. La relación constitutiva se transforma en lo opuesto.

En la tercera potencia, la totalidad de esta relación constitutiva es lo racional y hace que el término medio haga su aparición, “se establece de un modo negativo la supresión de la hegemonía e inconsciencia de una parte, y la igualdad de peligro para ambas partes, el combate” (Hegel, 1982:153). Para la relación constitutiva, la diferencia se encuentra en el interior, el derecho se encuentra en la parte que ha sido objeto de afrenta “esa parte representa de un modo absoluto lo indiferente, lo subsumiente, pues la igualdad absoluta ha de manifestarse por medio de la inversión; ahora representa lo subsumido, mientras que antes era lo subsumiente” (Hegel, 1982:153).

Los diferentes conflictos presentados, constituyen el proceso que posibilitará el tránsito de una eticidad natural a una eticidad absoluta, ya que atribuye a los individuos cualidades necesarias para ello. Se tiene la intención de mostrar que las estructuras de reconocimiento

elemental son destruidas por actos de alienación negativa de libertad; y a la vez que sólo a través de tales actos destructivos pueden crearse las relaciones maduras de reconocimiento. Solo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas se llega a la consciencia como miembro de una comunidad. “El delincuente, porque lesiona las personas en su derecho, luego en su honor, hace objeto de un saber general la dependencia de cada uno respecto de la comunidad” (Honneth, 1997:37). Los conflictos sociales que rompen la eticidad natural ocasiona la disposición a reconocerse como personas plenamente individualizadas. En la última parte, la eticidad absoluta, se puede dejar ver un reconocimiento cualitativo entre los miembros de una sociedad; el termino de intuición reciproca nos dice que el individuo se intuye a sí mismo en cada uno.

Hasta ahora podemos decir que el *Sistema de la Eticidad* y los escritos de Jena, abren el capítulo de la crítica hegeliana de las formas abstractas de reconciliación. “A partir de este momento, con cada vez mayor lucidez y rigor crítico, las interpretaciones críticas que Hegel adelanta de diferentes materiales y figuras históricas, remiten todas al paralelo y progresivo avance de la elaboración del sistema especulativo.” (Pagallo, 2009:8). El fundamento se encuentra en el movimiento dialéctico que caracteriza la escisión. En el Sistema de la Eticidad, se encuentra en ciernes el proceso de la injusticia y el delito tal como se describe en la *Filosofía del Derecho*, se presentan implícitamente las esferas del derecho abstracto y de la persona sin ir a fondo en su proceso de constitución y en el despliegue de la Idea. Bajo una perspectiva dialéctica -que parece aún no justificarse- se vislumbra un movimiento entre eticidad natural, la negatividad de la libertad y la eticidad absoluta. Sin embargo, también se permite una lectura con base en la filosofía de Schelling, donde se muestra las partes de una eticidad en la relación entre concepto e intuición.

En la etapa de madurez, se deja de lado la idea de lo natural como elemento constitutivo de la eticidad y se coloca como elemento previo a la constitución de una voluntad libre, que está muy alejada de la mera libertad como pura negatividad. La naturaleza pierde más adelante su significación ontológica global, deja de ser la constitución de la totalidad en su realidad y deviene en naturaleza física prehumana. Este caso “presenta la forma más plena de una escisión intersubjetiva, no le subyace la lesión de una persona individual de derecho, sino la integridad de la persona como un todo” (Honneth, 1997:34). No se explica aún el fundamento por el cual una persona viola el marco de una relación de reconocimiento existente.

De acuerdo a Honneth, en el Sistema de la eticidad, no aclara el papel que juega el delito en la historia de la moralidad. Por un lado se piensan con un papel constructivo porque

desencadenan los conflictos sociales que prestan atención a las relaciones de reconocimiento subyacentes. Junto a esa parte negativa se presenta una parte positiva de formación de la consciencia, que posibilita los pasos posteriores, elemento ausente en el escrito de Jena, sin embargo, ya se reconoce a la persona como un todo, que es lesionada junto al derecho en la comisión de un delito, es por ello que reconocimiento y restauración del derecho se comienzan a mostrar y se manifiesta la relación entre las diferentes etapas de la filosofía de Hegel, no hay un primer y segundo Hegel, sino un pensamiento en su desarrollo.

La *Filosofía del Derecho*: delito y pena

Lo ilícito: su determinación y clasificación

Lo fundamental en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* es que deje de ser abstracto y adquiera como determinación de su concepto la característica de ser coactivo, esto se logra con la aparición y eliminación de la injusticia, pues no se puede definir de antemano, pues “definir de antemano al derecho abstracto o estricto como un principio como un *derecho*, al que se puede forzar equivale aprehenderlo a partir de una consecuencia a la que sólo se llega haciendo el rodeo que pasa por la injusticia” (Hegel, 1999:181). Es por ello que se necesita mostrar en primera instancia cómo se constituye el derecho vinculado a la facultad de coaccionar -a partir de la experiencia de lo ilícito mediante su supresión y a través de la restitución del derecho lesionado-, esto es, analizar el concepto de derecho analizando sus formas de negación, constituyendo la verdad de lo jurídico como un sistema con una lógica propia diferente a otros sistemas. “El hecho delictivo no es un primero, positivo, al que seguirá la pena como su negación, sino que es un negativo, por lo que el castigo es sólo una negación. El derecho efectivo es pues la eliminación de esta lesión; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada” (Hegel, 1999:184).

Para establecer una clasificación de las acciones ilícitas, Hegel utiliza una analogía con las formas del juicio de existencia analizadas en la ciencia de la lógica, así el juicio de existencia puede ser: “1) Positivo: Este clavel es blanco. 2) Negativo: Este clavel no es blanco. 3) Infinito: Este clavel no es una piedra, que se suprime a sí mismo y exige el pasaje a un juicio cuyo predicado está formado por determinaciones reflexivas” (Dri, 2007:148). La primera expresión del juicio positivo es la proposición *lo particular es universal*, así es que la propiedad es un juicio positivo que subsume lo particular de la cosa bajo lo universal de la voluntad. A partir de esto, se pueden identificar dos formas de acciones ilícitas relacionadas con los juicios negativo e infinito, las primeras encuadran en el marco del derecho civil y las segundas son

propias del derecho penal, Hegel diferencia el ámbito de la justicia civil (*bürgerliche Rechtspflege*) del ámbito de la penal (*peinliche Rechtspflege*).

En la jurisdicción civil sólo se niega de un modo absoluto la determinación como tal en el litigio, y determinación puede llegar a ser la ocupación vital, el trabajo, lo personal. Por el contrario, en la jurisdicción penal no se trata de la determinación, sino de la individualidad, de la indiferencia del Todo, de la vitalidad, de la personalidad. La negación en el derecho civil es una negación meramente ideal, en el derecho penal se trata de una negación real; pues, la negación que tiende a una totalidad es, por esa razón, real. (Hegel, 1982:132)

En el caso del juicio negativo no se niega la universalidad en cuanto tal se niega tan sólo la particularidad de una determinación, en el caso del derecho no se niega la universalidad de la persona sino sólo la subsunción de lo particular bajo aquella voluntad, dejando intacto el reconocimiento del otro en cuanto propietario -tal es el caso de los litigios jurídicos donde hay disputa en torno a la propiedad de una cosa. “El conflicto se refiere sólo a la subsunción de la cosa bajo la propiedad de uno u otro; es pues un juicio simplemente negativo donde el predicado de lo mío sólo niega lo particular” (Hegel, 1999:176). Este es el caso del derecho civil, como el ámbito de las disputas que tienen lugar necesariamente ya que el derecho, una vez reconocido está sometido a las opiniones particulares, es por ello que con frecuencia se considera lícito lo ilícito. Estas controversias se someten a un tercero que atiende al punto de vista de voluntad universal y decide imparcialmente conforme a ella. “Corresponde a la naturaleza de lo finito y particular dejar lugar a la contingencia: es necesario pues que haya conflictos puesto que estamos en el estadio de lo finito” (Hegel, 1999:177).

El caso del derecho penal lo relaciona con el juicio infinito, es decir, niega en el predicado no sólo la particularidad del contenido sino también su universalidad. “Es un juicio negativo infinito en su sentido completo, mediante el cual no sólo se niega lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad, sino también lo universal, lo infinito en el predicado de lo mío.” (Hegel, 1999:182). Lo que se niega con las acciones ilícitas es el derecho en cuanto tal negando la universalidad de la persona, sin embargo hay que notar (como lo hace Hegel) que para poder negar a la persona primero hay que acceder a dicha categoría, pues sólo una persona posee la capacidad jurídica necesaria para violar el derecho de otra. Las acciones de las que se ocupa el derecho penal niegan aquello que afirman, esta doble negación confirma la condición de persona, tanto de quien niega como de quien es negado como tal.

Hay dos tipos de acciones que de acuerdo a la forma en las que es considerado el derecho por el sujeto del ilícito, puede tomarlo como aparente o bien ser negado por él. “La

segunda injusticia es el fraude. En este caso la injusticia no es una apariencia para el derecho en sí, sino que yo muestro a los otros una apariencia. Al cometer un fraude el derecho es para mí una apariencia. La tercera injusticia es finalmente el delito. Éste es una injusticia en sí y para mí: yo quiero lo injusto y no utilizo la apariencia del derecho” (Hegel, 1999:175). En el fraude no se reconoce la universalidad de la persona, mientras que en el delito se desconoce por completo al otro como persona haciendo uso de la violencia y la coacción para doblegar su voluntad.

En el delito, la voluntad se determina atendiendo al arbitrio del sujeto todo lo que escapa a esta esfera es considerado como ajeno y exterior, así al cometer el delito, quien lo lleva a cabo cree operar en la pura exterioridad sobre algo que no le concierne, al mismo tiempo afirma la libertad de su voluntad, de manera indirecta se muestra que para que una ley jurídica norme la conducta esta primero tiene que ser querida por aquellos a quien pretende normar. Hay que notar que la exterioridad sobre la que cree operar es apariencia, pues el delincuente al lesionar se lesiona a sí mismo, suprimiendo aquello que lesiona como supuestamente algo exterior a él, “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 elimina la exteriorización o existencia de una voluntad” (Hegel, 1999:180). Se niega la existencia de la persona en la figura del otro, así como la existencia del derecho mismo que a su vez no puede ser eliminado, pues se sustenta en la libertad de la voluntad. “El derecho abstracto es derecho forzoso porque la injusticia contra él es una fuerza contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior” (Hegel, 1999:181).

El derecho es concebido como un sistema social diferenciado y autorreferente (sólo pueden ser actos jurídicos los imputables a un sujeto de derecho) cuya clave es el reconocimiento de la libertad de la voluntad en la categoría de persona. Esto implica que sólo las personas pueden ser considerados sujetos de derechos y obligaciones, o bien, que solo los seres humanos pueden ser sujetos de derecho, excluyendo a cualquier agente de carácter natural o artificial. Es así que al negar el derecho presuponemos la existencia del mismo llegando a la nulidad de la acción delictiva. Se pone al descubierto la tensión existente entre la subjetividad que hace caso omiso de una objetividad necesaria para su existencia, en su actuar la voluntad del delincuente está negando la objetividad que hace posible la exteriorización de su misma voluntad -si niega a la existencia de persona automáticamente contradice su misma existencia. Es por ello necesario que el derecho sea tomado no sólo como meramente exterior y

universal, tiene que devenir efectivo y para ello, el primer paso radica en la supresión de aquello que lo niega. “El hecho delictivo no es un primer positivo, al que seguiría la pena como su negación, sino que es un negativo, por lo que el castigo es sólo una negación. El derecho efectivo es pues la eliminación de esta lesión; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada” (Hegel, 1999:184).

Fundamentación de la pena

Para configurarse la comisión de un delito, no sólo debe estar dirigido contra una persona, sino que se origine también en una persona, esto significa que el delito es una acción racional ejercida por un sujeto de derecho responsable de sus actos. De acuerdo a Hegel lo que responsabiliza a alguien por sus actos no es su intención como sujeto moral sino la universalidad de la voluntad que se despliega con su acción. Esta universalidad que se halla en todo acto libre, fundamenta la legitimación racional tanto del derecho como de la obligación a castigar, lo que se pretende es considerar el delito dentro de su estructura universal, es decir, considerarlo en cuanto ley. Esto se puede explicar de la siguiente manera, el delincuente es un ser racional, que al pensar que su acción puede universalizarse, instaura una ley, con el problema de que sólo es reconocido por el mismo sujeto que la instaura. Así tenemos que si la legitimidad de las normas jurídicas se asientan sobre el consentimiento de quienes se sujeta a ellas, la ley del delito sólo puede aplicarse al delincuente que la instaura, por este motivo el castigar implica subsumir al delincuente dentro de una ley que el mismo está creando. “En su acción, en cuanto acción de un ser racional, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo su derecho” (Hegel, 1999:187).

Al considerar que la pena contiene su propio derecho, se está honrando al delincuente como un ser racional, lo que quiere decir que no se le concedería tal honra si la pena no se desprendiera del hecho mismo, con su mismo actuar el delincuente está consintiendo la posibilidad de su castigo. El criminal no deja de ser sujeto de derecho, nunca deja de ser persona, por ello el primer derecho conservado por el criminal es el derecho a ser castigado. La pena se justifica como el cumplimiento de la ley del delito por parte del delincuente, al cumplirla es como se honra su dignidad de ser humano.

Además de la idea del delincuente que instaura una ley que es aplicado a sí mismo, tenemos que hay por parte del mismo un desconocimiento de la persona, es por ello que la pena funciona como el único medio de restitución de la validez objetiva del derecho, la forma en

la que la integridad de la persona es resarcida. Estamos ante un segundo argumento, la acción del delincuente juega un doble papel, si por un lado es instauradora de una ley que es aplicada a él mismo, por el otro, el delito cometido constituye a su vez el rechazo del reconocimiento como sujeto de derechos a la persona que se ha dañado, operando simultáneamente una falta de reconocimiento a la comunidad jurídica en su conjunto. Si bien es cierto que el autor del delito se sustrae con esa acción a la trama de reconocimientos recíprocos que es el derecho, también es cierto que la finalidad de la pena es la inmediata restitución de esa relación de reconocimiento que ha sido dañada, no negándole al delincuente el reconocimiento que a su vez negó, por el contrario, la pena constituye el reconocimiento del derecho a ser castigado que como persona no pierde, restituyendo a su vez la relación de reciprocidad -constitutiva de sistema jurídico-, si tomamos en cuenta que el derecho se constituye como un entramado de reconocimientos intersubjetivos, lo que hace el castigo es restaurar lo que el delito ha dañado, el castigo es así el restablecimiento de la vigencia del derecho.

Hegel no pretende reformar la subjetividad del delincuente, lo que le interesa es la pena en tanto manifestación objetiva y subjetiva de la nulidad intrínseca de delito. “Al considerar que la pena contiene su propio derecho, se honra al delincuente como ser racional. No se le concedería este honor si el concepto y la medida de la pena no se tomaran del hecho mismo, si se lo considera como una animal dañino que hay que hacer inofensivo, o si se toma como finalidad de la pena la intimidación o la corrección” (Hegel, 1999:188). Por ello podríamos encajar a Hegel dentro de las teorías preventivas de la pena, buscando la resocialización del delincuente, ya que tenemos un agente racional que obra conforme a su condición, por lo tanto la pena no puede reformar a quien obra de esa manera, sino que se tiene que mantener en el mismo plano de exterioridad en el que se encuentra el delito, este nivel de exterioridad es en el que ha de restituirse el derecho -más que un sentido retributivo se busca un sentido restitutivo que se ciña a la consideración objetiva de lo justo. “De lo que se trata no es sin embargo de un perjuicio ni de este o aquel bien, sino de un modo determinado de lo injusto y lo justo” (Hegel, 1999:185).

El fin del castigo no puede ser más que la superación del delito y la restitución de la vigencia plena del derecho y una pena justa será aquella que compense el desequilibrio producido en el sistema de reconocimientos recíprocos no la que retribuye un perjuicio por un daño cometido. Entendiendo como compensación la conexión entre el delito y la pena como dos caras de la misma moneda, es decir “la conexión interna de dos determinaciones que aparecen como diferentes y también tienen una existencia exterior diferente” (Hegel, 1999:191),

es por ello que la compensación tiene que atender al valor como medio de comparación entre dos acciones y en virtud del cual la pena tiene que ser dictada.¹⁷ Hay que hacer la observación que la única excepción es el homicidio, ya que en ese caso no se aplica el valor sino la *lex talionis*, pues se ha negado la totalidad de la existencia “le pena no puede consistir en un valor, pues no hay ningún valor equivalente, sino sólo en la privación de la vida” (Hegel, 1999:192).

Superación de la injusticia: Restitución del derecho

Lo que toca ahora es ver cómo se lleva a cabo la restitución del derecho, ya que por un lado la venganza surge como medio natural y por el otro se busca la restitución como reintegración de un cúmulo de relaciones intersubjetivas. En el primer caso, la venganza se da bajo la determinación de la inmediatez, lo que la hace un justicia contingente, pues “es justa según su contenido en la medida en que es una compensación, pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva, que puede colocar su infinitud en cualquier lesión que ocurra” (Hegel, 1999:192). La injusticia comporta así, un aspecto positivo, es decir, es justa en tanto que su contenido atiende a una compensación y por otro lado, el aspecto negativo se refiere a su forma particular, que debido a su contingencia puede redundar en una nueva lesión de derecho y es llevada a cabo por una voluntad individual, transformando su contenido en algo contingente. Si es llevada a cabo por la víctima o alguien cercano, la aplicación de la pena no puede librarse de elementos afectivos y en el caso de que pueda ser así su acción se centra en una voluntad meramente particular, así es que la finalidad de restitución en su aspecto cuantitativo y cualitativo no puede darse. Restituir al derecho en la inmediatez de la venganza genera un proceso que se extiende al infinito en la mutua lesión de la *persona*, “con esta contradicción cae en el progreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación.” (Hegel, 1999:192).

Esta progresión al infinito exige que el castigo no quede en manos de particulares, sino que la restitución debe ser llevada a cabo por una voluntad objetiva y universal “El ser viviente, sin embargo, cuyo poder está unido con la ley, el ejecutante que en la realidad del criminal el derecho que éste ha perdido en concepto, es decir, el juez, no es la justicia abstracta, sino un

¹⁷ En lo que concierne a la determinación de de la pena, Hegel reconoce que la razón tiene su límite, pues sólo se puede establecer un marco general dentro del cual se pueden dar variaciones “no se puede determina racionalmente, ni decidir por la aplicación de una determinación proveniente del concepto, si para un delito lo justo es una pena corporal de cuarenta azotes o cuarenta menos uno, ni si corresponde una multa de cinco taleros o bien de cuatro y veintitrés centavos; o bien una pena de prisión de un año, o de trescientos sesenta y cuatro días, o de un año y uno, dos o tres días”(Hegel, 1999:334). Sin embargo dice Hegel, un talero o un golpe más es una injusticia.

ser vivo, y la justicia sólo su modificación. La necesidad del merecimiento de la pena permanece fija, pero el ejercicio de la justicia no es nada necesario. En cuanto modificación de un ser vivo también puede desaparecer, tomar la forma de otra distinta modificación, y así la justicia se convierte en algo accidental” (Hegel, 1981:320). Para tratar de encontrar la salida a la venganza como proceso infinito, se trata de cambiar a una justicia punitiva, liberada de los intereses y las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder. “Esta justicia punitiva consiste en la negación de la negación del derecho, y por ello en la restauración del derecho, dando lugar ya a una nueva existencia del derecho: la ley moral querida por toda voluntad particular” (Amengual, 2001:155). Tiene que presentarse el derecho como tal, lo cual sólo es posible si es querido. La justicia punitiva favorece la integración de la voluntad de los individuos, de tal manera que la pena debe ser querida incluso por quien ha cometido la injusticia. Este querer significa el prescindir de todas las particularidades individuales. El derecho abstracto desemboca en el individuo autónomo y muestra su querer como un derecho. “El sujeto moral va más allá de la persona, porque la existencia de la voluntad no la pone en una cosa sino en ser un sujeto moral, en la existencia del sujeto mismo” (Amengual, 2001:155).

Hay que distinguir en la justificación que hace Hegel de la pena dos argumentos estrechamente enlazados, por un lado, se establece que quien comete un delito mantiene su reconocimiento como persona y a su vez su derecho a ser castigado; en sentido negativo el primer argumento nos habla de que no hay razones válidas que pueda oponer el delincuente para no ser castigado. El segundo argumento se refiere directamente a la necesidad del castigo, pues es necesario para restituir la vigencia plena del derecho. La restitución ejercida por el castigo afecta tanto la esfera exterior de la persona como su íntima voluntad del delincuente, con lo que se satisface la demanda de la voluntad que ha sido escindida, con la pena se logra restablecer dentro del campo del derecho lo que se antes se había planteado necesariamente desde el amor y el destino.

También el error y el delito entran en el dominio del derecho, porque es el terreno de la exterioridad, de la naturaleza, del azar: la fuerza y la coacción permanecen adheridas a esta expresión incompleta de la libertad. Pero la libertad que aún esta alienada y exteriorizada, no admite la constricción que es lo contrario del derecho de la persona, fuerza y constricción se suprimen por sí mismas, “el que delinque, al negar la persona del otro, niega sin atenuante la persona, y por tanto niega la suya propia (Weil 1996:52). Por ser racional en su esencia ha querido el restablecimiento del derecho mediante la constricción opuesta. En este caso, al restituirse el reconocimiento de la persona se efectiviza el derecho (mediante la pena). La

restitución del derecho en Hegel puede esquematizarse en tres momentos: a) Una violencia que se encuentra en el nacimiento del hecho jurídico mismo, que a su vez b) se introduce plenamente en el mundo jurídico como violencia con relevancia jurídica como respuesta a otra violencia, mismo que se puede prolongar al infinito c) si la aplicación de la pena no se eleva al plano de la universalidad, es decir, si no se libera del plano particular de la venganza. Se abre el camino hacia la moralidad una vez que se ha interiorizado la necesidad de la universalidad.

Lo ilícito demuestra la impotencia de los principios morales para regir lo social, por lo cual es necesaria la racionalidad jurídica fundada en el derecho positivo (garantizado en la esfera de la *eticidad*) cuyas normas son la expresión de una práctica de reconocimiento intersubjetivo fundada en el carácter universal de la persona y arraigada en un orden social concreto. “Lo ético objetivo, que entra en el lugar del bien abstracto, es, por medio de la subjetividad *como forma infinita*, la sustancia *concreta*. Tiene por lo tanto en su interior diferencias que están determinadas por el concepto. De este modo lo ético tiene un *contenido* fijo, que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las *leyes e instituciones que existen en y para sí*” (Hegel, 1999 266).

El tránsito a la moralidad: La particularidad

El punto fundamental de la restitución del derecho, es permitir que el derecho abstracto devenga en derecho vigente, por ello es fundamental que la voluntad individual quiera lo universal y que lo universal a su vez, se realice como voluntad subjetiva. Sólo así el derecho que como abstracto se respalda en un reconocimiento contingente puede tener una validez efectiva. Si gracias al derecho las personas aprenden a respetarse y convivir entre sí, tenemos que convenir no obstante que estamos ante una imposición exterior. Hecho que comienza a ser superado en el plano de la moralidad.

Hay una disonancia entre la voluntad subjetiva y la voluntad universal, no se ha dado el proceso que las iguale y posibilite a su vez la existencia de la voluntad particular como diferenciada, pues es sólo a través de la voluntad subjetiva como el derecho adquiere su realidad efectiva, sin embargo, sin un reconocimiento de la necesaria relación con la voluntad universal su derecho se vuelve contingente, sólo reconociendo a la voluntad universal como una exigencia que debe ser alcanzada. Es por ello que la esfera de la moralidad será la encargada de resolver la tensión entre dos determinaciones de la voluntad que son contrapuestas. La tarea del derecho es trascender la contingencia para convertirse en derecho vigente, para lo cual es necesario abandonar el ámbito de la mera subjetividad, “para tener el

pensamiento del derecho, hay que estar educado en el pensar y no detenerse en lo meramente sensible; hay que adaptar los objetos a la forma de la universalidad y, también en la voluntad regirse por lo universal” (Hegel, 1999:328). El castigo tiene la función de recomponer la totalidad que se ha desgarrado no sólo desde el lado de la objetividad sino en la misma subjetividad del delincuente, vinculando la voluntad individual, interior y subjetiva con su configuración exterior, objetiva y universal.

El delito como fase final del derecho abstracto representa un paso nuevo en el desarrollo del concepto de voluntad. Se presenta una nueva figura de la voluntad que consiste en la distinción entre la voluntad universal en sí (el derecho en sí) y la voluntad singular para sí (el delito como oposición al derecho, transgrediéndolo). Esta distinción se ha producido tanto en el delito como en la venganza. En el primero, la voluntad ha caído en una autocontradicción, al poner en relación de oposición su universalidad y su particularidad. La voluntad particular en su obrar niega la voluntad universal, siendo esta relación esencial para la particularidad que debe realizar su concepto -debe contener la voluntad universal. El delito es una negación de la voluntad universal, “negación llevada a cabo por la voluntad particular en una acción formalmente racional en la que afirma su particularidad en contra de la universalidad” (Amengual, 2001:161), por ello el delito lleva a cabo la distinción entre la voluntad universal y la particular.

El derecho tiene ahora validez por su necesidad como lo efectivamente real, asegurado contra la voluntad individual existente meramente por sí. La voluntad universal se une a lo particular, porque quiere de nuevo el derecho, con esta vuelta a sí la universalidad deviene para sí -reconociendo como suya la universalidad- y efectiva -porque en este movimiento de retorno a sí, abandona la abstracción dándole existencia efectiva en la voluntad concreta singular. Con esta voluntad particular que quiere lo universal se da un movimiento doble: “por una parte, la voluntad particular tiene como propia la voluntad universal, y, por otra, la voluntad universal se hace para sí y efectiva, cobra existencia concreta en una voluntad particular” (Amengual, 2001:162). Esta interiorización de lo universal constituye la posibilidad de tránsito hacia la moralidad, pues sólo en la medida en que el delincuente interioriza el derecho que ha quebrantado a través del castigo es posible logra la articulación de la universalidad del derecho abstracto con la particularidad, es a través del delito como instaurador de ley que se marca el inicio de un contenido moral, cuyo desarrollo corresponde al siguiente estadio.

El paso siguiente consistirá en no crear un poder que domine y subyugue las voluntades particulares, sino que la voluntad particular por sí misma quiera la ley universal. Para

el hombre que ha comprendido la injusticia, la persona de derecho ya no es el hombre íntegro; “él se conoce como voluntad individual, más en su voluntad individual quiere ser universal: para emplear la terminología hegeliana la persona deviene sujeto” (Weil 1996:52). Para superar la injusticia que se puede dar entre particulares, no basta la lucha entre ellos a través de la venganza, pero tampoco es suficiente que un universal se imponga como poder sobre los individuos a fin de dar seguridad a los particulares, es necesario además que cada particular haga suya la justicia, que tenga como objeto de su propia voluntad a la ley universal. “El paso del entuerto a la moralidad significa la negación del contrato como paso al Estado, como su acto generador, y a la vez significa poner la moralidad -es decir, que cada individuo quiera por sí mismo como propia la ley universal- como fundamento del Estado” (Amengual, 2001:156).

Lo que se destaca en el derecho abstracto son sus limitaciones que obligan a avanzar hacia otras esferas que lo subsumen -pues la categoría de persona se encuentra vacía de contenido- para que el derecho se haga efectivo es necesario integrar la subjetividad. Al negar a la persona se nulifica negándose a sí mismo, es necesaria la aparición de la moralidad para englobar ambas determinaciones. La moralidad representa el espacio de tensión entre las determinaciones de la voluntad contrapuestas; lo subjetivo y lo universal. La experiencia de lo ilícito pone de manifiesto que la violación a las normas jurídicas en un plano de exterioridad es una determinación necesaria cuando estamos ante sujetos de derecho que se reconocen como personas privadas, una realidad reducida a mero sujeto de derecho, cuyo campo de acción es el de las relaciones que bajo la forma de contrato pueden llevar a cabo como propietarios. El sistema de derecho abstracto, por lo tanto, no puede ejercitar a los agente para sostenerlo, sino para violarlo; las determinaciones propias del derecho abstracto resultan insuficientes para resolver los problemas que su exterioridad genera. Los conceptos de crimen y castigo juegan un papel central en la *Filosofía del Derecho*, como el primer momento en el cual el concepto de derecho realmente se encuentra con otro, el delito constituye la primera etapa en la mediación y actualización del derecho a través de la anulación o negación de su otro, la pena es el primer punto donde el derecho se restituye y empieza a saberse a sí mismo como derecho. “Por estas razones, es en la discusión del crimen y el castigo que Hegel comienza a tratar el tipo de temas que más se asocian con lo que hemos llamado acomodacionismo y perfeccionismo.” (Steinberger, 1988:1118).¹⁸

¹⁸ For these reasons, it is in the discussion of crime and punishment that Hegel begins to treat the kinds of issues most closely associated with what we have called accommodationism and perfectionism.

Sólo cuando la voluntad interior y subjetiva se sabe con una configuración objetiva surge el derecho positivo encarnado por el Estado -que es el único capaz de restituir el derecho después de que es lesionado-, para llegar a ese estadio es necesaria la moralidad siendo el delito el paso obligado. La realidad efectiva de un Estado de derecho sólo es posible donde las instituciones jurídicas concuerden con las íntimas convicciones de los hombres que conforman el Estado. En resumen, la forma en que Hegel considera al delito y a la pena, se basa en la acción legisladora del delincuente, ley que es aplicada a él mismo. Esta idea se encuentra ya desarrollada en los escritos juveniles de la época de Frankfurt, lo que interesaba ver es cómo surge el derecho en el contrato, a fin de describir cómo surge y se restablece el derecho por medio del delito. El momento de la particularidad se hace presente gracias al proceso de negación y restitución del derecho.

Hasta aquí se han presentado dos interpretaciones de la filosofía de Hegel, una de ruptura -que piensa que se puede hacer una división entre un primer y segundo Hegel-, la otra de continuidad -que acepta grados de consolidación del sistema entre las obras de juventud y sus escritos posteriores. Sin embargo, para entender el la aparición de la particularidad y el tránsito necesario entre los diferentes momentos de la *Filosofía del Derecho*, tenemos que acudir al movimiento lógico-especulativo que se introduce con toda su fuerza al final de su periodo de juventud. Si nuestra lectura se basa exclusivamente en diferentes registros de reconocimiento -podemos situarnos exclusivamente en las obras tempranas-, lo que presenta el problema de no poder explicar la lógica de la universalidad, particularidad y singularidad que anima su filosofía; dejarla de lado y tomar como base las relaciones de intersubjetividad hace imposible elevarse a la generalidad, que operaría de acuerdo a lo que Hegel denomina mal infinito, pues habría que conceder que la totalidad o el Estado se constituye sólo con la suma de las relaciones de reconocimiento que operan entre los diversos agentes sociales, lo que nos acercaría a una visión liberal que toma de base la individualidad, pero que a la vez nos alejaría de la universalidad y de la necesidad en sentido lógico. El delito y la gestación de la moralidad queda a la deriva, como si dependiera de una mera contingencia el conceder o negar el reconocimiento al delincuente como persona y oponiendo a los individuos una totalidad que nos obligaría a depositarla en el Estado entendido como administración pública. El reconocimiento entre subjetividades que actúan socialmente nos lleva a entender a la *Filosofía del Derecho* como una linealidad en la que el progreso de la sociedad tiene que compararse con las metas alcanzadas en relación a un proyecto normativo.

Lo que queremos mostrar en nuestra presentación es que si pretendemos marcar la continuidad entre las etapas de la filosofía en Hegel, hay que considerar el proceso lógico que se hace presente a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, como un proceso reflexivo que busca eliminar la dualidad entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, sólo de esta forma se permite romper con el progreso lineal teleológico y entender los tránsitos entre el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad como lógicamente necesarios, -dentro del cual la particularidad no puede dejar de estar ausente. Es por ello que antes de continuar con la esfera de la moralidad, haremos un alto en la exposición de la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica*, para describir el movimiento inmanente que se hace presente en toda la *Filosofía del Derecho*, hasta llegar al fundamento que permita explicar a la relación entre el todo y las partes como una relación esencial

II

**UNA METAFÍSICA DE LA INMANENCIA
FUNDAMENTACIÓN
LÓGICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN
HEGEL**

Fundamentación lógica de la filosofía política

Ya en la primera parte de la *Filosofía del Derecho*, Hegel apunta que es necesario atender a su *Ciencia de la Lógica*, ya que tanto el todo como la formación de las partes descansan sobre ella, “dar la forma que corresponde al contenido, de modo que la exposición manifieste el desarrollo inmanente de la cosa misma.” (Hegel, 1999:47). La misma división de la obra debe interpretarse a la luz de la lógica, es así que las tres partes se pueden entender como dimensiones permanentes, donde cada una es coextensiva al todo -en cada una de ellas se expresa el todo-, es por ello que representan ya un grado de efectuación de la libertad. El derecho abstracto y la moralidad ofrecen una contribución a la exposición de la libertad, tema central en la *Filosofía del Derecho*. Toda la exposición es una postura crítica a la metafísica tradicional, donde lo importante no es solamente el contenido concreto de la intersubjetividad y por lo tanto del reconocimiento, sino la conexión sistemática de la obra. Ubicar a Hegel como holista o contrapuesto a la autonomía individual, es una lectura alejada de la lógica, pues no puede dar cuenta de la forma en que las figuras anteriores adquieren su actualización o realización en el Estado, tampoco muestran el tránsito del concepto a la realización. De ello no se sigue necesariamente la prioridad de unos momentos sobre otros -el Estado como realización de la individualidad-, o leer las diferentes partes del pensamiento hegeliano como diferentes formas de reconocimiento, ambas formas de interpretar la relación entre uno y otro momento resultan insuficientes; bajo estas ópticas, la totalidad o bien es condenada, o se puede desdeñar y desplazarse.

Así como las partes adquieren sentido dentro del todo, también el todo se articula en cada una de ellas. Cada elemento no sólo es parte de un todo, sino un momento que presenta la totalidad bajo un determinado aspecto. La circularidad hace que Hegel acepte la abstracción como punto de partida, como la dialéctica propia de lo abstracto¹⁹ que conduce mediante su autonegación progresiva a la concreción más alta del derecho, concreción progresiva y dialéctica de los diferentes aspectos del derecho negados en principio pero a la vez implicados por el derecho abstracto primera, como primera exposición en inmediatez.

Que Hegel reconozca los principios del derecho y la moral individualista, e intente darles validez en el contexto de fundamentación de una consideración social e histórica, no implica que estos principios tengan una validez ilimitada. El derecho y la moralidad se limitan a la consideración de la existencia individual del hombre, por ello hace falta fundamentarlo como

¹⁹ Lo abstracto tiene que interpretarse como germinal, punto de partida a través del cual se alcanza la más alta concreción, por ejemplo la certeza sensible, o el derecho abstracto o la identidad, todos ellos son a la vez puntos de mediación.

una comunidad política donde se persiguen los intereses públicos. Así, los momentos de la particularidad y la universalidad son abstractos ya que toda la obra está planteada en términos de la singularidad, sin embargo, esa singularidad es particularidad, de acuerdo al momento en el que nos encontremos, la subjetividad es particularidad hasta no alcanzar su realización en la universalidad. La consolidación de cada una de las partes en interrelación con las otras permite ubicar un sujeto políticamente activo que posibilita la actualización institucional que necesariamente progresa.²⁰ Es así como Hegel se acerca a los planteamientos liberales en tanto que el derecho racional moderno puede servir de fundamento seguro de toda teoría del derecho y, más aún, aunque considera que el Estado no puede ser construido desde el derecho racional como contrato entre individuos autónomos, su planteamiento descansa sobre la base del derecho natural individualista. Sin embargo, ambos principios -el derecho racional y la autonomía del individuo como principio liberal- no resultan suficientes para fundamentar una teoría global del estado moderno.

Hegel se aleja del liberalismo, al darse cuenta de la forma en la que se construye la autonomía individual²¹, pues le lleva a conectar con el necesario reconocimiento de normas morales como condición necesaria para el mantenimiento del Estado moderno –rompiendo con el contractualismo-, sobrepasando los límites del derecho racional individualista. El pensamiento liberal según el cual la tarea del Estado consiste solamente en proteger y asegurar la vida y la propiedad de los individuos, es rechazado como una reducción de la problemática de una teoría del estado moderno, “el estado debe asegurar el sujeto del derecho moral de encontrarse satisfecho en sus fines” (Hegel, 1999:326). Al proclamar la libertad subjetiva como el giro histórico entre la diferenciación de la antigüedad y los tiempos modernos y la búsqueda de la satisfacción de los fines individuales, se establece una fructífera relación con las doctrinas liberales que sustentan la necesidad de la protección de derechos individuales²². Es posible pensar en una lectura de Hegel mucho más cercana a un liberalismo político que económico y a una libertad positiva, pues mientras no haya participación política, el Estado mismo será visto como un mal y no un Estado en el cual lo universal y lo particular, la sustancialidad y la subjetividad se encuentren unidas en una relación de complementariedad. Bajo esta interpretación se puede evitar llegar a la conclusión clásica antihegeliana, que en palabras de

²⁰ Esto permitiría dar salida al debate en torno al problema del Estado como punto culminante de la *eticidad* en relación a las diferentes partes del sistema. Interpretación que concilia con la influencia de los decretos de Karlsbad en su obra. Y a su vez trata de actualizar la parte que queda inaplicable según la versión holista de Siep.

²¹ El movimiento de la lógica es el mismo movimiento que se genera en la autoconciencia con la participación del otro en la consolidación de la identidad y la diferencia –que será tratado ampliamente en la cuarta parte.

²² La satisfacción de fines colectivos que concilien con los fines individuales es consistente con los planteamientos de las diferentes generaciones de los derechos humanos, incluso con los derechos llamados difusos.

Ernst Tugendhat, dice que “la posibilidad de una actitud autoresponsable y crítica respecto de la comunidad del Estado, no es admitida por Hegel; antes bien, sus palabras son que las leyes vigentes tienen una autoridad absoluta; lo que el individuo debe hacer está fijado por la comunidad; la propia conciencia moral del individuo tiene que desaparecer y el lugar de la reflexión queda ocupado por la confianza.” (Amengual, 1989:171). Conclusión retomada por el argumento del fin de la historia, discusión que a la vez elimina todo el dinamismo propio de la relación con el movimiento especulativo. Sostener que el núcleo de la filosofía política hegeliana radica en un Estado, en el cual la exigencia de los individuos de libre desarrollo y autodeterminación se encuentra satisfecha en la misma medida que a la comunidad política se le reconoce como una magnitud histórica que excede sólo los intereses individuales y privados, es un error comprensible dado el temor a perder la individualidad en manos de un Estado omnipotente y estático.

La ruptura entre Hegel y el liberalismo se centra en el significado de la individualidad. Entre las características del individuo moderno, se pueden mencionar la existencia del principio moral del valor supremo e intrínseco o la dignidad del ser humano individual como la gran contribución del cristianismo; la noción de autonomía, basada en el supuesto de que el individuo es dueño de sus pensamientos y actos, por lo cual no están determinados por agentes o causas fuera de su control. “En particular un individuo es autónomo (en el plano social) en la medida en que, enfrentado a determinadas presiones y normas, las someta a una evaluación consciente y crítica, formándose intenciones y alcanzando decisiones y prácticas, como resultado de su reflexión independiente y racional.” (Lukes, 1975:69). La autonomía está relacionada a lo que se ha denominado libertad positiva por pensadores racionalistas; la noción de intimidad, de una existencia privada en un mundo público, del derecho a una zona en la que el individuo se encuentra solo y donde es capaz de hacer y pensar lo que desee. “Se puede considerar la idea de la intimidad como típicamente liberal, mientras que la idea de auto-perfeccionamiento tiene un origen romántico, la cual concreta un ideal para las vidas de los individuos, ideal cuyo contenido varía, según las diferentes concepciones del yo, en un continuo que se extiende desde el puro egoísmo hasta el fuerte comunitarismo.” (Lukes, 1975:92).

Estos planteamientos son compartidos por Hegel, sin embargo, el individualismo moderno se concibe como un agregado de características que se le suman a un sujeto humano, pero que nada dicen acerca de su constitución. El liberalismo se muestra como la expresión abstracta de la voluntad subjetiva, por ello Hegel busca la concreción de esa voluntad. La intención es fundamentar esa actividad subjetiva y concibe una concepción del individuo que se

aleja de las posturas modernas. En esta parte tomaremos Kant como uno de los mejores ejemplos de las posturas modernas en su concepción de la individualidad, visión que posteriormente será contrastada con la filosofía de Hegel, este punto representa el momento más alejado a quienes intentan conciliar liberalismo y filosofía Hegeliana.

Individualidad en Kant

La filosofía de Kant trata algo más que un mero yo constituido *a priori*, y es justo en la explicación de las condiciones que hacen posible la aparición de la trascendencia como puede entenderse la oposición hegeliana. Kant no se limita a superar el racionalismo, el empirismo y el escepticismo, sino que funda una nueva posición del sujeto respecto del objeto, donde el conocimiento se rige por el sujeto mismo; por lo que la necesidad y la universalidad no nacen de los objetos, sino que tienen su origen en el mismo sujeto cognoscente. No se afirma que el conocimiento objetivo dependa de la constitución empírica del sujeto, de la estructura del cerebro, de la filogénesis del hombre o de las experiencias sociales. “Se trata de investigar unas condiciones del conocimiento objetivo, que sean independientes de la experiencia, condiciones que se encuentran en la constitución pre-empírica del sujeto” (Höffe, 1986:54).

Kant sugiere que no podemos amoldar nuestro pensamiento a las cosas; para ser conocidos los objetos tienen que adecuarse al pensamiento y las cosas sólo pueden ser conocidas en la medida en que se someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento propias del sujeto. “Kant compara su propuesta con la obra del astrónomo Copérnico; por ello ese experimento de la razón ha pasado a la historia como la revolución copernicana. El conocimiento no debe regirse ya por el objeto, sino que éste debe regirse por nuestro conocimiento” (Höffe, 1986:53). El pensamiento es activo en tanto que impone al material de la experiencia sus propias formas cognitivas determinadas por la estructura del entendimiento humano, es decir, que el conocimiento se logra por condiciones previas que logran que los objetos sean tales, estas son las categorías *a priori* del entendimiento humano. La dificultad consiste en saber de dónde viene su carácter *a priori*.

De acuerdo con Kant las fuentes del conocimiento humano las podemos ubicar en la sensibilidad y el entendimiento, por la primera nos son dados los objetos, mientras que por la segunda son pensados, ambos cooperan para constituir la experiencia y para determinar los objetos en cuanto objetos. La función de las categorías del entendimiento consiste en sintetizar los datos de la intuición sensible, sin embargo hay ciertas ideas que no son aplicables a los datos de la intuición sensible, que trascienden la experiencia. Estas ideas trascendentales

dependen de la razón, entendida como la tendencia natural que busca unificar una multiplicidad bajo un principio incondicionado, por lo cual ejercen una importante función reguladora.

Sin embargo, aún queda por determinar el origen de esas categorías, el cual se encuentra en el entendimiento -como facultad unificadora, sintetizadora o juzgadora-, que posee una estructura categorial *a priori* que se determina de las funciones lógicas del juicio, de tal manera que se genera una lista completa de categorías originarias. “Las reglas de síntesis y determinación no nacen de las sensaciones. Tampoco se obtienen por mera combinación. Obedecen a la espontaneidad del entendimiento que se inventa normas para concebir lo dado intuitivamente” (Höffe, 1986:84), lo cual no significa que se inventen sin más, sino que se obtienen bajo el marco de la ontología tradicional y se deducen trascendentalmente buscando su validez objetiva.

Su justificación proviene de la deducción trascendental, mostrando que las categorías son condiciones *a priori* de la experiencia, necesarias para que los objetos sean pensados, es decir, se trata de demostrar que los objetos no pueden pensarse si no por medio de las categorías -lo que dota de validez objetiva a las mismas. La aplicación de esas categorías depende de la unidad de la relación de un objeto perceptivo pensante, el trabajo sintetizador que realiza el conocimiento no es posible más que dentro de la unidad de la consciencia, pues es en ella donde se lleva a cabo la síntesis que unifica la multiplicidad de una intuición dada. Es por eso, que la multiplicidad de la intuición o percepción sólo puede ser pensada y convertirse en objeto de conocimiento cuando la percepción y el pensamiento están unificados en un sujeto, de tal modo que la autoconciencia pueda acompañar todas esas representaciones.

Esto explica la suposición de una unidad trascendental de la autoconciencia, la cual no es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria para que haya objetos. El sujeto es una condición *a priori* de la experiencia, por ello califica de trascendental “todo conocimiento que se ocupa no de objetos sino de nuestro modo de conocerlos *a priori*.” (Höffe, 1986:65). Hay unidad de la consciencia, unidad de la percepción y el pensamiento, en un sujeto como condición de la experiencia. Hay que tener cuidado, de no asimilar el yo de la apercepción trascendental al yo personal de un individuo determinado. Mientras que el sujeto individual pertenece al *yo empírico* que vive en el mundo en un determinado tiempo, el *yo pienso* trascendental posee su lugar metodológico previo a toda experiencia y constituye el origen de la unidad formada en todo juicio. Sin embargo -como en el campo teórico-, en el campo práctico sólo es posible la objetividad por medio del sujeto, el origen de la moralidad radica en la

autonomía, en la autoposición de la voluntad y un reflejo de ello, lo podemos ver ejemplificado en la definición de la Ilustración de Kant.

La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. (Kant, 1994:25)

En esta definición salen a relucir los aspectos más importantes de la modernidad: 1) razón y racionalidad, o la afirmación de que todos tienen la capacidad de saber; 2) emancipación, es decir, servirse del entendimiento sin necesidad de otro; 3) unión de ambos, la autonomía se da mediante el saber, pero a la vez es necesario servirse del propio entendimiento, es así que la emancipación es la condición de posibilidad de la razón; hay razón y racionalidad donde hay libertad -y a la inversa. “El momento de la plenitud, sería aquel en el que los logros racionales de la historia no requiriesen de las prótesis jurídicas, políticas e incluso policiales, para sostenerse” (Rojas, 2003:122), aunque tal cosa se sostenga sólo como idea.

A estos elementos hace falta un aspecto, es el sujeto quien hace y posibilita todo, es el fundamento, el titular y el ejecutor. Todo se reduce a la triple determinación de autoconocimiento o autoconciencia; autodeterminación o autoafirmación y autorrealización. La modernidad es por tanto, la época de la constitución del sujeto. Sin embargo, a medida que el sujeto quiere ser fundamento de todo y fundamento de sí mismo -y por lo tanto fundamento único y último-, se experimenta como desfundado, sin fundamento y remitido a otro. La exposición kantiana, no sólo no justifica el número de las categorías, tampoco hace una crítica a la ontología tradicional (Wolff) de las que se desprende, sino que llega a la conclusión de que la síntesis que posibilita el conocimiento sólo puede llevarse dentro de un sujeto individual. Kant trata de justificar a la razón a través de un autoexamen, pero – y he aquí la diferencia radical con Hegel-, supone condiciones de posibilidad dadas. Esto permite la refutación hegeliana, su apuesta radical es que no puede darse nada como dado, lo que implica replantear el fundamento que sustenta todo el pensamiento moderno; en el afán de justificar las categorías sale del sujeto individual kantiano y fundamenta el conocimiento bajo otra forma de objetividad, para lo cual es preciso “superar el horizonte kantiano de la lógica trascendental, que se refiere a las formas puras *a priori*, para establecer la materialidad, por así decir de las mismas o su

carácter de densidad ontológica” (Álvarez, 2004:264). Es necesario, sustituir la levedad del ser kantiano por una concepción del ser subsistente.

Destaquemos, Hegel no crítica el paso de la metafísica a la lógica trascendental kantiana, por el contrario, la toma como punto de partida para volver a la metafísica desde la lógica. “Es el objeto el que depende del sujeto, puesto que impone al mismo la forma. Esto que Kant entiende como su revolución copernicana es lo que Hegel denuncia como la transformación de la metafísica en lógica.” (Álvarez, 2001:262). No es nada extraño que al establecer las categorías del entendimiento y tratar de huir de toda contaminación empírica, Kant acuda a las formas lógicas puras tal como se presentan en los juicios. Las fuentes del pensar lógico puro vienen a ser las fuentes de las categorías, éstas son las estructuras lógicas innatas del entendimiento según las cuales trabaja nuestro intelecto antes que cualquier captación. El intento de Hegel es superar el horizonte de la lógica trascendental, referida a las formas puras *a priori*, para establecer una concepción del ser subsistente, dotada de densidad ontológica. Hegel prolonga la lógica trascendental kantiana como lógica especulativa, donde las categorías se convierten en las categorías del absoluto y el ser no está más allá del saber, es el saber mismo. “La transformación de la antigua metafísica en Lógica significa la negación de un ser trascendente que la razón podría conocer, pero que sería un mundo inteligible frente a esa razón. Lo Absoluto es sujeto, y no substancia; lo absoluto es el saber especulativo de la Lógica.” (Hyppolite, 1996:78). Se plantea una lógica que no hace abstracción del contenido y que no pretende enseñar las reglas del pensar sin penetrar en lo que ha sido pensado, son el pensamiento mismo y las reglas del pensar las que deben constituir el objeto de la lógica.

La necesidad de superar la contradicción que implica la autonomía del pensamiento como cosa en sí y por tanto incognoscible, lleva a Hegel de la lógica trascendental a la metafísica. Uno de los problemas que impiden la solución de lo incognoscible de las cosas *en sí* es su posición subjetiva y es justo esa posición uno de los principales puntos de quiebre entre Hegel y las filosofías sustentadas en el individuo como principio rector, entre Hegel y las doctrinas de corte liberal, “que contemplan una cuyos miembros (o mejor dicho, cuyos miembros políticamente relevantes) son, precisamente, individuos abstractos” (Lukes, 1975:101). Hegel se distancia de aquellas doctrinas que conciben al individuo como un receptor de imposiciones, con intereses, deseos y propósitos impuestos, por lo tanto, las normas e instituciones sociales y políticas se consideran un medio de alcanzar los objetivos individuales impuestos independientemente. “El punto crucial de esta concepción es que los rasgos individuales relevantes, que determinan ciertos fines supuestamente satisfechos por los

convenios sociales [...] se suponen impuestos, independientemente de un contexto social.” (Lukes, 1975:93). Esta imposición de rasgos humanos fijos e invariables, conduce a una concepción abstracta del individuo, a quien se le considera sólo como portador de aquellos rasgos que determinan su conducta y concretan sus necesidades y derechos. A esta forma de pensar al individuo conviene oponer la concepción de la filosofía hegeliana.

Individualidad en Hegel

Hay que preguntarse si las categorías con las que pensamos la inteligibilidad son adecuadas, Kant dice que el juicio es una forma de conocer y para ello utiliza las tablas de las categorías aristotélicas; como el entendimiento humano es finito el juicio es la única forma de pensar válida, pues sólo se intuye el entendimiento divino. Sin embargo, no hay una justificación suficiente respecto al número de categorías ni de su carácter universal, “el pensamiento humano genera las categorías básicas en un período de tiempo, así que no todas se encontrarán -o al menos no todas tienen la misma importancia- en cada época de la historia o en diferentes culturas.” (Houlgate, 2006:13).²³ Es por ello que Hegel se esfuerza por no dar nada como dado, lo cual le va a llevar a una perspectiva totalmente distinta. Si Kant opera basándose en el fundamento de la subjetividad —o bien colocando a la subjetividad como fundamento-, Hegel parte de ella, aceptándola como principio parcial que lleva a objetivaciones y escisiones. Por lo tanto, si se entiende por modernidad aquel pensamiento que opera sobre la base de la subjetividad como fundamento, Kant es el exponente más claro, mientras que Hegel es el punto de inflexión; genera un planteamiento radical que lo aleja definitivamente de Kant y los liberales, lleva a fondo la crítica al decir que ni el objeto ni el pensamiento estaban ahí, muestra que el objeto pensado y el pensamiento que piensa se constituyen simultáneamente, es por ello que se deben dejar en suspenso las categorías para demostrar su existencia y su necesidad.

Es sencillo catalogar a Hegel como crítico de la subjetividad - hasta llegar al punto de considerarlo destructor de la individualidad-, sin embargo junto a ésta crítica tenemos a un Hegel preocupado por mantener ese principio en su sistema. Es por ello que el juicio sobre esta dimensión de su filosofía solo puede hacerse desde una sistemática comprensión de la misma, que dé cuenta de su recepción y crítica por parte de Hegel. A diferencia de pensadores liberales diversos, Hegel busca el fundamento más allá de la individualidad. Frente al individuo kantiano, la individualidad hegeliana se puede observar en relación a la voluntad desde los primeros

²³ human thought generates the basic categories over a period of time, so they are not all to be found—or at least not all given the same prominence—in every epoch of history or in every culture

parágrafos de la *Filosofía del Derecho*. La primera parte de la obra se dedica a la afirmación de la subjetividad y la libertad subjetiva -cuya realización se alcanza en la eticidad. Hegel asume el triunfo de los principios de la ciencia natural moderna que había vaciado al mundo de todo *telos*, dejando al sujeto moral libre para construir su propio orden de derecho y de justicia. Para que la voluntad se pueda manifestar en el mundo tuvo que haber una apropiación previa de éste por parte de un acto teórico, por lo que hablamos de dos movimientos:

El primero refiere a la apropiación del mundo. El pensamiento es apropiarse de la exterioridad -no puede existir sin un sustento natural-, cuando se piensa, se piensa respecto de algo, se opera una apropiación del objeto exterior –hay una reconstitución reflexiva- hasta hacerlo objeto mío; así el pensamiento es la actividad por la cual nos apropiamos del mundo, nos situamos en él y lo transformamos. “Hacer algo universal quiere decir pensarlo. [...] La colorida pintura del mundo está frente a mí, yo me enfrento a ella y con este comportamiento elimino la oposición: convierto aquel contenido en algo mío. El yo está en su hogar en el mundo cuando lo conoce, aun mas, cuando lo ha concebido”. (Hegel, 1999:80).

Para Kant, las determinaciones se contradicen cuando tratamos de pensar las cosas, esto refleja la separación de sujeto y objeto, por lo tanto, si la verdad está en lo primero entonces es mera opinión. Para Hegel la verdad está en esa unificación, el pensamiento no es un producto individual de la conciencia subjetiva sino que es objetivo, penetra en la esencia de las cosas y las cosas penetran en el pensamiento. Pensamiento y ser van juntos, el pensar es aquello que hace que las cosas sean inteligibles, posibilita la objetividad y sustenta la idea del mundo -lo que lo hace diferente a las filosofías que se centran en el sujeto. El pensamiento al pensar le da forma al objeto y esa forma es el contenido del objeto que está siendo pensado, por ello tiene que conceptualizar al objeto y al apropiarse del objeto darse su propia forma.

El segundo movimiento, trata de la efectivación en el mundo. “La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero ellos no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia” (Hegel, 1999:79). Ambos momentos son inseparables, tanto pensamiento como voluntad son la unidad de la cosa con su otro, el pensamiento es libre porque se apropia de su otro, así la voluntad es libre porque es capaz de reconciliarse con su otro.

En este capítulo nos centramos en el primer movimiento. En la *Filosofía del Derecho*, la individualidad en la voluntad se compone de tres elementos, a) de la pura indeterminación, o de

la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, “la infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad, el pensamiento puro de sí mismo” (Hegel, 1999:81). b) El yo es el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la determinación que introduce la diferencia, al poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. “Por medio de este ponerse a sí mismo como un determinado, entra el yo en la existencia; es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo” (Hegel, 1999:83). c) La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello conducida a lo universal: la individualidad. “Esta unidad es la individualidad, pero no en su inmediatez como uno, como se presenta en la representación, sino según su concepto” (Hegel, 1999:86).

Esto puede tener dos vías de interpretación, Steven Smith en un intento de acercar a Hegel a las posiciones liberales y en especial a Kant, considera que el punto de arranque de Hegel es la teoría mínima o tenue del sujeto, ubicando a la doctrina de Hegel dentro de la moderna tradición individualista y voluntarista. En Hegel, el concepto de derecho cobra forma de una fenomenología de la voluntad natural, “el primer momento o determinación (*Bestimmung*) de la voluntad se define por la abstracción de todo contenido, de todo lo dado o empírico. Lo que queda es puramente la voluntad negativa, el yo puro que se distingue por la capacidad para la libertad” (Smith, 2003:141), esto significa que este proceso es la descripción de la constitución de esa individualidad a partir de la inmediatez. Sin embargo, la voluntad presupone una comunidad de voluntades o de sujetos racionales de la que no se puede prescindir, es la actividad en el contexto de una pluralidad de voluntades. En Smith, tenemos una interpretación de la voluntad bajo el marco histórico, la voluntad es histórica, es por eso que, aun en la antigüedad la particularidad estaba presente pero no había sido puesta a circular, a moverse libremente.

La otra interpretación, -que a nuestro juicio se acerca más a la filosofía de Hegel-, defiende la postura de que la individualidad y toda la *Filosofía del Derecho* tienen sustento en las categorías de la *Lógica* y en la forma en la que se construye el conocimiento, lo que permite entender a cabalidad la individualidad y el proceso mismo de la constitución de la voluntad. “Solamente en la medida en que también los temas de la filosofía práctica, en especial de la filosofía política, admitan un tratamiento metódico sobre la base lógica, el proyecto de Hegel de una filosofía absoluta dará resultado” (Pawlik, 2005:21).

El sustento lógico del individuo

El actuar del ser humano en el mundo va más allá de la contemplación de la naturaleza, tiene que apropiársela, modificarla y hacerla inteligible al pensamiento, hacerla suya implica la incorporación de la negatividad. “La voluntad es la unidad de dos momentos o aspectos diferentes: primero, la capacidad del individuo de prescindir de toda condición específica y, negándola, retornar a la libertad absoluta del ego puro; segundo, el acto del individuo de adoptar libremente una condición concreta, de afirmar libremente su existencia como ego particular y limitado.” (Marcuse, 1999:184). A diferencia del individuo tenue, es necesario que lo que se presenta inmediato sea entendido como mediato, aquello a lo que se confía la conciencia ingenua como lo más cercano a ella es escasamente inmediato, lo cual significa que esa inmediatez se resuelva a través de la apropiación de lo otro -que se logra al comprender las diversas determinaciones de la cosa. La contradicción es el principio constitutivo de la cosa, no es una predicación que se agrega a las cosas ya hechas, el movimiento de apropiación e incorporación de la negatividad es desarrollado en el apartado segundo de la *Lógica*, conocida como teoría de la esencia.

En la *Ciencia de la Lógica*, la parte de la esencia estudia el proceso de salida y vuelta a sí, mediante diversas categorías que constituyen las determinaciones necesarias para el pensamiento le da sentido al objeto pensado. Pensar, es darle inteligibilidad al mundo que de otra manera carecería de sentido, el pensamiento dota de contenido a la experiencia; el proyecto hegeliano busca demostrar que todo conocimiento filosófico o científico es una reconstrucción pensada del objeto a través de categorías que el pensamiento logra partiendo de determinaciones más o menos elaboradas. En términos concretos, la *Ciencia de la Lógica*, en la parte de la doctrina de la esencia se puede resumir de la siguiente forma: hay un motivo común, que es el movimiento mismo de la dialéctica hegeliana y se puede encontrar en sus ámbitos más variados, -en cualquier momento en que se presente una triada dialéctica. En primer lugar está el uno en sí compacto y concluido, recogido en sí. Viene luego un diferenciarse, un disolverse, un dispersarse de aquella unidad en una multiplicidad de puntos, que es obra del intelecto que separa, aísla y detiene los varios momentos. Se da luego la recuperación de una unidad, ahora pensada, concreta e infinita, la cual comprende en sí -nuevamente superándolos-, los dos momentos precedentes. En el todo lo concreto y lo infinito surgen de sí y lo hacen retornar a sí, como momentos parciales, abstractos y finitos. Es el mismo ritmo el que se repite en el espíritu objetivo y en toda la filosofía de Hegel.

Para hablar de las cosas tenemos que referirnos a la esencia, es decir, el por qué las cosas son las cosas definidas y determinadas que son. Hay una ciencia que se ocupa del ser en cuanto ser, de aquello que hace que las cosas sean en toda su generalidad. La lógica es la ciencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, por ello el pensamiento va a examinarse dándose cuenta de sus propias operaciones, lo que significa el hacerse inteligible en sus propias operaciones sin presuposición alguna. “Tal es el criterio para la construcción de la lógica: partir de lo más general, esto es, de lo mínimamente determinado, en donde, por así decirlo, lo que hay que concebir no es todavía casi nada, para progresar constantemente hacia el pleno contenido del concepto y desplegar así la totalidad del contenido del pensar.” (Gadamer, 2007:86). El pensamiento es capaz de captar la esencia de las cosas pues las cosas sólo las podemos captar a través de él, que penetra y adopta la forma de las cosas, no se impone a las cosas sino que se moldea con ellas. Es así que la esencia es una transformación categorial de las cosas; en Hegel, al mismo tiempo que se hace lógica se hace metafísica -el ser en cuanto ser-, ambas son inseparables en su filosofía.

Todas las cosas se contradicen, la negatividad como negación productiva juega un papel en el proceso de su constitución, “aprehende en lo que se ofrece como positivo la carencia o la insuficiencia, y por otra parte, manifiesta, en el seno de esta negación, una recuperación de la negación, una negación de la negación que constituye la positividad auténtica” (Hyppolite, 1996:144). Para explicar el proceso de incorporación de la negatividad, Hegel divide la doctrina de la lógica en tres partes: ser, esencia y concepto; el movimiento de la primera al segundo y al tercero es un movimiento de categorías que se concatenan unas con otras. Estos “se corresponden asimismo como momentos del en sí, el para sí y el en sí y para sí. De ese modo puede decirse que en la esfera de la esencia se encuentran las mismas determinaciones que en la del ser, pero en forma reflejada –vuelta sobre sí-” (Cuartango, 2005:109). El motor de este movimiento es la dialéctica, es por ello que el argumento de la lógica es toda como una ilustración y una demostración de ella.

El primer momento -la doctrina del ser-, es la parte más inmediata de acuerdo al proyecto que traza el curso de la autodeterminación del pensamiento, el camino por el cual se mueve de la indeterminación a la completa determinación; Hegel inicia con el pensamiento más indeterminado y el Ser es el más vacío de contenido. “Se trata entonces de lo que careciendo de determinación y encontrándose en la pura inmediatez no se diferencia aún frente a otro, no hay en ello ni diferencia interior ni exterior” (Cuartango, 2005:106). El Ser está consagrado a lo inmediato -los objetos que se nos presentan-, por lo que se piensa bajo las categorías de

cantidad, cualidad y medición, pero esas categorías no dicen nada acerca de su verdad. El segundo momento, nos remite a la esencia, que en términos generales, es lo que hace que la cosa sea como es, el pensamiento pone el orden y lo hace inteligible, el pensamiento se esfuerza a determinar lo que las cosas del mundo son.

La esencia se presenta como sucesora de la doctrina del ser, no sólo por ser introducido después de ésta, además debe incluir todas aquellas características que desarrollaron las determinaciones del ser, tiene que entrelazarlas de tal manera que el análisis de la esencia no nos remita nuevamente a la lógica del ser. “La esencia debe ser pensada como aquello que se corresponde con el ser y también igualmente como contrapuesta a él. Pero aún en esa misma oposición, el ser contrapuesto a la esencia no puede ser tomado como independiente de ella.” (Henrich, 1990:106). Entre la teoría de la esencia como un todo y la teoría del ser como parte de la teoría de la esencia tiene que mantenerse además una relación de oposición y esa relación tiene que ser desarrollada a partir del concepto de esencia.

En la doctrina de la esencia estamos ante el pensamiento que se piensa a sí mismo, ya no hay una referencia directa al objeto. Opera un doble movimiento, por una parte el esfuerzo por subsumir el objeto pasivo y junto con éste, otro movimiento de reconstrucción de ese contenido. Por ello, la esencia es negación del ser y negación de sí mismo, todo su movimiento es una separación y un acabar con la separación (unidad del ser y de la esencia). Si el ser se caracterizaba por el devenir de una determinación a otra la esencia es la relación de *sí a sí* -no hay devenir-, es el plano del pensamiento que se niega a sí mismo a cada momento. El movimiento de reflexión de la esencia es mostrar que la separación entre esencia y ser no es tal, mediante la reflexión la esencia absorbe al ser pensado. Es un proceso reflexivo, donde el ser se piensa en bloque, presupone que el ser es su otro. a la vez que se presupone a sí misma; se presenta un movimiento de la subsunción del ser pensado por la esencia y otro de autorreflexión que hace para dotarse de sus propias categorías. “La esfera de la esencia no es entonces otra cosa que la profundización -el internarse- en aquello que el ser ya es en sí. Se penetra en el ser y se pone –y expone- la verdad de sus determinaciones.” (Cuartango, 2005:114).

Primer momento de la dialéctica de la esencia: Reflexión

Desde la perspectiva de la esencia se muestra a la existencia como ser sin esencia - como lo inesencial- y como tal, mera apariencia, “la esencia es el ser eliminado en sí y por sí; y es solamente apariencia la que está frente a ella.” (Hegel, 1976:343). El concepto de esa

unidad de la esencia impone la necesidad de pensar en una negación que ya no está determinada por exterioridad alguna a la que se niegue y determinada sólo en el interior de la totalidad autónoma de sí misma. La esencia procede del ser, no existe inmediatamente en y por sí sino que es el resultado de ese movimiento. La dialéctica de la esencia se da primero en el momento de la reflexión; luego en las propias determinaciones de la reflexión o esencialidades; y, en tercer lugar, la esencia como reflexión del determinar en sí mismo se convierte en fundamento y traspasa nuevamente en la apariencia y en la existencia. Son estos momentos los que desarrollaremos a fin de destacar el movimiento inmanente que sustenta las diferentes dialécticas que se presentan en toda la filosofía de Hegel, hasta llegar a la relación esencial que nos muestra la unidad de particularidad y la totalidad -el todo y las partes.

En toda la lógica se trata del problema de la unidad de la igualdad consigo y la oposición que se da en cada uno de los niveles de desarrollo -la lógica de la reflexión es uno de esos niveles-; la importancia de la reflexión radica en el hecho de que es el único nivel de desarrollo lógico donde la relación entre igualdad consigo y oposición se tematiza directamente y en abstracto, sin referirse a otros conceptos de la ontología formal. El sistema hegeliano descansa sobre la tesis de la unidad entre sustancia y sujeto, al interpretar esa unidad como plenamente lograda entre identidad y negatividad, todos los niveles del desarrollo lógico no son sino concepciones de aquella unidad. Decir que lo absoluto es sujeto no quiere decir que lo absoluto sea el hombre, sino que el hombre es el ser que se reflexiona y se piensa. "El hombre en la medida en que es hombre, se reflexiona también como hombre, y la humanidad de la Fenomenología engendra la conciencia de sí universal que es esta morada [del logos], a través de un itinerario antropológico, pero la reflexión a la que llega es la reflexión misma de lo Absoluto que como ser se funda en su propio logos." (Hyppolite, 1996:100). El que el fundamento de lo que es, se manifieste como resultado es el carácter de lo absoluto como mediación infinita.

Cuando se supera la etapa del ser, éste se coloca como lo inesencial que se presenta como apariencia -es la intermediación reflejada. En la nueva esfera la contradicción entre lo esencial y lo inesencial constituye la reflexión, "La apariencia es lo mismo que la reflexión; pero es la reflexión como inmediata: para la apariencia que ha vuelto a sí, y que por ende se ha vuelto extraña a su intermediación, tenemos la palabra [tomada] de un idioma extranjero, la reflexión." (Hegel, 1976:349). La apariencia es la reflexión inmediata, es lo que permanece del ser. Cuando el ser entra en sí, la apariencia deja lugar a la reflexión, es decir, a la esencia. El análisis de la reflexión tiene la ventaja de obtener claridad sobre los principales medios de explicación de la lógica y al mismo tiempo nos orienta acerca del sentido específico del método

hegeliano. Aún más, “ninguna interpretación de la lógica resulta acertada, si se ve obligada a mantenerse por debajo de la concepción de autorrelación y de negatividad alcanzada por Hegel en el análisis de la reflexión.” (Henrich, 1990:101). La lógica de la reflexión nos provee de medios explicativos universalmente utilizables y sienta una base para la lógica del concepto, producto de una unidad estructural.

En el devenir del ser, la determinación era siempre la relación entre el algo y el otro, mientras que en el devenir de la esencia -como devenir reflejado, movimiento de retorno a sí mismo, el otro como negación en sí-, la determinación es el movimiento de la nada a la nada, de una negación radical a otra. La esencia es reflexión -el movimiento del devenir y del traspasar-, en este movimiento de la reflexión, “lo otro no es, por tanto, el *ser con la negación* o el límite, sino la *negación con la negación*” (Hegel, 1976:350). El concepto lógico de reflexión refiere a una reflexión distinta de la nuestra -de la reflexión subjetiva. Hegel comienza la doctrina de la esencia con la presentación del movimiento de reflexión, distinguiendo tres tipos en ella. “Nada y nada se comportan como dos polos, negación de la negación, reflexión que se determina como: 1) La reflexión ponente de la nada a la nada; 2) reflexión extrínseca, presuponente, y 3) reflexión determinante, unidad de poner y presuponer.” (Dri 2007:100).

La *reflexión es un poner*, porque hace de sí misma un inmediato, el cual es la apariencia en la que parece quedar superado el movimiento de reflexión. La reflexión que pone es posible debido a que la reflexión como unidad consigo misma es abstracta, no manifiesta su determinación interna, es decir, su negatividad; la reflexión se escinde para realizarse como relación negativa, cosa que hace separando la unidad consigo misma de su fundamento en la negación. La reflexión se pone a sí misma como lo otro para manifestar su negatividad intrínseca, sólo al reconocer a lo otro como a sí misma se hace plena la reflexión y en la negación de su otredad, su concepto de unidad como relación negativa y autorrelación de ser en otro, cabe sí misma. Ser puesto es para Hegel el concepto opuesto a ser en sí, se caracteriza por dos propiedades: “a) lo opuesto no es autosuficiente; b) además, a diferencia del ente en sí indiferenciado hay que pensarlo dentro de las relaciones de determinación.” (Henrich, 1990:145). Podemos representarnos a la reflexión ponente como un proceso reflexivo sin fin, en el que cada pensamiento antes de llegar a consolidarse y ser examinado en su propio contexto se diluye en la conciencia de sus presupuestos.

La lógica de la reflexión tiene que exponer la forma en que lo presupuesto es más que apariencia instantánea que se esfuma cuando surge. Esto es lo que busca el desarrollo del concepto de reflexión extrínseca, se trata de aquella donde se ha olvidado que lo presupuesto

es tan sólo ella misma como momento de su poner. En este momento se brinda una imagen de nuestra reflexión que se caracteriza por partir de un uno independiente al que se busca determinar. “Esta reflexión era lo infinito en la esfera del ser; lo finito vale como lo primero, como lo real; se empieza por él como por aquel que se halla en la base y que permanece como base, y el infinito representa la reflexión opuesta en sí.” (Hegel, 1976:353).

La infinitud de la reflexión tiene un objeto fijo –ella es un poner inmediato-, que reconoce como punto de vista de su actividad, su infinitud es una expresión de la carencia de determinación frente a la determinación de lo finito. “Pero en seguida es así también un poner, una superación de su inmediato negativo, y éste, de donde ella parecía empezar como de algo ajeno está sólo en este empezar suyo.” (Hegel, 1976:353). A esto se llega ya que la reflexión hace de su igualdad consigo misma un objeto independiente y porque frente a su inmediatez ella queda en una relacionar vacío que ha perdido el fundamento de su unidad, al intentar determinar ese objeto la reflexión vuelve a vincularse con él. En la determinación de lo inmediato que es lo otro, sale la reflexión de la negatividad hueca, se convierte en reflexión de la reflexión como la unidad de la reflexión, como negación de la negación. “El análisis del presuponer tiene claramente que cumplir con el propósito de explicar de tal manera la aparente independencia de la inmediatez de la apariencia frente a la esencia, que resulte posible entender también por qué la esencia puede y tiene que comenzar simplemente con la apariencia.” (Henrich, 1990:147).

Presuponer tiene el sentido de ponerse a sí mismo como superado, es una actividad autorreferida en la cual es puesto otro, de tal manera que aquél que se pone se hace en su poner dependiente de él. El ponente se elimina en cuanto pone a otro como independiente y se conserva a sí mismo en cuanto procede de lo presupuesto. La reflexión extrínseca se convierte en modelo de la unidad de la reflexión como determinación o negación de lo finito, niega su independencia frente a ella. La reflexión es negación que parte de otro al que determina como no reflexivo, pero en cada nueva determinación niega su primera negación fundamental, es decir, hace que lo otro sea absolutamente separado de ella convirtiéndose en negación de la negación. La lógica de la reflexión tiene que demostrar que lo otro mismo es reflexión, para corroborar la unidad de la esencia como negatividad absoluta, sin embargo, lo otro apenas se puede dar como momento en el movimiento de reflexión y no como otro que se mantiene fuera de éste.

Por último, en la reflexión determinante, se alcanza un concepto que es la unidad de la reflexión que pone y de la reflexión extrínseca, concepto que abarca todas las diferencias que

quedan abiertas. Se parte de la imperfección de la reflexión que pone, en cuanto que a partir de la absoluta inmanencia de su negatividad produce un inmediato que realmente no se contrapone como independencia a la inmanencia. “Lo *puesto* es un *otro*, pero de manera tal que la igualdad de la reflexión consigo misma está mantenida en absoluto; en efecto, lo puesto existe sólo como un superado, como una referencia al retorno a sí mismo.” (Hegel, 1976:355). Pero el ser puesto queda relegado en la reflexión extrínseca, se encuentra en una situación que le confiere independencia y como independiente es negación de la reflexión; el ser puesto gana calidad de esencia y de mera determinación pasa a ser determinación reflexiva, convirtiéndose en autorrelación. Siendo la reflexión su otro es entonces lo otro de sí mismo, lo que fue mero ser puesto y que dependía de la reflexión como expresión de su hacer es ahora reflexión, negación de la negación.

Lo determinado por la reflexión ha terminado sometiendo al ser puesto, será determinante la reflexión que ha salido de sí, su fuerza radica en el hecho de pasar de ser sólo un momento del movimiento de reflexión a ser autónoma, al hallarse reflejada en la igualdad consigo misma no en su otro, ese otro es igual a sí misma, “la determinación reflexiva representa, por consiguiente, la relación con su ser-otro en ella misma.” (Hegel, 1976:357). La reflexión pone lo presupuesto, es decir, lo determina, pero éste no existe como tal sino por la reflexión y en la medida en que ella lo determina. “La reflexión se revela así como reflexión determinante (*bestimmende Reflexion*). Ésta presupone lo inmediato, pero éste no es tal sino en su determinación misma. Es inmediato en tanto que reflexionado; es la inmediatez que la reflexión se da a sí misma. Por otra parte, al absorber lo inmediato, la reflexión se absorbe en él.” (Noel, 1995:74). La reflexión determinante pone al ser, pero al ser en tanto que reflexionado, en tanto que inmediatez de la reflexión misma, este ser es la esencia. La supresión de la exterioridad al juntarse la reflexión con lo inmediato es la inmediatez esencial, la reflexión determinante es la reflexión que ha salido fuera de sí; “en la lógica de la reflexión se desarrollan de manera especulativa medios explicativos que pueden ser utilizados en todos los capítulos de la Lógica. [...] En el análisis de esta sección central de la lógica ha podido verse más fácilmente con claridad la manera de concebir un objeto formal de constitución especulativa, manera de concebir que dirige los análisis hegelianos.” (Henrich, 1990:175).

El concepto de reflexión es el concepto de una relación entre autorreferencia y alteridad, concepto con el cual se intenta la unidad de ambas formas lógicas sin ninguna otra presuposición. Es importante la reflexión en tanto que puede ser utilizada como clave de lectura en los diferentes momentos del sistema, como medio de explicación para las relaciones

conceptuales que van surgiendo, además permite entender el principio de unidad entre sustancia y sujeto, que es un punto central en la ciencia de la lógica y una puerta de entrada más adecuada para una comprensión del sistema. Los conceptos que Hegel analiza en cada uno de los niveles del desarrollo de su lógica pueden concebirse como núcleos de una posible ontología, a pesar de no ser introducidos en relación a hechos de la experiencia pueden ser aplicados para describirlas.

En resumen, primero se determina a lo otro de la reflexión como lo otro en cuanto puesto por ella y luego se contrapone a la reflexión como lo otro de ella -lo otro resulta idéntico y diferente a la reflexión. El sujeto que pone es la única manera de ser sujeto -pero sólo es en sí-; aparece la reflexión extrínseca, un ponerse que parece estar fuera -el ponerse presupone-; es el mismo acto del ponerse que se presupone, lo hace en el mismo momento del ponerse. Sin presuponerse el ponerse surgiría de la nada y tiene necesidad de una contraposición que estaría fuera de ella, con la cual no habría superación sino síntesis. El sujeto es el movimiento de ponerse a sí mismo, en la esencia el poner del sujeto presupone. La reflexión de la reflexión refiere a una relación donde los dos términos tienen el carácter de negatividad absoluta, al relacionarse con su otro cada uno se relaciona consigo mismo. Estamos ante una inmediatez que no tiene nada por fuera de sí y en cuanto igualdad consigo misma, lleva en sí toda mediación por ser igualdad de lo negativo consigo mismo. La determinación reflexiva ha recuperado en sí su ser otro, ella es negación que doblega en sí su relación con otro, “es negación que es igual a sí misma, vale decir, que es la unidad de sí misma y de su otro, y sólo por este medio es esencialidad.” (Hegel, 1976:357). Es ser puesto, pero al mismo tiempo como reflexión es el ser eliminado del ser puesto, es infinita relación consigo misma.

No debe perderse de vista que la lógica de la reflexión no es la lógica de *nuestra reflexión*, sino la presentación de una estructura con pretensiones ontológicas. *Nuestra reflexión* es tan solo un aspecto de esta estructura, y la presuposición que hacemos de la diferencia de reflexión y objeto es una perspectiva dentro de la totalidad reflexión lógica. El concepto de esta reflexión tiene que enlazarse con nuestro pensamiento, a la que no se puede abandonar si no quiere incurrirse en la arbitrariedad. Pues “sólo si lo otro de la esencia es la esencia misma, sin dejar con ello de ser otro, podrá relacionarse la esencia sólo consigo misma y a la vez, empero, con otro. Entonces no se referirá a sí suprimiendo a lo otro que surge de ella. Se referirá en su otro únicamente a sí misma, porque lo otro es ella misma. No se referirá únicamente a su otro, sino a su Otro como a sí misma.” (Henrich, 1990:142).

Lo que interesa resaltar no es sólo el concepto de reflexión, sino la estructura en que se apoya todo el sistema hegeliano, la estructura de una negatividad absoluta como unidad de autorrelación y negación, de igualdad y diferencia. La negación es determinación, de la negación de tal determinación no resulta indeterminación sino un contexto donde lo determinado frente a otro gana su identidad al comprender a sí mismo y a lo otro como manifestaciones de una unidad que tiene en sí su mediación. La unidad de la reflexión es unidad del pensamiento -tal unidad es esencialidad-, por ello es necesario desarrollar el segundo momento de la doctrina de la esencia, para mostrar plenamente el movimiento de la inmanencia que nos haga volver a lo que se ha dejado atrás.

Segundo momento de la dialéctica de la esencia: Las determinaciones de la reflexión o esencialidades

Las determinaciones de la esencia son esencialidades del ser pensado, cada una de ellas son reflejadas en sí. Este movimiento de la esencia consiste en dejar en pausa al ser para moverse dentro de sí mismo, es un producto del pensamiento que ahora es dependiente de un ser que niega. Como la negación del ser inmediato, la esencia es la mediación o negatividad absoluta. Al negar su inmediatez el ser pasa a su contrario que es la esencia, el ser no hace más que entrar en sí mismo -se dota de una interioridad. "La esencia no es pues, en el fondo, sino el retorno de lo inmediato sobre sí mismo y su reflexión sobre sí, y es así como ella es negación." (Noel, 1995:69). Si la esfera del ser constituye la primera afirmación, la esencia por su parte representa el elemento negativo, la negación de la negación ha de buscarse en la esfera del concepto. La esencia es la negatividad absoluta, su relación inmediata consigo es el retorno de la negación sobre sí misma, "la negación absoluta no es tal, sino en un retorno sobre sí misma que, hablando con propiedad, no admite ni comienzo ni fin. Esta infinita negación de sí es, al mismo tiempo, identidad consigo, ya que la negación no es ella misma sino porque niega." (Noel, 1995:69).

La esencia no sale de sí misma, no hace más que regresar a sí misma para manifestar su identidad consigo, la esencia no existe sino por ese movimiento -esencia y reflexión son dos nombres diferentes para una misma determinación de la idea. "El concepto de un ser en relación con la esencia, constituido mediante una doble negación, es la apariencia: a ésta hay que pensarla como lo otro (1° negación) de la esencia, lo cual como tal ha sido ya siempre suprimido (2° negación)." (Henrich, 1990:110). Desde el punto de vista de la esencia el ser ya no es el ser, sino únicamente la apariencia, por lo tanto, apariencia es el ser en la esencia, en la medida en que no le queda ninguna inmediatez con la cual pudiera sostenerse frente a la

esencia. “Esta apariencia es la nada determinada y subsistente, el ser negado de manera explícita, el ser que ya no es en sí ni para sí, sino en y para otro; y ese otro se ha producido aquí como esencia.” (Noel, 1995:71).

Las esencialidades han incorporado la negatividad, subsisten fuera del devenir en una igualdad inalterable consigo mismas gracias a que incluyen a su contrario. “Si el ser puro es la afirmación pura, la identidad es la afirmación como reafirmación, el retorno de la afirmación sobre sí misma a través de la negación. La identidad contiene entonces a su contrario como suprimido. Ese contrario es la negación, el no-ser, pero el no-ser esencial o reflexionado, es decir, la diferencia.” (Noel, 1995:75). La identidad tiene como momentos a ella misma y a la diferencia, es la relación de esos dos términos concentrada en su momento afirmativo. El primer momento, de la Identidad (abstracta), le quita las determinaciones y las deja fuera de sí, es la síntesis de todas las determinaciones del objeto, cuando se ha unificado. La categoría de identidad representa el punto de partida, ya que todo lo que existe posee una identidad a sí y es en torno a ésta que las demás categorías deben tematizarse. Hay que notar que la identidad en la que Hegel piensa no es la identidad de la inmediatez, sino de la reflexión.

Al afirmar la identidad de una cosa consigo misma estamos planteando una tautología y al momento de querer introducir algo más, encontramos que lo que estamos anexándole a la cosa escapa de su identidad, es así que se introduce la diferencia. De lo anterior, tenemos que en la identidad se tiene a la cosa como idéntica a sí misma, y al introducir algún elemento nos conduce a un otro que en un primer momento es una diferencia sin especificar, una diferencia absoluta, “la diferencia en la identidad es una diferencia por la cual nada es diferenciado, por lo tanto es una diferencia que se niega a sí misma o que difiere de ella misma, es precisamente la diferencia absoluta.” (Noel, 1995:75). Con la ruptura de la identidad inmediata -sin determinaciones-, nos situamos en la diferencia. Una cosa sólo es igual a sí en la medida en que puede diferenciarse de otra, la diferencia absoluta es lo negativo de ella misma. Al salir de la tautología inicial, la diferencia no está determinada, al ser lo otro de la identidad se coloca como cualquier otro, sin embargo este estado inicial se deja atrás una vez que se sabe que no hay indeterminación. La identidad indeterminada nos arroja a la diferencia absoluta que aparece como necesaria, al introducir esa determinación, identidad y diferencia son reflexivas, tienen que pasar por su otro.

En resumen, la esencia como el movimiento del devenir y del traspasar que permanece en sí mismo, pone la identidad. “Si la esencia, o el sujeto en su momento esencial, pone la identidad, ello significa que no se trata de la identidad abstracta. Todo lo contrario, es la

reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, o sea la identidad esencial.” (Dri 2007:105). La esencia al poner la identidad pone la diferencia, es decir, la negatividad que la reflexión tiene en sí, la diferencia es un momento esencial de la identidad, sin diferenciarse es imposible identificarse, ambos momentos constituyen la identidad y se presentan simultáneamente. “La identidad tiene así como momentos, a ella misma y a la diferencia”. (Noel, 1995:57). La identidad es también diferencia y la diferencia identidad, cada una de ellas es idéntica a sí misma y difiere de la otra, “no son ya simplemente distintos e indiferentes uno a otro; son opuestos y su relación es de oposición. Toda distinción envuelve una oposición. La oposición es la verdad de la distinción, y la reflexión inmanente es la verdad de la reflexión exterior.” (Noel, 1995:76).

Es así que el otro del otro introduce una determinación, todo lo que el ser pensado tiene como determinación es obra del pensamiento y en esa escisión parece que hay cosas diferentes. Con la diferencia determinada, comparo al objeto respecto de otro objeto, se pasa a su otro ya que la determinación no pertenece sólo a él -la determinación es universal. Pero esa escisión se da dentro del pensamiento en su esfuerzo por pensar los objetos, con la aparición de otro -diferencia determinada- ya no puedo hablar de un objeto. “La diversidad es por tanto, diferencia de la reflexión o diferencia en sí misma, diferencia determinada” (Hegel, 1997:98). En este momento de diversidad es donde se origina la creencia de que existen objetos independientes unos de otros, sin embargo, está presente ya la necesidad de un tercer elemento que compare y unifique al relacionarlos, el pensamiento es el responsable de establecer esa comparación.

Esta aparente independencia no se sostiene, igualdad y desigualdad no se pueden separar y surge la oposición. Para que dos cosas sean diferentes el pensamiento tiene que diferenciarlas, es el pensamiento el que las pone en relación. Hasta ahora, “La diversidad se manifestó como una forma de la diferencia que relaciona dos momentos relativamente independientes, pero mostró que al tratar de pensar al objeto como igual a sí mismo era inevitable introducir en él la desigualdad con su otro: la oposición no es más que la interiorización, en una única cosa, de esos momentos cuando la diversidad ofrecía relativamente separados.” (Pérez, 2006:39). Ahora podemos desprender que la oposición se encarga de unificar al interior de los objetos a la identidad y a la diferencia, haciendo que coexistan un elemento positivo y otro negativo. Cuando la diversidad se convierte en oposición, igualdad y desigualdad son parte de la misma operación -cada uno contiene la oposición. Lo negativo y lo positivo son momentos que se conservan, la oposición anuncia a la contradicción

aunque todavía las cosas parecen autónomas. “La identidad de cada uno es la negación de la otra, de modo que mientras se presentan como entidades separadas, no pueden pensarse sin referencia a la otra.” (Wallace, 2005:184).²⁴ En este momento, lo negativo es negativo del otro, positivo y negativo están en la misma cosa, la contradicción ya se aloja en la cosa.

El siguiente paso, consiste en la interiorización de la oposición en el objeto. “Con la categoría de contradicción tal distancia entre términos excluyentes se ha reducido en forma considerable, sin desaparecer del todo. Lo poco que resta es simplemente que, como unidad de dos instancias, la contradicción exhibe aún un doble aspecto: uno positivo y uno negativo.” (Pérez, 2006:39). En el aspecto negativo la contradicción no conduce a nada, se hace necesario asumir el aspecto positivo, así ambos momentos están contenidos en las determinaciones del objeto, ese otro -que en un primer momento parece separado- ahora se revela como condición necesaria para pensar cualquier atribución de un objeto. La contradicción no es más que el reconocimiento, por parte de la reflexión, de que para pensar la identidad de un objeto es necesario insertarlo en una trama de relaciones con su otro y con sus otros, esta negatividad forma parte de su definición esencial. “Esa subsistencia por si consiste en contener dentro de sí la determinación opuesta, y por ello, en no ser ya una relación con algo exterior, sino en ser también de manera inmediata ella misma y excluir de si la determinación negativa. Ella es así la contradicción”. (Noel, 1995:79).

La contradicción es la pérdida de autonomía que tenían positivo y negativo, no hay dos polos sólo unidad de dos. La contradicción está permanentemente en el núcleo de las cosas, sin embargo, vivir en la contradicción es vivir en el escepticismo, por ello la contradicción se resuelve en una instancia superior -el fundamento. La contradicción entra en el proceso por el cual el pensamiento pasa al otro de las cosas, es la unidad pensada de su otro específico, la unidad de positivo y negativo lleva al fundamento, que en primer lugar no tiene determinaciones. “Lo que está en oposición se funda en su negación y así está en contradicción consigo mismo y debe desaparecer. Esto depende de lo excluido que constituye una parte esencial de sí mismo, su puesto” (Taylor, 2010:225). Pensar la contradicción es fugaz, no se puede permanecer mucho en ella, la contradicción orienta las otras determinaciones, no nos añade nada nuevo, los momentos anteriores son momentos de ella misma y el fundamento unifica las determinaciones que han sido presentadas. “En la contradicción los dos momentos, el positivo y el negativo, se excluyen al mismo tiempo que se contienen. En la oposición uno se

²⁴ The identity of each is the negation of the other, so that while they each stand as separate entities, neither is thinkable without reference to the other.

determina por medio del otro. En la contradicción, en cambio, en el uno está el otro.” (Dri 2007:108).

Tercer momento: La esencia como reflexión del determinar en sí mismo se convierte en fundamento

En la contradicción el otro ya no es su otro, sino el otro en sí mismo -desaparece la separación-, la alteridad que tiene diferentes formas aparece como absoluta unidad de la cosa y su otro. Sin la contradicción la cosa no es, no se puede definir el objeto sino en y por la contradicción. Es a través del pensamiento especulativo que se superan los momentos que aparecen como contrapuestos mostrándolos en su unidad, donde cada momento es igual al otro al tener en sí mismo a su contrario. Los conceptos contrapuestos se necesitan y entienden recíprocamente y se traspasan uno en otro, así es que lo infinito es para sí mismo tan finito como infinito. El fundamento es el proceso mismo que contiene tanto la identidad como la diferencia, como momentos suprimidos y elevados a momentos ideales. Es la última esencialidad antes de pasar a la existencia, la razón de ser de las cosas están en el pensamiento, no son subsistentes en sí. Toda determinación de la esencia tiene su razón de ser, la esencia es ya en sí su razón de ser, pero únicamente al término de su proceso dialéctico, ella manifiesta lo que es en sí. “El fundamento es la mediación real, porque contiene la reflexión como suprimida. Es la esencia que, a través de su no-ser, retorna dentro de sí y se pone.” (Noel, 1995:80). La imagen de la ciencia como un círculo se basa en la relacionalidad inherente a las categorías, donde se muestra el movimiento de cada contenido hacia su fundamento.

El paso al fundamento elimina el carácter de inmediatez para ser algo mediato, lo que significa que se elimina la arbitrariedad propia de cualquier comienzo. El movimiento necesario a cada determinación y que lo lleva hacia el lado opuesto es la mediación y ésta es fundamentación. Nada de lo que es, es inmediato, todo es puesto, pues lo que es, tiene necesidad de un fundamento para ser lo que es, de manera que la concepción de fundamento en Hegel tiene que conceptualizar el hecho de que cada categoría es un fundamento que es fundado. Esto se describe en el fundamento absoluto y en sus tres apartados, *forma y materia*, *forma y contenido*, *forma y esencia* y en el *fundamento determinado* y sus correspondientes apartados *fundamento real* y *fundamento formal*.

La doctrina del ser ha demostrado que la verdad no está en lo inmediato, la dialéctica de la esencia prueba que tampoco lo está en la pura mediación, entonces se tiene que buscar en su unidad. “Lo inmediato que la mediación había negado, es recuperado por ella. Lo recupera

en cuanto se suprime ella misma; lo implica como condición de sus propias determinaciones. En cuanto ha sido recuperado por la mediación, lo inmediato es puesto o mediado, es un momento de la reflexión; pero es puesto como no puesto.” (Noel, 1995:79). La verdad es la unidad del ser y la esencia, esta unidad es el fundamento o razón de ser, la cual en este momento es abstracta -se presenta ya un primer punto de contacto entre el ser y la esencia. “El fundamento no existe como tal, sino en relación con lo que funda. Lo fundado como tal es un inmediato del cual se parte. Él es quien pone al fundamento, pero de tal manera que esta postura se reduce a una pura apariencia y que él mismo, por el contrario, es puesto por el fundamento.” (Noel, 1995:81).

El fundamento consiste en una reflexión entre fundamento y fundado en la cual ambos se presuponen, para ser fundamento ha de estar íntimamente relacionado con lo fundado, el cual a su vez, no puede ser sin el fundamento. Esta relación es conocida como la relación fundamental que tiene que enfrentar el doble problema de la presuposición entre el fundamento y lo fundado, anulando la distinción entre ambos; a la vez, el problema de la relación entre el fundamento y lo fundado no puede establecerse si se elimina la distinción entre los dos términos de la relación. Es por ello necesario llegar a un fundamento que manteniendo la distinción fundamental no entre en contradicción con la progresión dialéctica, lo cual lleva a examinar las formas de esta relación fundamental o las formas en las que se presuponen fundamento y fundado.

Ahora el sujeto está completamente determinado, el fundamento nos dice cuales son las condiciones que hacen que la cosa sea como es y esas condiciones ya se encuentran presentes en la cosa, se muestra que el mundo es y que tiene una razón de ser. Los dos momentos de la esencia, la negatividad y la identidad se han separado, uno se volvió forma y el otro materia, en su recíproca dependencia, cada uno de los dos términos se extiende más allá del otro y lo desborda, la materia puede recibir muchas formas y la forma aplicarse a diferentes materias. La esencia se presenta como forma, “Hegel pretende devolver su función originariamente objetiva al concepto de forma que procede de la metafísica aristotélica” (Gadamer, 2007:84). La forma es la actividad determinante, a través de ella la forma adquiere las determinaciones que la hacen ser, forma y esencia son lo mismo. El fundamento tiene que mostrar que la esencia está en la cosa y la primera categoría con la que lo muestra es la forma. La forma es la forma de la materia, de la misma forma la materia no puede ser sino la materia de la forma, la verdad de ambas está en su unidad, la materia formada y la forma materializada, es decir, el contenido como materia elaborada por la forma -nos encontramos ya en una unidad

mediada. “En el contenido la materia y la forma se han identificado, en el sentido de que se implican mutuamente, de que cada una está determinada por la otra, de que la materia no puede tener sino esta forma y la forma no puede tener sino esta materia.” (Noel, 1995:82). El fundamento es un contenido, una esencia determinada, el fundamento que se produce es el fundamento determinado.

Fundamento determinado

El fundamento formal, es aquella forma de relación, en donde la distinción entre ambos términos es eliminada. Corresponde al principio de razón suficiente, es decir, se explica un fenómeno mediante un fundamento que no es sino el fenómeno mismo o lo fundado, lo que parece ser una explicación fácil nos lleva a una tautología, al ser el fundamento lo mismo que lo fundado se crea la ilusión de que el fenómeno sale del fundamento. En el fundamento formal fundamento y lo fundado tienen el mismo contenido, por eso la tautología aún cuando se aspira a la distinción hace de esa relación una identidad abstracta entre ambos, se trata de una fundamentación donde no hay fundamentación sino mera tautología. Si la causa de la tautología es la identidad entre fundamento y fundado, se tiene que buscar un fundamento que sea diferente a lo fundado, es donde aparece lo que Hegel llama fundamento real.

En un primer momento, el fundamento se presenta como un conjunto de relaciones -lo que hay que vislumbrar son las relaciones que le son esenciales-, donde forma y materia van juntos, así el contenido es materia formada -unidad entre la esencia y lo determinado-, esto permite pasar de un fundamento abstracto al fundamento determinado donde se ve cual es la relación que hace que la cosa sea lo que es. “Materia y forma son el resultado de una única actividad en la cual se da tanto el ponerse, como el conservarse” (Dri, 2007:115). El fundamento determinado es fundamento formal principalmente, para que el fundamento sea real, es necesario que la forma penetre al contenido, que no sea el mismo en sus determinaciones, como fundamento y lo fundado. El fundamento completo es la unidad del fundamento o razón formal y del real, “como el formal es suficiente por sí; como el real, explica en realidad el hecho inmediato.” (Noel, 1995:84).

El fundamento real es aquello que suele entenderse cuando se pide un fundamento. “Cuando se pregunta por un fundamento en verdad se exige para el fundamento otra determinación de contenido que aquella por cuyo fundamento se pregunta.” (Hegel, 1976:407). La relación que el fundamento real propone presenta la ventaja de que sí se establece la distinción entre ambos términos, sin embargo, el fundamento de algo concreto no debe ser

exterior a lo que quiere fundamentar, el fundamento debe formar parte de ese algo del que se erige como fundamento, es lo que enuncia el fundamento formal pero de manera abstracta. Los dos requisitos esenciales de la relación fundamental se pueden observar ahora; por una parte, el fundamento y lo fundado no se fusionan en una identidad; en segundo lugar, que el fundamento forme parte de algo concreto. Por ello el fundamento real al proponer como fundamento una determinación del contenido de un algo concreto cumple con los dos requisitos.

El problema es que en el fundamento real, la relación entre el fundamento y lo fundado es extrínseca y no existe un criterio para establecer que una determinación -y no otra-, es el fundamento de las demás. El fundamento es exterior a las demás determinaciones del contenido de algo concreto, no se da la presuposición entre fundamento y fundado; de la misma manera que puede elegirse una determinación como fundamento puede elegir a otra, se convierte en una elección subjetiva. Al ser una relación extrínseca, la elección de un fundamento remite a un tercer elemento que es quién establece la mediación entre fundamento y lo fundado, “de la diversidad de las determinaciones de las cuales (la gravedad) es fundamento, resulta que es necesario otro que las haga ser fundamento de ésta o de otras determinaciones.” (Hegel, 1976:408). Si bien es cierto que en el fundamento real se guarda la distinción entre fundamento y fundado, se cae en el extremo opuesto, es arbitraria la relación entre los dos términos que esta vez son diferentes.

Ninguna de las determinaciones del contenido de un algo concreto es fundamento de las demás y por ello cada una de esas determinaciones de dicho contenido puede ser fundamento de las otras, se muestra por la vía negativa que en un contenido dado todas las determinaciones tienen la posibilidad de ser fundamento de las restantes. Ninguna de las determinaciones puede establecerse como fundamento, eso significaría que en elegida hay una mayor esencialidad que en las otras, que en ese algo concreto operaría una relación de sustancia y accidente, lo que no puede consentirse toda vez que cada una de las determinaciones de un algo concreto tiene igual derecho de ser fundamento. La arbitrariedad del fundamento real hace que todas las determinaciones de algo concreto sean fundamentos, elegir una por sobre las otras es una elección accidental, a pesar de cumplir con los requisitos -no considerar a los términos de la relación como identidad y ubicar el fundamento como parte de algo concreto-, no se da una solución satisfactoria al problema de la relación fundamental.

Se cuenta ya con la base para formular la relación fundamental verdadera, lo que se conoce como fundamento integral. La relación fundamental no podía establecerse si no se

mantenía la diferencia entre fundamento y lo fundado, pero también es cierto que las categorías como dialécticas, son al mismo tiempo fundamento y fundado. Sin embargo, al demostrarse por parte del fundamento real que en un algo concreto es imposible separar un fundamento -debido a que todas las determinaciones tienen la misma posibilidad de serlo-, tenemos por resultado la presencia de varios fundamentos, el fundamento integral partiendo del fundamento real tiene que establecer a lo fundado. En el fundamento se busca unificar el fundamento con lo fundamentado -es la relación entre unidad del objeto y la multiplicidad analítica-, al no saber cuál es la determinación que vale se realiza un doble movimiento, analítico -que nos dice las determinaciones que le corresponden- y sintético -donde se ven las relaciones que le son propias-, se busca la unidad de esas determinaciones con la unidad del objeto. En el fundamento integral se piensa simultáneamente la totalidad de las determinaciones del ser pensado, esencia y objeto se piensan ahora al mismo tiempo, el fundamento es igual y desigual a sí mismo.

En la medida en que el movimiento desde lo fundado al fundamento -el análisis- y el movimiento inverso desde el fundamento a lo fundado -la síntesis- en la lógica especulativa se exponen inseparablemente en un único movimiento del pensar, en el cual lo obtenido como resultado fundamenta su propia mediación, la demostración especulativa unifica el proceso subjetivo de nuestro conocimiento de la cosa -donde por cosa hay que entender el movimiento del saberse a sí mismo el concepto libre o la razón autónoma- con el proceso objetivo del ser de la cosa. Desde el momento en que ambos aspectos se pretenden unificados, el movimiento no es sólo un *ordo inventionis* mediante el cual el filósofo construye la cosa, ni tampoco en mero *ordo expositionis* mediante el cual se limita a presentarla, sino una mediación de construcción y contemplación: una contemplación constructiva o una construcción contemplativa. (Marrades, 2001:245).

Si algo concreto está formado de puras esencialidades, es decir, de una multiplicidad de fundamentos, lo que constituye algo será el conjunto de dichos fundamentos, la unión de esas notas de igual rango ontológico es el verdadero fundamento de algo concreto. Se llama integral en la medida en que algo concreto se integra por esa pluralidad de fundamentos, sin embargo cada una de esas notas es al mismo tiempo fundada y por ello, cada una de ellas necesita de los otros fundamentos para serlo. Para ser fundamento de algo se requiere de las otras partes integrantes para constituirse como tal, si una nota del contenido de algo concreto es uno de sus fundamentos y si algo está formado de varias notas, entonces esa nota será fundamento de algo en tanto que existen esos otros fundamentos que constituyen al algo concreto, de tal manera que todas juntas integran la cosa necesiándose entre sí, esa necesidad recíproca

significa que cada una de ellas es, al mismo tiempo fundamento y fundado, el fundamento integral ha recuperado a lo fundado, haciendo posible fijar esta relación fundamental.

En el fundamento formal se llegaba a la identidad abstracta entre el fundamento y lo fundado sin que pudiera resolverse la contradicción que consistía en proponer un fundamento diferente a lo fundado, sin embargo resultaba igual a éste, la unidad sólo podía sostenerse recurriendo a una tautología. En el fundamento integral se alcanza la unidad sin contradicciones debido a que el fundamento y lo fundado no se confunden ni incurrir en la exterioridad y accidentalidad del fundamento real, que también muestra las dificultades de concebir sólo un fundamento y la imposibilidad de que el fundamento sea lo fundado. El fundamento integral supera las contradicciones del fundamento formal y el real, al formular una relación fundamental que cumple con los requisitos básicos de la diferencia entre el fundamento y lo que fundamenta y con la exigencia de progresión de fundamentación, es decir, que pueda darse al mismo tiempo la unidad.

Se hace necesaria la totalidad integrada por las determinaciones que integran el fundamento de algo, por lo tanto la totalidad es la condición última del fundamento. Es el fundamento integral el que restablece la identidad del fundamento y lo fundado, conteniendo en sí al mismo tiempo el fundamento real y formal dándose en él lo puesto y lo presupuesto, o el poner que presupone, autofundamentándose a sí mismo. (Dri 2007:114).

La condición

Cuando se reflexiona sobre la relación entre el fundamento y lo fundado, estamos ante lo que se llama condición -como el conjunto de las relaciones consideradas esenciales-; en ella se reflexiona sobre sí mismo y constituye su ser en sí, su ser como término de la relación fuera de la reflexión. “El ser no existe sino para ser condición, no existe sino como momento de la mediación, es decir, de la razón de ser. La condición es el ser en sí de la mediación y en ella tiene su ser para sí. Una sola y única reflexión como tal, implícita y latente en la condición como tal, es la que se produce hacía fuera en la razón de ser.” (Noel, 1995:85). El fundamento integral, subsume a las otras formas de fundamento y la llama incondicionado absoluto, después del cual no hay nada. La unidad de la condición y de la razón de ser es la unidad absoluta de la mediación, la unidad de lo inmediato y lo mediato, es lo absolutamente incondicionado no porque excluya a la mediación sino porque la contiene en él, mediándose él mismo no es ya mediado por otro -por una reflexión que sería exterior. Todos somos resultados de ciertas condiciones y somos condiciones de ciertos resultados, lo que se busca es ir a la

unificación de las condiciones con lo condicionado, hay un movimiento de unidad y multiplicidad de las condiciones de posibilidad del objeto con presencia de su objetividad.

Por el mismo movimiento se piensa lo singular a través de una totalidad unificada por la particularidad, la unidad de lo finito y lo infinito. “Los dos lados del todo, condición y fundamento, son así una única unidad esencial, sea como contenido, sea como forma. Ellos traspasan por sí mismos uno al otro, o considerados como reflexiones, se ponen a sí mismos como superados, se refieren a esta negación suya y se presuponen recíprocamente” (Hegel, 1976:417). Condición y relación fundamental integran una unidad, pues el fundamento es la totalidad de las esencialidades constitutivas de algo concreto y la condición no es sino la totalidad que constituye el fundamento. Ahora bien si el fundamento integral cumple con esta condición, con la totalidad, llegando a ser verdadero fundamento ya no dependerá de ninguna otra condición y será un incondicionado absoluto.

Hemos llegado a lo incondicionado, no como la ausencia de condiciones sino en plenitud de ellas, lo que trae como consecuencia no necesitar de ninguna otra. “La condición, es por lo tanto, la entera forma de la relación fundamental; es el presupuesto ser en sí de la misma, pero, por eso, es un ser puesto y su inmediatez consiste en hacer de sí un ser puesto y con esto en el rechazo de sí misma de tal manera que va a fondo en tanto es fundamento, fundamento que hace de sí un ser puesto y, por tanto, también es lo fundado, y ambos son uno y lo mismo.” (Hegel, 1976:94). Lo incondicionado es la esfera del ser que desde ahora es también la de la esencia o de la mediación, toda existencia es a la vez mediada e inmediata, tiene sus condiciones y su razón de ser y ella misma es al mismo tiempo condición y razón de ser respecto a otras existencias. El concepto de existencia implica que surge de sus condiciones y de su razón de ser, pero es también la condición de sus condiciones y la razón de su razón.

Fundamento y fundado están unidos aún cuando la unión consiste en una relación, es decir, en una mediación -tal y como se ha descrito en el fundamento integral-, y cada una de las categorías de la lógica reproduce en sí misma esta relación entre el fundamento y lo fundado, relación necesaria a cada contenido. “El fundamento no quedará atrás como algo distinto de lo fundado, sino la verdad del fundamento es que el Fundamento se une ahí consigo mismo y que, por tanto, su reflexión en otro, es su reflexión en sí mismo.” (Hegel, 1976:100). Se muestra la importancia de la lógica de la reflexión como base del desarrollo explicativo del fundamento. Se ha alcanzado una identidad, pero a diferencia del momento de partida, es una identidad mediata, reflexiva.

Tomarse en serio hasta sus últimas consecuencias el concepto del devenir —como hace la especulación racional— equivale a negar el valor último de la identidad como principio verdaderamente funcional para un pensar que pretenda ser fiel a la realidad. En otros términos: la identidad es solo una determinación instantánea de un proceso abstraído de un movimiento (que se resuelve en negaciones, que establece diferencias, que presenta lo diverso). (Álvarez, 2001:31).

Este recorrido nos lleva a entender lo que es la mediación, desde la identidad inmediata a la mediación interiorizada, la unificación de lo positivo y lo negativo se encuentra en la cosa, hay una necesidad lógica de pasar por la mediación para pensar un objeto, todo lo pensable necesita pasar por la otredad y dar vuelta hacia sí. El objeto ahora ha sido reconstituido, “ha sido producido por el movimiento propio de la reflexión, Hegel puede asegurar, que el pensamiento es autosuficiente, libre, en el sentido de que logra una elaboración exhaustiva del objeto pensado, impulsado únicamente por sus propios procedimientos.” (Pérez, 2006:44). Ahora se demuestra que toda identidad es una identidad mediada, para que los objetos sean inteligibles, tienen que pasar por una mediación reflexiva. Todo el conocimiento es unidad de *en sí y para sí*, retornar infinitamente a sí es un proceso que no tiene fin, en donde lo que se mueve es la cosa misma. La identidad y la diferencia en el objeto forman una unidad más alta, el pensamiento que ha debido salir del objeto *en sí*, y ha vuelto a él, generando una nueva identidad que incluye a su diferente. “Solo en el incondicionado absoluto en el que los dos lados del todo, condición y fundamento forman una única unidad esencial, cuando se ponen a sí mismos como superados, o sea, se presuponen recíprocamente llegamos al verdadero incondicionado, la cosa en sí misma.” (Dri 2007:115).

Estas relaciones cambian incesantemente y hacen que el objeto cambie constantemente su identidad, puesto que incorpora nuevas determinaciones que lo van modificando continuamente generando un movimiento que se cierra en sí mismo. Con el *infinito* como proceso circular interminable en el cual el objeto se reconstituye constantemente, Hegel distingue el entendimiento -basado en determinaciones limitadas y finitas- y la Razón. Para pensar lo infinito es necesario que lo sea en relación con su otro -lo finito. Uno y otro se contienen, de ahí que la verdadera infinitud sea el retorno a sí mismo, el ser otro, en la medida en que no es inmediato ser otro, sino superación de este, es en sí la igualdad restablecida consigo mismo. Contra el pensamiento moderno, que busca el fundamento en un principio inamovible, Hegel es antifundamentalista. La idea puesta es la realidad, todas las cosas son obras del pensar y el ser es el doble movimiento por el cual el pensamiento genera la inteligibilidad de las cosas a la vez que se genera a sí mismo. La razón se funda en su propio

movimiento, es autónoma porque hay unidad de ser y pensamiento, subsume al ser que lo hace inteligible, el ser no puede quedar como una existencia fuera de nosotros. La existencia es el pasaje que nos dice que las cosas son resultado de un proceso y partes condicionantes del mismo.

Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia. La cosa está, antes que exista; y precisamente está en primer lugar como esencia o como incondicionado; en segundo lugar tiene una existencia, o sea está determinada, y esto según la doble manera considerada: es decir, de un lado en sus condiciones, de otro lado en su fundamento. (Hegel, 1976:419).

Existencia

La existencia en cuanto contiene la negatividad de la reflexión es la unidad negativa de sus momentos -inmediatez y mediación-, los cuales se determinan o se limitan uno al otro. “El existente es la Cosa (*das Ding*). En la esfera de la existencia reflexionada, la cosa corresponde al algo o la determinación de la existencia inmediata. Pero si el algo puede, por abstracción, ser distinguido de su ser, la cosa en cambio es inmediatamente distinta de su existencia.” (Noel, 1995:87). La cosa en sí es el existente en cuanto que en él se ha suprimido la mediación, es el existente como incondicionado. La existencia exterior es la mediación, la totalidad de las condiciones. La cosa pone su existencia fuera de sí misma, excluyendo de sí misma su determinación, no es determinada sino en y para otro, por ello es necesario que existan muchas cosas que se reflejen una sobre la otra y se confieran mutuamente su existencia exterior. “No hay en el fondo sino una cosa en sí que se comporta con ella misma como con otro. Esta relación de la cosa con otro que se cambia inmediatamente en relación consigo misma, es lo que constituye la determinación de la cosa. La determinación de la cosa en sí es la propiedad” (Noel, 1995:88).

La cosa está determinada por sus propiedades, dejando de ser una pura cosa en sí, aparece una pluralidad de existencias efectivamente determinadas, sus propiedades son los modos de su acción recíproca a la vez que sus caracteres intrínsecos. Las cosas se distinguen unas de otras por sus propiedades, otorgándose una subsistencia determinada y concreta. “Pero si miramos con atención, la cosa se ha trasladado por completo a sus propiedades. Son ellas las que la construyen y sólo en ellas tiene subsistencia.” (Noel, 1995:89). La cosa no es más que su unidad inmediata y positiva, constituye el lazo exterior que ata el conjunto de propiedades. Son las propiedades a las que les corresponde la subsistencia independiente,

ellas se convierten en materias cuya reunión constituye la cosa -subsisten gracias a la unidad de la cosa. Sin embargo, cada una es excluyente y no existe sino por y en el no-ser de la otra, la cosa es al mismo tiempo el ser y el no-ser de cada una de las materias que la constituyen. Al no subsistir sino en su negación, el ser de la cosa se suprime a sí mismo y se reduce a la simple apariencia. Es la apariencia ligada y regulada, objeto de una ciencia posible, es el fenómeno. Lo que constituye la esencia del fenómeno y lo distingue de la pura apariencia es la ley a la que obedece. “La ley es lo otro en lo que el fenómeno tiene su reflexión y su subsistencia. Sin embargo, la ley no tiene ella misma ninguna realidad fuera del fenómeno. Su contenido es abstraído, o extraído de él, y por ello no es más que una parte del contenido del fenómeno.” (Noel, 1995:90).

Apariencia

La doctrina del ser tiene como contenido una primera proposición, *el ser es esencia*; mientras que una segunda proposición, *la esencia es ser* resume la primera parte de la doctrina de la esencia, pero ese ser con el cual se identifica la esencia es ser esencial -la existencia-, un ser salido de la negatividad y la interioridad. El fenómeno constituye la esencia en su exterioridad, la esencia manifestándose por el ser puro es la apariencia como realidad. “La existencia es implícitamente fenómeno; pero no se produce de manera inmediata bajo este aspecto. Tiene en sí la fenomenalidad, pero ésta no está puesta de manera inmediata en ella. La dialéctica de la existencia es precisamente el proceso por el cual la existencia se determina como fenómeno.” (Noel, 1995:87). La existencia en el sentido hegeliano no es un predicado ni algo añadido a la esencia. “No hay una esencia que además de ser esencia, existe, sino que es el ser que surge de la esencia. Es la extrinsecación de la esencia, el traspaso de la esencia a la existencia, la mediación idéntica consigo misma, cosa.” (Dri 2007:119). La existencia es el momento de cosas individuales pero fundadas esencialmente, la materia formada es convertida en fundamento, la elaboración del contenido por la forma me permite alcanzar lo universal que las cosas por si solas no tienen.

Todo lo que existe es la unidad del fundamento y lo fundado, la existencia se presenta a través de dualismos. No se puede hablar de la cosa sino del proceso que constituye a la cosa, la existencia se da porque hay un proceso que lo hace ser, el modo en el que se nos presenta es como cosas relacionadas. La cosa es el conjunto de determinaciones que la hacen ser como son -sus condiciones de posibilidad. “Toda la existencia es a la vez inmediata y mediada. Tiene sus condiciones y su razón de ser, y no es dada sino por ellas. Ella misma es, al mismo tiempo, condición y razón de ser con respecto a otras existencias” (Nöel, 1995:85). Lo que hace el

pensamiento es aislar a la cosa que carece de determinaciones, no es la cosa concreta sino el producto del pensamiento, si le queremos quitar las determinaciones para que quede la cosa en sí fracasamos pues todas las cosas son determinadas, lo que se ha mostrado hasta ahora es que todo lo que existe tiene un fundamento y está condicionado. Pero es en la existencia donde reaparecen los dualismos, Hegel retoma el análisis de las posibilidades que tiene el pensamiento para acercarse a la objetividad²⁵, y es en este momento que resurgen los contrastes con la filosofía trascendental de Kant, para quien el sujeto es el que le da orden al mundo, al tratar de darle orden a los fenómenos y ante su variabilidad busca encontrar una ley.

Al generar la ley se genera otro mundo -al introducir leyes produce un mundo suprasensible diferente al mundo de las cosas-, lo que subsiste bajo identidad en el flujo de existencias. Para Hegel es el mismo mundo el que se hace inteligible -las leyes que se introducen son el mundo que se opone al primero, pero al final el mismo mundo-, el problema es que la ley no sirve para pensar lo efectivo porque no lo agota -si la ley es solo formal su contenido se le escapa-, el fenómeno desborda a la ley volviéndose lo esencial, lo que hace necesario pensar la relación entre ley y fenómeno pues solo da cuenta de las cosas la unidad de una ley que tiene un contenido fenoménico. Tal relación es posible solo en el pensamiento, lo verdadero de la relación entre ley y fenómeno es la unidad de forma y contenido, el contenido es subsumido y convertido en necesario.

El hecho de introducir una serie de leyes hace que la ley pierda su carácter formal, se reconstituye otro mundo y las leyes se presentan como existentes en y por sí, operando una separación entre mundo fenoménico y mundo en y por sí. En cuanto a su forma la ley no es más que la unión inmediata de los elementos dados en el fenómeno. El mundo de las leyes no es más que la imagen mutilada e inmovilizada del mundo del fenómeno, este mundo de reflexión podría llamarse mundo suprasensible -por oposición al fenoménico-, que no es más que el mundo de abstracciones y de símbolos matemáticos con el que la ciencia en sus partes más acabadas sustituye al mundo de los fenómenos. Ambos mundos mantienen una relación de oposición pura -si uno es positivo el otro es negativo-, diferencia de carácter puramente formal que de otro modo afectaría a la materia o a la forma, debemos entender que el mundo suprasensible es el mundo sensible invertido, no tenemos dos mundos distintos.

Podemos observar que los dualismos combatidos por Hegel vuelven a reaparecer porque en la existencia las cosas se presentan así. La existencia es el mundo como se nos

²⁵ El mismo tema se trata en el concepto previo de la Lógica en su Enciclopedia de las ciencias filosóficas, la dualidad es tratada como los diferentes posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad. §26 - §78.

aparece, como muchas cosas relacionadas. La cosa (ser determinado) es la síntesis de las condiciones que la hacen ser como son, el ser está constituido por sus condiciones de posibilidad (esas condiciones son el ser). Frente a tales posibilidades, Hegel tiene que echar mano de la efectividad, no basta que se haya demostrado la existencia de la cosa, hay que demostrar su unificación, lo que se logra con la relación esencial y en toda la exposición posterior.

Relación esencial

Hegel enfrenta a las filosofías dualistas para hacer ver que sólo desde la totalidad se puede pensar la unidad de lo singular y universal. La relación esencial nos dice como se puede pensar lo formal (leyes) y lo real (multiplicidad), hay que ver la relación entre mundo de leyes y el de la totalidad. Es la totalidad la que puede dar cuenta de sus manifestaciones del mundo, son dos momentos de la esencia, por arriba la totalidad y por debajo la singularidad. En la realidad se acaban los dualismos y comienza la totalidad propiamente. Pensar el fenómeno como manifestación de la totalidad y a la totalidad como consecuencia del fenómeno -todo y partes-, es la verdadera relación, el movimiento único por el cual el ser se constituye como ser pensado y el pensamiento como pensamiento pensado -ser y pensamiento conforman una totalidad.

A partir de la relación esencial, la categoría que domina es la de totalidad, la relación esencial es la unidad del fenómeno y la esencia, identidad de la identidad y la diferencia. Los dos términos opuestos (existencia inmediata y reflexionada) deben reflexionarse uno sobre otro como elementos de la relación esencial, que bajo su forma inmediata es la relación del todo con sus partes, uno y otro término se reflexionan sobre el otro. “El todo no es todo sino por sus partes e inversamente. Por lo demás, las partes no existen sino en el todo y éste mismo no es nada fuera de sus partes. Sin embargo, cada uno de estos términos es también una existencia inmediata indiferente a la relación. El todo es indiferente a su división en partes y éstas lo son a su reunión en el todo.” (Noel, 1995:92). La verdad del fenómeno consiste en la relación esencial que el todo y las partes expresan en el momento de la inmediatez. “Ambos momentos se presentan como independientes, el todo como la independencia de la existencia reflejada en sí, es decir, el mundo en sí y por sí, mientras que las partes corresponden a la independencia inmediata, es decir, al mundo fenoménico.” (Dri 2007:121). Todo y partes se condicionan mutuamente y se expresan en el nivel del entendimiento como la fuerza y su extrinsecación, que va a superarse como lo interno y lo externo, “lo primero como la forma de la esencia, la

forma de la reflexión en sí y lo segundo como la forma del ser, la forma de la reflexión reflejada en otro.” (Dri 2007:121).

El punto de partida es la totalidad, se inicia desde lo empírico, pero se debe pensar en la unidad de ser y pensamiento, el pensamiento es materia formada (totalidad); la totalidad es la forma y las partes constituyen el contenido -esta relación no puede ser pensada como separación-, la relación esencial es pensar a partir de la unidad del todo y de sus partes, dependiendo de la perspectiva de la totalidad que se está adoptando. En la síntesis entre el universal y lo particular -entre el todo y las partes del ámbito ético y político-, concurre el movimiento de la relación esencial; no hay primacía de la individualidad ni relaciones intersubjetivas constitutivas de lo social, así como tampoco hay una totalidad que elimine a las particularidades que la conforman. Por lo tanto, la fuerza es aquello que nos permite ver el tránsito incesante por un mismo impulso -actividad-, el pensamiento Implica pensar el pasaje de un momento a otro, a través de la actividad -fuerza.

La contradicción de esta relación consiste en que ella debería ser la unidad negativa de sus términos que no subsisten sino en ella y por ella -cuando en realidad ella los presupone- y la totalidad subsiste gracias al concurso de las partes; contradicción que desaparece en la relación de fuerza con su exteriorización que no es sino la fuerza misma en tanto que su determinación se ha manifestado, su contenido se ha puesto de manera explícita, su relación es del interior al exterior. “El interior puro sin exterior es él mismo ese exterior que excluye, e inversamente. Los dos términos de la relación tienen pues una doble unidad, la de la forma y la del contenido. Cada uno no es él mismo sino en tanto que contiene al otro y con él la totalidad de la relación.” (Noel, 1995:93). Se puede ver que la relación esencial entre esos dos momentos, interior y exterior es la misma. Por la actividad hacemos que el mundo exterior - sensible- pase al interior -inteligible- y que el interior pase al exterior. Pasaje incesante del interior que se exterioriza y el exterior se interioriza, dentro de la realidad efectiva del pensamiento que está detrás de lo que hemos producido.

Efectividad

Interior y exterior se confunden en esa totalidad, la forma de la relación desaparece y no queda más que ambos términos en unidad, es decir, la unidad de lo inmediato y lo mediado, del fenómeno y de la esencia. Es en la efectividad o realidad concreta, donde la unidad de lo interior y lo exterior se ha absorbido en la relación -efectividad absoluta-; “el absoluto es la identidad de la esencia y la existencia, pero ante todo es la unidad inmediata o positiva. En esa

identidad se absorben todas las diferencias y todas las oposiciones. Es a la vez la razón de ser de las mismas y el término a donde vienen a desvanecerse; lo que las pone y lo que las suprime” (Noel, 1995:94). El absoluto es la efectividad pero sólo la efectividad en sí o de la reflexión exterior, es la identidad abstracta de lo interno y lo interno, está toda entera en su manifestación pues no tiene otra esencia que la de ser manifestación de sí misma. “Como identidad de los dos términos de la forma (el interior y el exterior, la esencia y la existencia), la efectividad es ante todo formal, es decir, efectividad como forma sin contenido, el carácter abstracto de todo lo efectivo.” (Noel, 1995:96).

La realidad efectiva conlleva a ver en el mundo un momento del proceso por el cual el mundo de las cosas y el mundo del pensamiento están unidos, inevitablemente se da el paso del uno al otro sin que intervenga la voluntad. Diferenciándose vuelven a sí, porque en el movimiento de ser y pensamiento se van produciendo esas diferencias, lo interior está completamente manifiesto y lo exterior esta interiorizado como esencia. El punto de partida es la totalidad que se despliega, es el mundo convertido en pensamiento tangible y el pensamiento convertido en mundo inteligible. La realidad es mediada consigo mismo, hay más que unidad de forma y contenido, la realidad forma parte de una totalidad con la reflexión donde pensamiento y ser son pensamiento materializado más ser formado.

De la relación esencial se pasa a la realidad racional, “la marcha ha sido desde la existencia, la cosa y sus propiedades, a la apariencia o fenómeno donde hacen su aparición los dos mundos, el de la existencia en sí y el fenoménico, que se identifican en la relación esencial como interior y exterior, dos momentos dialécticos, cada uno de los cuales contiene el todo, una única absoluta totalidad, o la absoluta realidad.” (Dri 2007:127). Nos encontramos en la absoluta realidad, es decir, con el absoluto que sólo puede ser concebida como sujeto cuyo primer momento es el universal abstracto, lo absoluto como tal frente al cual la reflexión propia del entendimiento se comporta como extrínseca. El segundo momento –particularidad-, es ocupado por la realidad verdadera y propia, es decir, las realidades finitas, la accidentalidad, la necesidad relativa, la posibilidad, momentos formales del absoluto -su reflexión. El punto final del tratamiento de la lógica de la esencia es el referente a la relación absoluta, el absoluto que se recupera totalmente, lo absoluto como relación consigo mismo, la unidad de lo absoluto y su reflexión.

Hasta aquí podemos ver que el proceso que fundamenta las cosas vuelve a unificar al ser -ahora mediado-, y al pensamiento, proceso único que se desdobra y se explica como producto de sus momentos. Pensamiento y mundo se hacen juntos, no se puede partir de lo

separado, incluso la cosa en sí debe haber sido creada por el pensamiento. Todo lo que hay es la unidad de ser y pensamiento, el concepto es la unidad del mundo sensible y el mundo inteligible, la razón es lo que el mundo y la inteligibilidad producen en su proceso de constitución, por ello no puede decirse que la razón es antes del pensar, es un desarrollo inmanente del pensamiento que se da forma a sí mismo. Lo que se pretende mostrar es que el pensamiento encuentra en sí mismo los móviles de su acción y es como se alcanza la infinitud -unidad del uno y su otro- y la finitud, gracias al proceso infinito que acabamos de describir. La lógica es equivalente a una metafísica y a una ontología. Para Hegel nada puede presuponerse, por ello tiene que pasarse de la representación a la reconstitución de objeto, la inteligibilidad del mundo se alcanza a través del trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

Este movimiento que se explica en la *Lógica* nos ayudará a clarificar el momento que nos interesa, la singularidad de la voluntad y el momento de la particularidad, a través del proceso que se repite continuamente en diferentes niveles del sistema hegeliano. Para poder objetivarse, la voluntad tiene que pasar por una serie de otros momentos hacia la constitución del Yo, de la autoconciencia como voluntad y esos momentos son producto del esfuerzo constante por manifestarse en un mundo práctico. Ahora vemos que la voluntad como autodeterminación del yo, “sólo puede ser captada por el pensamiento especulativo; la comprobación del pensamiento central de la infinitud como negatividad referida a sí misma correspondería a la Ciencia de la Lógica” (Vieweg, 2009:22). Libertad y verdad se alcanzan con la clarificación de las categorías utilizadas.

El fundamento de la individualidad se da por un proceso lógico de reconstitución de las cosas, si dejamos a la individualidad como mero resultado histórico, se abre la posibilidad a la idea del progreso y del fin de la historia como secularización del cristianismo, un Hegel tal como lo piensa Karl Löwith. Siguiendo a Hegel, se puede ubicar el fundamento del individuo en el mismo proceso que funda la objetividad, en el movimiento descrito en la doctrina de la esencia que ubica a la contradicción como parte constitutiva de la cosa, pues para que algo exista se tiene que entender ese proceso, es decir, para suponer una individualidad o una voluntad libre, se debe atender al movimiento lógico, previo y simultáneo a su despliegue. La idea de la individualidad en Hegel nos permite acceder a la idea del reconocimiento que posibilita la constitución del sujeto -relacionado a su vez con otra idea central. El verdadero papel operativo más que temático que sirve de clave de lectura a toda la obra de Hegel parece localizarse en la lógica lo que permite coincidir con un sistema íntimamente correlacionado. Para Hegel cada individuo posee autosuficiencia absoluta como singularidad libre, pero la consciencia de esa

singularidad se adquiere mediante el movimiento que vincula a otras consciencias igualmente libres -a través del movimiento de negación en su universalidad. La unión de los individuos expresada mediante la universalidad, no sólo presupone la autonomía, sino que además la cultiva, porque por su intermedio los individuos recuperan su identidad y se constituyen asimismo como individuos.

Cuando la voluntad autónoma se particulariza y se reconoce a sí misma, se descubre como autónoma en el proceso mismo de situarse dentro de una comunidad ética que a la vez se actualiza continuamente por aquella autonomía. La controversia en torno al comunitarismo, sobre la legitimidad del sujeto moderno, toma partido por la universalidad de la voluntad (autonomía) o por la singularidad sin poner énfasis en el momento de la particularización de la acción, que sería el elemento que permite poner en movimiento a los extremos. El problema marcado por Sierp y Honneth en relación a la disolución del individuo en la totalidad tiene una doble respuesta desde una visión lógico-sistemática, por un lado no hay un incremento de la particularidad que lo lleve a adquirir un valor siempre mayor –incluso temas como el sacrificio de la individualidad tienen que ser reconsiderados.

Hay un debate abierto acerca de la correspondencia entre los momentos del desarrollo de la ciencia de la lógica y la filosofía del derecho. “Esta correspondencia no debiera interpretarse sin embargo como el resultado de un procedimiento apriorístico de la construcción del filósofo, que hubiera aplicado recurrentemente a las prácticas sociales y a las instituciones sus categorías lógicas, sino que obedece en todo caso al hecho de que ambas ciencias han sido concebidas a partir de y responden a un mismo grado del desarrollo del espíritu.” (De Zan, 2009:399). En la filosofía del derecho, Hegel se propone trazar un puente entre el tratamiento racional iusnaturalista y el tratamiento histórico del derecho, este puente se apoya en dos pilares, el primero se refiere a su método lógico-científico que le permite reconstruir las estructuras del derecho y su desarrollo como realizaciones concretas de las realizaciones de la libertad; el segundo es una filosofía de la historia que le permite ver detrás de las producciones del espíritu de los pueblos.

El tratamiento del derecho y la moralidad, que son los primero en el orden de exposición que va de lo abstracto a lo concreto, reconstruyen los conceptos previos que se requieren para comprender el sistema de instituciones de la filosofía práctica. Al mismo tiempo se lleva a cabo la crítica de estos conceptos, a fin de mostrar su carácter abstracto y la imposibilidad de pensarlos como realidades en sí, o con la finalidad de mostrar las contradicciones que entrañan los diferentes momentos, creando la necesidad de la esfera siguiente. Las determinaciones

conceptuales del derecho y la moralidad son las condiciones necesarias para explicar la tercera parte constituyendo momentos del sistema de instituciones. “Se trata de mostrar al mismo tiempo que derecho y moralidad no son fundantes, sino fundados, y que carecen de consistencia propia fuera de la eticidad.” (De Zan, 2009:413). Al mismo tiempo se revelará que la eticidad tampoco es fundante sino fundada, ya que no tiene consistencia sin los momentos de su constitución. El movimiento del fundamento y lo fundado no puede ir en una sola dirección, si se admite que no existe un desarrollo progresivo, la introducción de la dialéctica de la relación esencial nos sirve para entenderlo como un momento retrodeductivo.

III

**LA SUBJETIVIDAD COMO
PARTICULARIDAD**

LA ACTIVIDAD DEL SUJETO MORAL

Moralidad

La estructura de la filosofía del derecho refleja el resultado de la confrontación de Hegel con la filosofía política de la antigüedad y de la modernidad. En las dos primeras partes - derecho abstracto y moralidad-, se exponen las líneas fundamentales de una filosofía práctica que descansa en la separación moderna entre legalidad y moralidad. Siguiendo a Ilting, la filosofía del derecho está compuesta por dos sistemas de filosofía práctica. “Esto significa que toda interpretación debe dar respuesta a la pregunta de cómo se comportan una respecto de la otra, la doctrina del derecho y la moral de las dos primeras partes respecto de la doctrina de las comunidades e instituciones sociales en la tercera parte.” (Amengual, 1989:79). En nuestro caso, la respuesta se relaciona directamente con el papel de la particularidad, toda vez que la doctrina del derecho y de la moral obtienen su significación y validez en el contexto de las instituciones; el derecho y la moral son superadas en la eticidad -sin que se tenga que entender esa superación como primacía de la filosofía política de la antigüedad-, y en esa superación se conservan sus momentos previos, por lo que se establece un contrapeso apropiado, sin entrar en contradicción con su realización en el seno del Estado. La vida moral ya presupone una vida ética –conjunto de relaciones culturales, sociales, económicas y políticas-, que constituye el campo sobre el cual se ejerce la acción moral.

A pesar de que el Estado es históricamente anterior a la moralidad, nos interesa destacar su lugar como momento lógico evitando caer en una visión fenomenológica. El movimiento que lleva del derecho abstracto, pasando por la moralidad hacia la eticidad no puede ser un desarrollo progresivo -ya que por sí mismas las esferas anteriores no tienen subsistencia- en el sentido de que el mismo concepto se fuera enriqueciendo; la injusticia y el mal muestran la insuficiencia de ambos momentos. Apostar por la particularidad como momento lógico que engloba dentro de sí otros momentos de singularidad permite la exposición afirmativa de las dos primeras partes de la filosofía del derecho -haciendo suyos principios fundamentales de la modernidad y de la moralidad kantiana-, es en esta doble perspectiva que se tienen que leer el momento del derecho y la moralidad e incluso ir hasta la eticidad y su deficitaria constitución producto del juego de la historia.

El segundo momento de la Filosofía del Derecho corresponde a la moralidad, en éste nos encontramos frente a una particularización que Hegel coloca en el reino de la interioridad frente al derecho como orden externo. Desde el delito y la venganza no se puede ir directamente al Estado, debe pasar antes por la moralidad; “el concepto hegeliano de moralidad, ciertamente no coincide con el uso habitual de este término en la filosofía. Debe

entenderse más bien a partir de la confrontación con la filosofía moral kantiana” (Amengual, 1989:76). Se trata de la moral del individuo, como particular miembro de la sociedad civil, en esta esfera se desarrolla la moral Kantiana que “es abstracta, con una tendencia inherente a caer en el subjetivismo y en la arbitrariedad. [...]. La respuesta hegeliana es que hay que traspasarla a la *eticidad*, que significa, a la vez, llevarla a su concepto, a su verdad, a la verdad del concepto de la libertad: a la unidad de sus momentos, a su cumplimiento o realización.” (Amengual, 2001:374).

El comienzo de la filosofía del derecho se constituyó como una teoría jurídica, donde la persona es objeto y titular del derecho abstracto, para Hegel el concepto de persona “es puramente jurídico, relativo al ámbito de la exterioridad, y reducido, además, al ámbito jurídico privado” (Amengual, 2001:62); la actividad de la persona se reduce a las relaciones contractuales sancionadas por el derecho civil. A diferencia de Kant, Hegel hace una división entre la parte jurídica que es propiamente la persona del derecho abstracto y el concepto de sujeto tratado en la parte de la moralidad, “la persona se define simplemente por la capacidad jurídica, sin que de momento se explique la densidad de la significación moral que implica.” (Amengual, 2001:64). La parte jurídica, comprende a la persona como primera objetivación de la voluntad libre, es su singularización que exige para su realización la entrada en la particularidad, tal como se expresa en la *Enciclopedia*. “El espíritu en la inmediatez de su libertad que está siendo para sí misma es singular, pero tal que sabe su singularidad como voluntad absolutamente libre; es persona, es el saberse de esta libertad; un saber que como es absoluto y vacío en sí mismo, no tiene aún su particularidad y compleción en él, sino en una cosa exterior” (Hegel, 199:526).

Persona es el espíritu en cuanto se sabe en la figura de la voluntad singular -que es abstracta-, mera titularidad de derechos. La persona como individualidad es el punto de partida, no de un sistema jurídico o de una comunidad que sustente su existencia o que la reconozca, sino de la realización individual del espíritu. Corresponde ahora entender la forma como la persona deviene sujeto moral, -el tránsito del Derecho Abstracto a la moralidad-, que parte del desarrollo de la justicia punitiva o castigo donde la voluntad universal que es en sí, ha devenido efectiva por la superación de la abstracción propia del primer momento. Del tratamiento de la justicia punitiva surge el punto de vista moral, es decir, la exigencia de una voluntad subjetiva particular que quiere lo universal, esta exigencia es la superación de la distinción que surgió en el delito y la venganza. Es así que el concepto de moralidad deriva “de la diferenciación de las determinaciones de la voluntad –que en el delito y la venganza se manifiestan como separadas

y opuestas- y de su reconciliación en la justicia punitiva” (Amengual, 2001:164). En términos concretos, la voluntad subjetiva como particular es lo que se desarrolla en la esfera de la moralidad. En relación con la filosofía de Kant, ambos presuponen a un sujeto dirigido interiormente, pero Hegel expone en la teoría de la moralidad los principios según los cuales orienta el sujeto moral sus acciones. Hegel mismo reconoce la aportación de Kant -la existencia de la libertad-, solamente si el hombre en su interioridad, en sus propósitos, intenciones y conciencia moral, puede querer estar él mismo en todo lo que hace, por lo tanto, no puede obligarle nada que no respete su libertad.

Para Kant la acción es meramente acorde al derecho, al hacer una acción se tiene que respetar la ley moral y no estar basada en una inclinación o en alguna afición por las actuales o pretendidas consecuencias de la acción. Según Kant mi voluntad es pura sólo cuando los fundamentos que determinan una acción hecha conforme a derecho no están influenciados por las inclinaciones o las pasiones. Por su parte, Hegel describe la voluntad buena como aquella intención acorde con el bien, lo que significa tener correctas razones acerca de lo que es bueno y acerca de cuáles acciones fomentan el bien. Mi intención será acorde con el bien si creo que la finalidad que lo promueve se aplica a mi acción, y si ésta se satisface en esta descripción me da suficientes razones para actuar como lo hago. Desde el punto de vista moral, Hegel dice que una acción es congruente con el bien cuando puede ser representada abstractamente como derecho -puede universalizarse-, por lo tanto la buena voluntad debe tener una intención conforme al derecho. Hegel rechaza cualquier determinismo psicológico, al decir que somos formalmente libres en el sentido de que nuestros deseos no limitan lo que podemos hacer, pues el valor moral de la acción se basa en su naturaleza, en el conocimiento del agente y en su intención, por ello los antecedentes resultan irrelevantes para establecer la bondad o maldad de realización de la voluntad.

Después del derecho abstracto tratado en la primera parte de la Filosofía del Derecho, se introduce el punto de vista de la moralidad kantiana, con él la voluntad llega de la reflexión de sí a la identidad que es para sí. El individuo alcanza la libertad haciéndose sujeto de derecho como persona, a través del ejercicio de su derecho de poner su voluntad sobre toda cosa, es así que se relaciona con otros como personas a través de cosas. A diferencia del punto de vista de la legalidad, “con la moralidad, la autodeterminación interna, mi visión e intención en el fin de la voluntad subjetiva y con ello la singularidad objetiva obtiene su derecho frente a lo universal y en relación al derecho del mundo.” (Amengual, 1989:144). La distinción kantiana entre moralidad y legalidad como inicio de la Filosofía del Derecho es superada en el todo en el que

encuentra su realización, sin embargo, “lo que se supera, no por ello se convierte en nada, tiene todavía en sí la determinidad de lo que procede; de esta manera lo superado es al mismo tiempo algo conservado.” (Amengual, 1989:144). Cuando se dice que Hegel en aras de la totalidad consiente la eliminación del individuo se debe a que no se considera la superación en su sentido de conservar (*Aufheben*)²⁶, lo que implica que el Estado –por ser el último en la exposición-, sea considerado como negación y eliminación del comienzo, bajo esta consideración el modelo político-comunitarista es el dominante. Entender la relación entre la universalidad y la particularidad como la relación del todo y las partes, nos permite entender que hay una relación recíproca y esencial, entre la moral y el derecho con la eticidad, donde una y otros son fundamento y fundamentados, por ello no puede pensarse en la eliminación de los momento subsumidos, ellos representan el elemento crítico que permitirá la constante transformación del tejido ético y político.

En la modernidad se ha logrado que a las instituciones de derecho les sea inaccesible la voluntad moral sustrayéndose a toda intervención de poder, por lo tanto, ni al Estado ni a la legislación les es permitido invadir la esfera de la subjetividad. “En esta convicción en sí (*in sich*) del hombre no se puede irrumpir, ninguna violencia puede ocurrirle y la voluntad moral es por eso inaccesible.” (Hegel, 1999:200). Hay que notar que el mantener la separación entre moralidad y legalidad nos lleva a limitar el derecho a las acciones externas, las cuales son la única forma y realidad de la acción humana al delegar a la moralidad a lo interior y no documentable por ningún ejemplo de la experiencia exterior. El ser de la subjetividad queda limitado a la interioridad, lo que nos impide ir más allá de una relación dual entre la moralidad interna y la realidad externa que se le enfrenta, la moralidad se queda en el mero deber-ser, la

²⁶ La totalidad es el método, al ser necesario a cada categoría implica que todas las categorías conllevan la totalidad y son en cierto modo una totalidad. La relación y la necesidad de cada categoría es una negación, esa relación necesaria esta unida con el contenido, ser y negación se unen y se condicionan mutuamente dando lugar al devenir, al movimiento que es la razón y fundamento de ambos. Esta negación determinada y particular se expresa con el verbo *aufheben*, cuya traducción es superar. El sustantivo *aufheben* indica el acto de levantar y posee un triple significado, suprimir (*tollere*); levantar (*elevare*) y retener (*conservare*). Al suprimir una categoría –momento esencial para su contenido-, para dar lugar a la venidera, lo que viene a resolver las contradicciones en que había quedado la primera categoría y asumiéndolas supera esas contradicciones conservándolas en sí misma como determinaciones propias; de ahí que se diga que cada categoría es la verdad de la anterior. Esto se relaciona directamente con la dialéctica que es el método bajo el punto de vista de la negación y las sucesivas *aufhebungen* sólo se comprenden mediante el concepto de progresión que va unido al de dialéctica. Lo primero contiene en sí, lo posterior y este a su vez, el para sí, no es exterior a lo primero, sino que estaba en sí en él, resultando la unidad del en sí y del para sí. El concepto posterior al superar al anterior, no lo niega en términos absolutos, sino lo conserva, esto es, se define en oposición al primero, y la distinción va a formar parte de su contenido, ha surgido del movimiento necesario del primer concepto y se constituye en su fundamento necesario. Cada categoría será el fundamento de la anterior y el progreso es un progreso de fundamentación, es así que lo primero y lo último se implicarían al grado de confundirse uno con otro, la ciencia se convierte en un círculo de círculos

distinción entre interioridad y exterioridad nos lleva a la desvinculación de la ética filosófica con su contexto de la teoría del derecho y del Estado.

Mientras que en el derecho formal no se consideran los intereses particulares ni las causas que hayan determinado la voluntad o la finalidad, en el campo moral si interviene la pregunta de la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos. A diferencia del punto de vista de la legalidad, “con la moralidad la autodeterminación interna, mi visión e intención en el fin de la voluntad subjetiva y con ello la singularidad objetiva obtienen su derecho frente a lo universal y en relación al derecho del mundo.” (Amengual, 1989:144). Se mantiene la distinción de Kant entre legalidad y moralidad -lo cual no es de extrañarse toda vez que Hegel reconoce la importancia del filósofo de Königsberg-, al considerarla como fundamento y punto de partida de la filosofía alemana reciente.

La filosofía hegeliana implica la realización absoluta del principio moderno de autonomía de la razón, su proyecto es dar la forma de la autoapropiación consciente al patrimonio forjado por el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia efectiva. “Desde el momento en que Hegel lleva el proyecto moderno de emancipación al ámbito teórico, todo cuanto se presente como ajeno a la razón puede reconducirse conceptualmente a determinación suya, mediante la negación determinada de todas las plasmaciones finitas en que se ha objetivado la relación del hombre con el mundo, y su reducción a momentos de un saber en que la razón se reencuentra consigo misma y permanece en sí misma.” (Marrades, 2001:250). La cancelación de la finitud mediante el saber absoluto marca su relación ambivalente con la modernidad, si bien es cierto que Hegel lleva a su culminación el principio moderno de la autonomía de la libertad, su interpretación epistémica de ese principio implica trascender la autocomprensión esencialmente finita del sujeto de conocimiento moderno.

Con esta relación, el singular en su subjetividad y autonomía moral es comprendido como el sujeto de las relaciones e instituciones objetivas de la sociedad hasta el Estado como realidad de la libertad concreta; “pero la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el reconocimiento de su derecho para sí.” (Hegel, 1999:379). El mundo de las instituciones será ético en la medida que en él, el individuo tiene su querer y su saber en la autoconciencia y encuentra la realidad de su actuar, las instituciones en cuanto ser ético objetivo no son algo extraño sino testimonio del espíritu como de su propia esencia. El paso del derecho abstracto a la moralidad “se da cuando la persona se convierte en sujeto y la cosa en acción, aunque Hegel expone solamente la primera transformación, que por sí misma conlleva la segunda” (Amengual, 2001:164). La

moralidad se define como la relación de la voluntad subjetiva singular con la voluntad universal, de esta manera se fundamentan los fenómenos de la subjetividad y la autonomía, al mismo tiempo que la referencia a la voluntad universal (ley moral), como aquello con lo que la voluntad subjetiva en cuanto moral se relaciona constitutivamente.

La voluntad sale de su universalidad y se presenta en su particularidad. “Hegel puso especial énfasis en que el segundo momento no se agrega simplemente en forma aditiva, a la manera de un también. No se añade ningún otro, lo negativo no se agrega en un segundo enunciado, sino resulta de manera concluyente, lógica, del primer momento, en el cual ya está contenido.” (Vieweg, 2009:20). Porque el primer momento ya representa eso que lo excluye; no es infinitud y universalidad pura, sino que en su estatus como indeterminado y abstracto radica su determinidad. La moralidad constituye la reconciliación de la voluntad particular y universal, el paso del delito a la moralidad, es el reconocimiento de la necesidad de normas morales como una condición necesaria para el mantenimiento del Estado Moderno.

La moralidad en la *Filosofía del Derecho* muestra que el derecho racional de la modernidad remite a la moralidad del sujeto que se sabe primeramente responsable ante sí mismo, ambos sistemas pertenecen a los presupuesto necesario del Estado moderno. “De ello ya resulta que el pensamiento liberal, según el cual la tarea del Estado consiste solamente en cuidar de la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos, es rechazado como una reducción del planteamiento de la problemática en una teoría del Estado moderno.” (Amengual, 1989:76). Lo anterior no implica que no sea tarea del Estado el velar por la vida y la propiedad, sino que además debe asegurar el derecho del sujeto moral de encontrarse satisfecho en sus fines. La introducción de la satisfacción respecto de los fines del sujeto constituye la primera ruptura con el planteamiento de un Estado de corte liberal, a pesar de que Hegel se reconoce como parte de la tradición liberal al declarar que la libertad subjetiva es el punto central del giro histórico en la diferenciación de la antigüedad y los tiempos modernos.

El principio de subjetividad

El punto en el que se asienta la moralidad es el de la voluntad para sí infinita, aquella que no sólo es en sí sino que se ha diferenciado entre voluntad en sí universal y voluntad para sí singular. Con ello surge la voluntad particular subjetiva, que se relaciona con la universalidad como consigo misma -una voluntad autorrelacionada y desdoblada. La moralidad se definirá como la relación entre la voluntad subjetiva singular con la voluntad universal, relación entendida a su vez como autorrelación que se asienta en la reflexión en sí de la voluntad por la

que la persona se convierte en sujeto, así, persona y sujeto constituyen los dos principios de las esferas del derecho y la moralidad. El fenómeno de la libertad descrito por el concepto de persona es la consciencia del sujeto de poder hacer abstracción de todas las determinaciones con lo cual se afirma la capacidad de autorrelación; la libertad, se caracteriza por su carácter negativo –la capacidad de negar toda particularidad.

El principio de la subjetividad, que se hereda desde el cristianismo, se convierte en el principio universal real de una nueva forma del mundo. Se busca superar el planteamiento individualista de la filosofía moderna del derecho y de la moral a fin de alcanzar la fundamentación teórica del estado moderno. Para ello es necesario desarrollar la forma en la que el planteamiento individualista se desarrolla como particularidad en la moralidad al igual que se describió en el derecho abstracto como persona.

Cabe destacar que refutar las críticas a la filosofía de Hegel en relación al holismo y al sometimiento de la individualidad como aquellas que dicen “si bien la libertad racional de los ciudadanos pertenece a esta autonomía [del Estado constitucional], la existencia del Estado libre es más importante que la del ciudadano en particular, y la existencia y capacidad de acción de aquél pueden exigir el sacrificio de la decisión libre y de la vida de sus ciudadanos.” (Siep, 2007:43), es lo que se busca en este trabajo. Eso no ubica a Hegel en el otro extremo, si bien comparte los principios de la individualidad moderna, eso no significa que no exista una ruptura con esa postura. Parte de la construcción de la Filosofía del Derecho –derecho y moralidad-, se sustenta sobre la base de *iusnaturalismo*, por ello Hegel comparte la idea de que todo el derecho natural está sustentado sobre la base del individualismo, es por ello que todas las formas de la vida social son creación de los individuos. Sin embargo, está lejos de considerar a esas instituciones como medios para alcanzar propósitos individuales y menos aún, considerar a la comunidad como el conjunto de las voluntades y facultades de las personas individuales.

Si la subjetividad moral se entiende como reflexión *en sí*, por la que el sujeto es reflexión recíproca de la universalidad y la particularidad, la subjetividad es singularidad, “la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad: la singularidad” (Hegel, 1999:85). Es en la diferenciación del concepto de subjetividad en la que se sustenta este apartado, toda vez que los primeros párrafos de la filosofía del derecho remiten no sólo a la necesidad de la descripción del movimiento inmanente descrito en la lógica, en el cual se sustenta la construcción de la individualidad, sino que además hace posible describir la moralidad como el desarrollo de esa individualidad provista de reciprocidad con la universalidad de manera formal, lo cual nos lleva lejos de un individuo hecho

al que se va dotando de una mayor densidad ontológica, es preciso aclarar aquellos momentos donde se pueda entender a la individualidad como algo ya dado.

En esto radica la autodeterminación del sujeto moral, la libertad que hasta ahora se había mostrado en relación con las cosas ahora es una libertad subjetiva, sin embargo, “es una unidad unilateral, porque es unidad del ser y la nada tomada ella misma en el elemento de la simplicidad calma y en reposo, es decir, en el elemento inmediato del ser” (Amengual, 2001:172). Como se ha mencionado la autodeterminación tiene su tratamiento desde la primera parte de la Filosofía del Derecho, de manera que la voluntad es producto de la autodeterminación que es pensada como subjetividad donde ya se reflejan sus dos momentos constituyentes, particular y universal, conformando el lado de la existencia, además de que es la determinación propia del concepto, estamos ante una cualidad que tiene que producirse. Hasta aquí se ha dicho que la voluntad subjetiva es un momento del concepto de la voluntad, en el sentido que implica la subjetividad y la reflexión en sí, que se da ella entre sus momentos universal y particular que se unen formando la individualidad.

Para alcanzar la esfera de la eticidad, hay que ver como se desemboca en el individuo autónomo y muestra su querer como un derecho, es decir, hay que mostrar el estatus del sujeto que actúa moralmente. El sujeto moral va más allá de la persona porque no pone la existencia de la voluntad en una cosa, sino en la existencia del sujeto mismo. La interioridad del sujeto es un punto de vista más elevado, porque es resultado del derecho abstracto y está determinado por una oposición entre la interioridad frente a la existencia exterior. Para superar la injusticia se requiere que cada particular haga suya la justicia -el derecho-, que tenga como objeto de su propia voluntad la ley moral. En la moralidad, resaltan dos temáticas, por una parte el sujeto como titular de la moralidad, y por otra, la acción, que es el atributo propio del sujeto moral y su realización. Estos dos temas están íntimamente relacionados, de manera que no pueden presentarse como separados, por ello podemos decir que se trata de un tema en dos vertientes. “Estos temas no están planteados en términos de experiencia o fenomenológicos, sino lógicos-conceptuales, en términos de desarrollo lógico del concepto” (Amengual, 2001:160). Para ser idea -para ser concepto y su realización efectiva-, la voluntad subjetiva tiene que darse existencia, lo que se desarrolla a continuación.

El Sujeto moral

El paso de la libertad exterior a la interior es el paso hacia la autorrelación interior de la voluntad que deviene de en sí para sí, “esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad

existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona como sujeto” (Hegel, 1999:200). La radicación de la moralidad en la voluntad subjetiva es su carácter fundamental; Hegel recoge el punto de vista de la moralidad en Kant al oponer la subjetividad frente a la legalidad, ya no se trata de lo meramente permitido o prohibido, sino ahora interesa el motivo por el que se realiza la acción. El agente ya no actúa como titular de derechos sino como sujeto -cuyo móvil ha de tomarse en consideración-, la moralidad representa el nivel en el cual la voluntad subjetiva individual es un momento constitutivo del derecho y del Estado. En este punto de vista no se mantiene la separación entre la cualidad universal del obrar conforme a derecho y los móviles particulares del actor, por ello adquieren relevancia las intenciones y motivos que el actor tiene para su obrar. Si en el derecho abstracto se consideraba al agente como persona, es decir, haciendo abstracción de su individualidad; en la moralidad se toma en cuenta su particularidad, al considerar un agente que decide libremente como sujeto.

La verdad exige que el concepto exista y además que esa existencia sea coincidente, es decir, que se actualice. En el derecho la voluntad existe en algo exterior y después ha de ser en algo interior, el que sea por sí misma subjetividad significa la no dependencia de lo exterior. “La moralidad trata del comportamiento humano bajo el punto de vista subjetivo del agente individual, desde sus móviles y convicciones (desde su sensibilidad y su razón), desde su coherencia personal, desde su autonomía, instancias que son el origen desde donde brota dicho comportamiento” (Amengual, 2001:378). En la esfera del derecho abstracto el mundo exterior aparece como acabado, es por eso que los contenidos y los fines estaban ya dados, en esta esfera la libertad tiene su expresión inmediata, ahora tiene que trascender, no ya como persona sino como sujeto, “en el punto de vista moral la contingencia resulta superada, de manera que ella misma, en cuanto reflejada en sí misma e idéntica consigo, es la contingencia infinita que existe en el interior de la voluntad, su subjetividad” (Hegel, 1999:195).

La voluntad dirige su mirada hacia su interior como sujeto moral, es en esa interioridad y no en las cosas donde pone su esencia, ahí radica la fuente de su acción, la existencia del concepto con el que quiere identificarse y convertirse en buena voluntad. En el camino se descubren los derechos de la voluntad subjetiva y la dignidad de ser dueña de sus propias decisiones. En cuanto que nace del movimiento de interiorización, de distanciamiento entre lo interior y lo exterior, la moralidad se establece en el punto de vista de la escisión entre el mundo y el sujeto. “Este dualismo constitutivo del punto de vista de la conciencia y de la finitud engendra las contradicciones dialécticas de la moralidad, pero también el movimiento de su

propia superación, pues la lógica de lo finito es engendrar desde sí su contrario.” (Rivera en Álvarez, 2004:164).

Definido el sujeto moral, Hegel establece las determinaciones propias de la voluntad subjetiva, “que no son más que una explicitación o desarrollo del concepto de voluntad subjetiva o sujeto moral, deduciendo, además, de cada una de ellas alguna indicación sobre lo que es, que trata o pretende la moralidad como exposición de dicha voluntad subjetiva” (Amengual, 2001:170). A partir del párrafo 106, se presenta la voluntad subjetiva como existencia del concepto de voluntad; posteriormente se define el derecho de la voluntad subjetiva (§107), al final se ofrecen los rasgos propios de la voluntad subjetiva moral (§ 108). El capítulo de la moralidad desarrolla la teoría de la voluntad y de la acción moral, ésta es la exteriorización consciente de la voluntad individual en oposición a la actividad instintiva o entumecida por la fuerza de la costumbre –como ya lo vimos gracias al principio de comprobación-, hasta alcanzar un sentido similar al que tenía en 1807; la moralidad caracteriza una autoconciencia para la que la voluntad que se sabe a sí misma es sustancia, objetivo y único contenido -marcando la pauta de nuestro siguiente capítulo-, es por ello que tal caracterización de la moralidad necesita echar mano del proceso de constitución como autoconciencia.

En el párrafo ciento seis, hay una afirmación que resume perfectamente la diversidad de temas que se desarrollan en la moralidad. Entre las determinaciones de la voluntad subjetiva se destaca la idea de que “la subjetividad constituye la existencia del concepto,” (Hegel, 1999:199), donde se determina un plano más en el desarrollo de la libertad -el de la existencia o su momento real como la subjetividad de la voluntad-, sólo en la voluntad subjetiva puede ser efectivamente real la libertad y la voluntad. Esto es de radical importancia al destacar el papel que va a jugar en adelante la subjetividad, se trata de establecer que es a través de la actualización de la subjetividad como operan las transformaciones éticas y políticas, es por ello que expone el lado real de la libertad que busca igualarse a su concepto y alcanzar la realización verdadera, tarea que busca realizarse en todo el tratamiento de la moralidad.

La insuficiencia de la subjetividad como unilateralidad es previa a la subjetividad como autoreflexión, la primera definición de voluntad es un momento necesario para la individualidad (§7), la segunda es el concepto que se despliega en la moralidad como reflexión recíproca. Sin embargo, la subjetividad debe entenderse también como individualidad producida por la unidad de universalidad y particularidad, ya en este momento se observa la caracterización de la individualidad como autodeterminación en su identidad consigo. Es así que tanto en el §7 como en el §107, se radica la autodeterminación del sujeto moral, con la diferencia de que en

una se plantea en un ámbito más elevado que la otra, movimientos similares ubicados en diferentes esferas, uno como proceso de constitución de la voluntad, el otro en el desarrollo objetivo, ambos, sin embargo, como el yo en la relación consigo e indiferente a cualquier contenido. No hay que perder de vista que entre ambos significados ya se ha dado un nuevo nivel de realización del concepto de voluntad, por lo que ya hay un saber de la libertad en la base de la subjetividad.

El estatuto lógico de la voluntad subjetiva en la moralidad es ser inmediata para sí y diferente de la voluntad que es en sí, esto significa que el ser inmediato carece de contenido por lo que el derecho es su objeto, un deber con el que se relaciona pero no algo con lo que se identifica. Esta diferencia de la voluntad subjetiva respecto de la universal –nos dice en §108-, la hace abstracta, limitada y formal. Es abstracta porque es inmediata y diferente de la voluntad universal pero no se identifica con ella, quiere la voluntad que es en sí universal pero no sabe como se le presenta en concreto; es limitada, porque marca la propia limitación y marca el colindar con lo universal; y, es formal, porque la voluntad subjetiva es pura forma, un querer sin contenido determinado. La voluntad ha logrado solo la autodeterminación formal pues no se ha identificado aún con el contenido, con la voluntad en sí universal (ley moral) que está presente como deber ser.

Autodeterminación

Para que la subjetividad tenga existencia en algo exterior es menester eliminar su inmediatez, “la inmediatez eliminada en el delito conduce así, por medio de la pena, es decir, de la unidad de esa nulidad, a la afirmación, a la moralidad” (Hegel, 1999:195). De la persona que es el soporte de derechos ahora se pasa al individuo que se autodetermina. El sujeto entra en sí mismo para lograr su constitución, de la exterioridad en la que nos encontrábamos en la esfera del derecho abstracto, estamos ahora en la interioridad de la moralidad; el individuo por si solo tiene derecho a su propia satisfacción. “Lo que se genera en la actividad particular de la voluntad, es en efecto, el proceso de autodeterminación del concepto. La voluntad se vuelve de ese modo capaz de comprobar, en lo que es, lo que allí le corresponde por derecho” (Rosenfield, 1989:107). Por este derecho la voluntad no reconoce en las cosas sino lo que ella misma ha colocado, la moralidad es, derecho de la voluntad subjetiva. En el tránsito de la libertad exterior a la libertad interior, -guiada con objetivos y finalidades dados-, interviene la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y propósitos, este aspecto la hace libre, independiente de las convicciones exteriores. Es en el campo de lo moral donde aparece la pregunta por la autodeterminación de la voluntad -lo que implica que el hombre es libre

independientemente de las condiciones exteriores que imperen-, la acción al ser interior configura un punto de vista moral donde la libertad es existente *por sí*.

En resumen, la autodeterminación de la voluntad es al mismo tiempo un momento de su concepto y la subjetividad no constituye solamente el lado de su existencia, sino que es determinación propia. La voluntad libre por sí determinada como voluntad subjetiva, es en primer lugar concepto, que para ser idea necesita una existencia. La figura del derecho moral es, por lo tanto, el derecho de la voluntad subjetiva. Según este derecho, la voluntad es y reconoce lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como objetivo (Hegel, 1999:140).

En el párrafo ciento doce se trata de la objetividad de la subjetividad universal, donde se ponen las bases de la superación de la moralidad en la eticidad, la subjetividad se presenta también como exterior junto a otras subjetividades en una objetividad universal. Esto tiene sentido dentro de la afirmación de una subjetividad intersubjetiva y objetiva -se empiezan a ver los primeros pasos de la superación de la inmediatez de la subjetividad. La acción tiene lugar cuando la voluntad moral se exterioriza, en el derecho formal la voluntad se da existencia en una cosa inmediata que le impide tener una relación expresa con el concepto, no se ha enfrentado con la voluntad subjetiva, ni se ha diferenciado de ella o ha establecido una relación con la voluntad de los demás, el precepto jurídico se presenta como prohibición.

Hasta ahora, la voluntad que es capaz de autodeterminarse, se desarrolla en el proceso donde la determinación existe:

α) en primer lugar, en cuanto puesta *en sí* por ella misma; es su particularización en sí misma, un contenido que ella se da. Esta es la primera negación, cuyo límite formal consiste en ser sólo algo puesto, subjetivo. Por ser infinita reflexión sobre sí, este límite es para ella misma y la voluntad es entonces, *β*) el *querer* eliminar esa barrera; es la actividad que traslada ese contenido desde la subjetividad a la objetividad, a una existencia inmediata. *γ*) La *identidad* simple de la voluntad consigo misma en esta contraposición es el contenido que en ambas permanece igual, indiferente a esta diferencia de la forma: el fin. (Hegel, 1999:203).

En la moralidad, el contenido de la voluntad debe mantener la subjetividad, aun cuando alcance la objetividad pues en un hecho solo tiene validez lo determinado interiormente por mí - es mi finalidad-, solo reconozco como mío lo que estaba en la voluntad subjetiva. Si el contenido incluye algo particular, tiene en cuanto voluntad universal la determinación de ser adecuado a la voluntad en sí, de tener la objetividad del concepto, dado que la voluntad subjetiva es formal la adecuación a la voluntad existente es una exigencia. Puesto que en la

realización de mi fin conservo la subjetividad, en su objetivación supero esa subjetividad inmediata, pero la subjetividad exterior es la voluntad de los demás, la realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior la identidad de mi voluntad y la voluntad de los demás. La objetividad del fin realizado contiene por lo tanto en sí los tres significados o momentos siguientes, “α) existencia anterior inmediata, β) adecuación al concepto y γ) subjetividad universal” (Hegel, 1999:204).

El punto en el que se asienta la moralidad es la subjetividad como la determinación del concepto, de modo que el móvil del sujeto se convierte en criterio de moralidad; la autodeterminación constituye el principio activo de la moralidad. La decisión de una voluntad libre es efectiva cuando adquiere existencia, la subjetividad de la voluntad es su momento real, en cuanto se niega como universal se particulariza en la voluntad subjetiva, al mismo tiempo que es su existencia concreta. Existencia y determinación caracterizan a la subjetividad de la moralidad, sin embargo, para Hegel es un proceso marcado por la diferencia entre la voluntad universal y la particular, “la Moralidad, es por tanto, un proceso de formación o elaboración de cultivo, que finalmente culminará en la Eticidad” (Amengual, 2001:175), lo cual no llega a realizarse sino al mostrar la insuficiencia de su base subjetiva.

El punto básico para llegar a mostrar la insuficiencia se encuentra en la autodeterminación, que “es efectivamente pensada como subjetividad en la que se reflejan sus dos momentos: particular y universal constituyéndola como tal.” (Amengual, 2001:176). La autodeterminación de la voluntad en cuanto subjetividad y singularidad es al mismo tiempo particularidad -como un momento de su concepto- y constituye el lado de la existencia -nos encontramos en la primera existencia de la voluntad o de la libertad. La voluntad se ha dado para sí la subjetividad a través de la reflexión, esta figura define a la moralidad; ahora el sujeto es la designación del hombre individual, su libertad es producto de la autodeterminación interior de la voluntad. “Hegel, por medio de la moralidad, introduce en su concepto de individuo la dimensión de una libertad subjetiva que dignifica el derecho de cada quien para producirse como agente consciente de su proceso de autodeterminación.” (Rosenfield, 1989:109). Tenemos la voluntad diferenciada en su particularidad y universal, y relacionada en el sujeto moral, una voluntad autodeterminada que se decide por la voluntad universal como por algo propio, es así que el derecho aparece como existencia de la voluntad.

La moralidad es derecho en el sentido de la existencia de la voluntad libre, es el derecho de la voluntad subjetiva y no sólo condición para el mantenimiento del Estado. “Entonces la moralidad, como parte de la exposición del derecho que es existencia de la libertad que expone

el aspecto real del concepto, es la exposición del derecho de la voluntad subjetiva” (Amengual, 2001:179). Según este derecho la voluntad reconoce y es algo en la medida en que es suyo, el derecho es presentado desde el punto de vista de la subjetividad, así la voluntad general se construye como la voluntad de todos y cada uno de los singulares. Por lo tanto, el proceso de la moralidad es el desarrollo del derecho de la voluntad subjetiva y “en la medida en que la voluntad vaya conociendo y desarrollando lo suyo en el objeto, esto mismo la llevará a ser universal” (Amengual, 2001:180). Del hecho de que la voluntad subjetiva, como primera forma de la singularidad, sea sólo inmediata y formal, y el autodeterminarse no esté aún puesto como idéntico al concepto de la voluntad, surge el punto de vista de la conciencia, la relación entre dos polos, resultado del oponerse de la subjetividad a la objetividad. “La diferencia entre forma y contenido –que como diferencia de la subjetividad está contenida en la voluntad y constituye lo formal de la misma- constituye al mismo tiempo la determinación contra la objetividad como existencia externa” (Amengual, 2001:182). En esta diferencia se basa la necesidad de la referencia externa para fijar los contenidos de la voluntad, por ello tratándose de la voluntad subjetiva la moralidad es formal por definición, es un momento no completo que está destinado a la transformación.

Principio de comprobación

El sujeto se da realidad una vez que opera la oposición entre la voluntad universal que es en sí y la voluntad que es para sí, producto de la superación del delito en el derecho abstracto. Ahora, el punto de vista del sujeto es el de una voluntad que afirma que es para sí en su interioridad y toma conciencia de sí misma como un poder de autodeterminación. Tal poder le lleva a la necesidad de comprobar todo, de poner todo en duda y examinar la verdad de lo que está ahí, es lo que podemos llamar el principio de comprobación de la voluntad, pues es necesario examinar tanto en el nivel individual como en el nivel político lo que hace que una cosa sea verdadera. Este comprobar opera en todo momento y es el reflejo del movimiento inmanente descrito en la lógica, ahora en el nivel práctico, pues uno de los principios rectores de la filosofía hegeliana es el de no aceptar lo que se presenta de manera acrítica -que no puede suponerse nada como dado. “La libertad es, ante todo, tributaria de una subjetividad (individual y conceptual) cuya determinación consiste en reconocer como verdadero sólo aquello que ha sido previamente sometido a examen, a la experiencia, a la crítica.” (Rosenfield, 1989:106).

El sujeto constituye la mediación entre la persona del derecho abstracto y el ciudadano que es miembro de la comunidad, “es la designación del hombre individual en la medida en que

su libertad se realiza mediante la autodeterminación interior de la propia voluntad.” (Amengual, 2001:168). Por medio de la reflexión el individuo hace frente a sus instintos e inclinaciones, proporcionándose los medios de actuar conforme a la universalidad que ha sido generada libremente, el punto de vista del sujeto es el de una voluntad que se afirma *para sí* en su interioridad y por ello toma conciencia de sí misma como autodeterminada. A través de la acción moral se introduce en su concepto de individuo la dimensión de la libertad subjetiva, que dignifica el derecho de cada uno para producirse como agente consciente de su proceso de autodeterminación, adquiriendo el derecho de comprobación sin el cual quedaría expuesto a la dominación de un Estado totalitario que trataría de imponerse arbitrariamente a los individuos.

El estado actualiza este movimiento de reconocimiento de cada individuo en las determinaciones del todo, para ello hay que pasar por la voluntad moral que aspira subjetivamente a efectuar lo universal como condición necesaria de un Estado verdaderamente libre. El derecho de comprobación remarca la importancia de la voluntad subjetiva en el esquema del espíritu objetivo, es en ella donde radica la posibilidad de una eticidad que se transforma históricamente y que objeta directamente a quienes remarcan el sometimiento y eliminación de los individuos al alcanzar la vida ética, lo cierto es que un Estado despótico se sustenta en la ignorancia y en la falta de conciencia de sí mismos por parte de los individuos libres.

Corresponde a la moralidad determinar el *para sí* de la voluntad individual, procurando que se eleve hasta la universalidad, un recorrido de la voluntad de acuerdo al proceso autodeterminado. Esto es, la subjetividad hace que lo reconocido como suyo en el objeto sea determinado como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de su universalidad, esto difiere de la voluntad *en sí y por sí*, tiene que librarse de esta nueva unilateralidad de la mera subjetividad. La voluntad subjetiva, es abstracta, limitada y formal. “Dado que en este primer surgimiento en la voluntad individual el autodeterminarse no está aún puesto como idéntico con el concepto de la voluntad, el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la exigencia” (Hegel, 1999:200). La libertad subjetiva posibilita y fortalece la idea de que cada individuo tiene la facultad de producirse como agente consciente. Se puede comprobar en todo momento lo que hay de verdad en su libertad y solo se integra a una comunidad cuando la voluntad moral quiere efectuar por si misma lo universal de su contenido, no hay aquí una participación irreflexiva en sociedad. “Se trata del derecho de comprobar en toda circunstancia lo que hay de verdad en ella. Sin este poder de comprobación,

el individuo quedaría expuesto a los reclamos, a la dominación de un Estado totalitario que trataría *en sí de imponerse arbitrariamente a los individuos*” (Rosenfield, 1989:109).

Es así que una interioridad crítica se vuelve condición de la libertad, sin la cual puede surgir una comunidad opresiva respecto a la vida individual; deben por ello buscarse las condiciones para posibilitar la coincidencia de la finalidad de la acción moral y la de la acción política. El mundo se vuelve un propósito donde la voluntad subjetiva trata de reconocerse en lo que ha producido ella misma, “lógica propia de una infinitud que se realiza gracias al movimiento de la finitud misma.” (Rosenfield, 1989:111). El contenido de la acción moral hace ver que toda determinación de la objetividad se encuentra relacionada con la subjetividad de la voluntad, que es producto de su proceso de determinación que permite ir en pos de la transformación del mundo mediando su carácter estrictamente particular. La voluntad moral sabe que las determinaciones de la exterioridad son producto de su actividad, el hombre debe recorrer el camino de su universalización interior para hacerse individuo moral.

En términos generales, la moralidad se ocupa del lado real del concepto de libertad que busca elevarse a la universalidad -generado por la actividad particular-, es el proceso de autodeterminación del concepto, que lo hace capaz de comprobar lo que le corresponde por derecho y según éste, la voluntad reconoce en las cosas sólo lo que ella ha colocado y que es algo suyo, “el punto de vista moral, es por lo tanto, la figura del derecho de la voluntad subjetiva. Según este derecho, la voluntad es y reconoce sólo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo.” (Hegel, 1999:200). Hegel comienza con un concepto muy amplio de moralidad, en los párrafos introductorios a la moralidad se le equipara con subjetividad, como la consciente autodeterminación de la voluntad. “El proceso del punto de vista moral adopta, según este aspecto, la figura del desarrollo del derecho de la voluntad subjetiva (o del modo de su existencia).” (Hegel, 1999:201).

En resumen, a diferencia de la persona, sujeto es la designación del hombre individual en la medida en que su libertad se realiza mediante la autodeterminación interior de la voluntad. Cuando la voluntad se piensa en una reflexión en sí, ya no se piensa al individuo como persona sino como sujeto, “la auto-relación de la voluntad, por la que la voluntad deviene, una vez diferenciada, para sí e infinita, ahora es caracterizada como reflexión en sí de la voluntad” (Amengual, 2001:168). Se da la reflexión en sí, porque la voluntad particular se ha determinado a querer la voluntad universal, esta relación recíproca de los dos aspectos de la misma voluntad constituye tal reflexión, la relación no se da por una cosa, sino que refiere a una relación interna de un concepto. Por esta reflexión en sí, la voluntad, en lugar de relacionarse con objetos -la

propiedad o el contrato-, se relaciona consigo misma y así se convierte en sujeto moral, que a su vez le corresponden los momentos de la particularidad y la singularidad por la mediación del derecho de la subjetividad.

Acción moral

En esta parte se expone el lado real del concepto de libertad, la voluntad libre que hasta ahora es concepto para ser idea necesita una existencia, se genera cierta autonomía por parte de la voluntad, deja de depender del medio externo que la dotaba de fines y contenidos ahora necesita generar su propio contenido. La figura del derecho moral, es el derecho de la voluntad subjetiva; la voluntad es y reconoce lo que en ella existe como subjetivo, “es el derecho de la voluntad subjetiva que se despliega como derecho del saber y derecho de la intención, consiste en que la voluntad es y reconoce solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo” (Amengual, 2001:317). La libertad en sí, como se había dado en el derecho abstracto se entiende ahora como voluntad para sí, en la moralidad encontramos a la voluntad subjetiva que se manifiesta internamente. La atención se centra en la libertad vuelta subjetividad, la relación se da ahora consigo mismo, se ha determinado un plano más alto de la libertad, el lado de la existencia de la idea, su momento real es ahora el mundo subjetivo que caracteriza este momento de la voluntad. “Solo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existente *en sí*” (Hegel, 1999:199).

El sujeto, en el mundo de la moralidad es reconocido por sus acciones, a los sujetos se les evalúa por su intención moral, es por ello que la responsabilidad de sus actos radica en ellos mismos. Cuando hablamos de actos humanos, actos conocidos y queridos por el agente, o acciones intencionales, la moralidad se encarga de analizar dichos actos y surge la posibilidad de distinguirlos de otros. “La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción. La acción contiene las determinaciones señaladas de α) ser sabida como mía en su exterioridad, β) tener una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser y γ) estar referida a la voluntad de los demás” (Hegel, 1999:206).

Habíamos visto que el derecho abstracto tiene deficiencias y no puede evitar la injusticia, la moralidad trata de restablecer ese derecho ante la incapacidad de la amenaza y la coacción en cuestiones tan concretas como el castigo de los delitos. “Para superar la injusticia que pueda darse entre particulares, es necesario que cada particular haga suya la justicia, el derecho, que tenga como objeto de su propia voluntad la ley universal, la ley moral” (Amengual, 2001:156). Para el surgimiento del Estado moderno se necesita el reconocimiento de normas morales.

“Volverá a corresponder luego a la acción moral la tarea de mediar la justicia de tal manera que las normas jurídicas no se conviertan en simples instrumentos de dominación al servicio de un grupo determinado de ciudadanos” (Rosenfield, 1989:103). Acción jurídica y acción moral se complementan, una se actualiza en la otra.

En el ámbito del contrato y la injusticia ya comienza a establecerse una relación con la voluntad de los demás, fundada en el arbitrio es una relación solo negativa, el respeto a la propiedad de cada uno. Aquí entra en consideración el aspecto de delito que surge de la voluntad subjetiva y de los modos que su existencia toma en ella, La acción moral es diferente a la acción judicial, en este momento de la voluntad se restituye el derecho porque la voluntad subjetiva reconoce lo que es su producto, el desarrollo de la voluntad tiene que ser consistente para que se reconozca como suyo el objeto que posteriormente se determina como su concepto verdadero como lo objetivo en el sentido de la universalidad, toda acción que es moral debe concordar con mi propósito pues solo se reconoce en su existencia lo que anteriormente existía como tal. “La diferencia entre la voluntad subjetiva individual y su objeto, la voluntad universal en sí, lleva a la acción” (Amengual, 2001:190).

Del carácter abstracto y formal de la subjetividad, se deriva el deber ser de la moralidad misma. Se identifica el deber ser con la relación que se da entre la voluntad universal y la particular, pudiendo caracterizar la relación como unidad inmediata propia de la moralidad. Puesto que la identidad entre voluntad universal y particular es el punto de vista de la subjetividad que se sabe libre, es una exigencia a la decisión del sujeto y un deber-ser que surge de la identidad conceptual que es en sí. El deber ser está fundamentado por el carácter formal de la subjetividad, al relacionarse constitutivamente con un objeto que se encuentra fuera de sí. Es una determinación contra la negación, en cuanto el deber-ser plantea ir más allá de la limitación y en este sentido superar la negación propia de todo ser finito, sin embargo, en cuanto que todavía no es, es a la vez un no-ser; “por mucho que el deber ser sea un ir más allá de la limitación de la determinidad existente, no es nunca una salida de la finitud” (Amengual, 2001:185). La experiencia moral vendría caracterizada especialmente por el doble polo de la subjetividad: su particularidad y su universalidad, lo que es y lo que debe ser, su existencia y su determinación.

La voluntad que continúa su recorrido hacia la libertad necesita de los momentos que va subsumiendo, es necesario que exista una interioridad crítica capaz de producir su contenido y sus fines. En última instancia, lo que se quiere lograr es la coincidencia entre los fines de la acción moral y la acción política, si bien la interioridad es una de las condiciones necesarias

para dicha coincidencia en este momento la voluntad se refiere aun a lo que es, es el punto de vista de la diferencia. La actividad de la voluntad moral consiste en establecer una finitud en la que pueda reconocer las determinaciones de la subjetividad, en el *deber ser* se inaugura el concepto de finitud y a la vez, la infinitud como el acto de transgredirlo. “El concepto de finitud se vuelve entonces lo que hace que lo finito esté ya en potencia de convertirse en otro distinto de lo que es” (Rosenfield, 1989:110). La acción moral, constituye la determinación de la voluntad donde se rompe toda barrera que quiere transgredir sus propios límites y en caso de ser necesario los eliminaría, la infinitud se realiza gracias al movimiento de la finitud misma.

El *deber-ser* manifiesta la finalidad de una acción particular que aspira llegar a ser una verdadera universalidad y pretende hacerla valer prácticamente, no es todavía lo que debe ser, se encuentra encerrado en el movimiento de la interioridad cuya oposición con la exterioridad no ha sido mediada. “El contenido de la acción moral pretende poner de manifiesto que toda determinación de la objetividad se halla siempre relacionada con la subjetividad de la voluntad, ser significa ser por la voluntad” (Rosenfield, 1989:112). La acción moral exige que su finalidad se realice en el mundo, sin embargo la conformidad del concepto es solo una posibilidad entre otras en tanto que ese contenido interno no ha logrado penetrar la realidad, la subjetividad sigue opuesta a la exterioridad del mundo, la voluntad moral que es universal y práctica a la vez se halla opuesta en un contenido que es particular. Se escapa a cada momento la posibilidad de la coincidencia entre la finalidad subjetiva y la finalidad efectiva como un asunto de contingencia sin que se vislumbre la posibilidad de que sea de otro modo. “Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y contrastada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como voluntad racional individual” (Taylor, 1983:153).

La voluntad moral experimenta el hecho de que su representación del mundo corresponda con la realidad y entiende las dificultades que conlleva el que esa representación sea efectiva, una voluntad se actualiza en la voluntad de otro, cada hombre quiere que los otros concuerden con una misma universalidad, cada quien exige del otro la referencia de los imperativos de la norma moral. Se determina el comportamiento de la voluntad según una universalidad que ella misma se ha dado, el problema del sujeto consiste en tratar de ser idéntico a su concepto dentro de la particularidad de su relación con otro, Hegel lo concreta caracterizando el movimiento moral de exteriorización. La moralidad se divide en tres etapas, el propósito y la culpa; la intención y el bienestar; y el bien y la conciencia moral. Primeramente el sujeto quiere ser juzgado sólo por su propósito de hacer algo, eso constituye la primera

articulación en la moralidad, no todo lo que hace ni todas las consecuencias de su acto le son imputadas, quiere ser responsable de su acción, de lo que conscientemente se ha propuesto hacer, derecho que le ha de ser reconocido por los otros. El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos que siguen:

A) El derecho abstracto o formal da la acción de que, tal como ha sido realizada en la existencia inmediata, su contenido sea algo mío, o sea que la acción responda a un propósito de la voluntad subjetiva. B) Lo particular de la acción es su contenido interior: α) el modo en que se determina para su carácter universal, constituye el valor de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: mi intención, β) su contenido, en cuanto mi fin particular de mi existencia particular subjetiva, es el bienestar. c) Este contenido, en cuanto interno, elevado al mismo tiempo a su universalidad, a la objetividad existente *en y por sí*, es el fin absoluto de la voluntad, el bien, al que en la esfera de la reflexión se opone la universalidad subjetiva, por una parte bajo la forma del mal, y por otra de la conciencia moral. (Hegel, 1999:207).

Propósito y responsabilidad

La moralidad está relacionada con la subjetividad, la cual se actualiza en la medida en la que se hace objetiva. Se es un sujeto moral por la consideración de las consecuencias de mis acciones. Desde el punto de vista moral estoy interesado en mis acciones y sus consecuencias en la medida en que expresan mi subjetividad, por lo tanto, es importante para decidir por cuales eventos externos a mi subjetividad es responsable un sujeto. Las determinaciones que se crean con la actividad de la acción moral pueden ser acordes a la finalidad o extrañas a la producción de la voluntad, la contradicción resultante se convierte en un problema que la debe afrontar. La voluntad moral, al encerrarse en su determinación subjetiva permanece en una relación dualista frente al mundo, la responsabilidad restringe el campo de la indeterminación que corresponde a la acción y remite por ello a un proyecto con pretensiones de universalidad. “En la posición de Kant no se puede ir más allá de un dualismo de la moralidad interna y la realidad externa que la hace frente. Por eso la moralidad está en él sin desarrollo, se queda en el deber ser” (Amengual, 1989:150).

Actuar significa “someterse también a la acción de lo externo y lo accidental, de las fuerzas exteriores, que pueden muy bien torcer la acción y llevarla a consecuencias extrañas y no previsibles; la necesidad externa de lo finito puede transformar lo accidental en necesario y a la inversa, y actuar es en consecuencia exponerse a esa ley para bien o para mal.” (Álvarez, 2004:164). Todo lo que hago cambia al mundo de alguna forma o por lo menos contribuye al

cambio, Hegel dice que soy responsable de cualquier evento en el cual se esté causalmente involucrado, pero no todo por lo cual soy responsable -en el sentido causal-, me es imputable como expresión de mi voluntad subjetiva. Se tiene que actuar con conciencia de las consecuencias -a diferencia de una ética de la mera intención-, no se puede juzgar la acción sin tenerlas en cuenta, de igual manera, condenar a las acciones sólo por las consecuencias que acarrea -ética del resultado-, es suponer un sujeto omnisciente, aún con el hecho de que la frontera entre lo previsible y lo imprevisible no es del todo clara. Se introduce la diferencia entre mi hecho y mi acción -lo que hago debe tener un efecto en mi conocimiento consciente. Esta parte de mis actos es lo que Hegel llama propósito, donde el alcance de las consecuencias de mi acción situadas dentro de lo que me propongo depende de mi representación de las circunstancias y de los resultados probables de lo que hago. Tengo el derecho a desconocer las consecuencias de mis acciones producidas por factores que están más allá de mi conocimiento, porque las consecuencias de mi propósito dependen de mi conocimiento, el derecho de saber implica la posibilidad de rechazar las consecuencias extrañas y no previstas por mi conocimiento.²⁷

La primera ruptura de la acción es la que se produce entre el propósito y la responsabilidad existente; la segunda entre lo que está presente exteriormente como voluntad universal y la particular determinación interior que yo le doy; mientras que la tercera consiste en que la intención sea también contenido universal. El *propósito y la responsabilidad* son determinaciones en el momento más inmediato de la acción moral, presupone un mundo acabado cuya forma de expresarse directamente se halla constituida por múltiples circunstancias y la voluntad moral se pregunta acerca de su parte de responsabilidad en las operaciones que realiza sobre lo real; preguntarse sobre el resultado de una acción respecto a un propósito establecido, permite diferenciar entre las representaciones que se hace la voluntad en relación de sus representaciones más inmediatas y sensibles. La idea del propósito se plantea las circunstancias que son producto de su actividad en torno a su realización, sin embargo, el hecho sigue encerrado en la representación que se da a conocer inmediatamente y no puede llegar a captar las circunstancias con que se integra un momento. “El proyecto es una determinación que se genera en la inmediatez del mundo, al hacerse cargo de lo que se estaba pensando en la subjetividad de la voluntad. Supone, por ello, el derecho a saber, el derecho a examinar la relación que haya entre la finalidad proyectada y la finalidad efectivamente alcanzada, el derecho a investigar las causas del fracaso o del logro de la acción moral”

²⁷ Esto contrasta con el mundo griego que aún no es alcanzado por el punto de vista moral, por lo que aceptan la responsabilidad de la totalidad de sus actos, a diferencia del alcance de la responsabilidad moral de la modernidad.

(Rosenfield, 1989:116). La voluntad comienza a captar el por qué y el cómo de su relación con el mundo, el derecho a la comprobación como el saber mismo.

El derecho a examinar la relación entre la voluntad proyectada y la voluntad alcanzada, el derecho a investigar las causas del fracaso o del logro de la acción moral, el derecho al saber, es el derecho a la comprobación que ya se ha mencionado. Acción y resultados se encuentran relacionados, no se considera sólo a un proyecto separado de sus resultados ni se atiende a los resultados sin considerar las acciones, pues toda acción de la subjetividad conlleva propósitos y consecuencias, aun cuando no las tenga en consideración. “La voluntad se hace capaz de captar la historia de sus logros y sus fracasos, por decirlo así, solamente recorriendo el conjunto de determinaciones morales con el fin de trazar un nuevo camino a la acción humana.” (Rosenfield, 1989:117). El propósito y la responsabilidad comienzan con la exteriorización de la voluntad moral, la cual tiene que apropiarse de sus exteriorizaciones al reconocerlas como suyas. “Pero si una acción mutadora es comprensible como exteriorización de una voluntad, entonces esta voluntad actuante tiene el derecho a reconocer en su hecho justamente como su propia acción solamente lo que sea reductible a una consciente posición de fin.” (Amengual, 1989:175).

Intención

El enfoque moral es un camino que lleva a un darse cuenta de la efectividad del mundo a partir de un conocimiento del proceso de autodeterminación de lo real. Las acciones morales son acciones políticas en tanto que se relacionan necesariamente, cualquier acción política que deje de lado a la moral se separa del proceso que produce la libertad. Y es gracias a la atribución de responsabilidad como se restringe la indeterminación subjetiva y remite a un proyecto que pretende ser universal, la voluntad empieza a dominar su destino. “Esto significa, por tanto, que lo universal se da la particularidad que le es conforme o, más bien, la acción particular debe engendrar su propia universalidad.” (Rosenfield, 1989:117). Es por ello que cobra importancia central el factor consciente, como el hecho de querer saber lo que realiza prácticamente. Se otorga a cada individuo la capacidad de comprobar interiormente el proceso gracias al cual cada uno se determina conscientemente; es el sujeto una exigencia necesaria para toda forma de sociabilidad humana. En el nivel de la intención, “el lugar de la azarosa intrincación del fin singular, subjetivo, en la conexión y en la necesidad de circunstancias y acontecimientos externos, es ocupado por una conexión interna de fines y anticipaciones de decursos y desarrollos externos que constituye un universal procedente del pensamiento del sujeto.” (Amengual, 1989:175). Para el agente que persigue determinadas intenciones se trata

de sí mismo, de su saber de sí mismo que él intenta llevar adelante en el contexto de la acción social. Al actuar, el hombre tiene el propósito de hacer algo concreto, dado que es una conciencia reflexiva sabe para qué quiere hacer algo, que interés o motivo le anima, que fin pretende conseguir, lo que significa que tiene una intención. Se da un paso más hacia la interioridad moral, "no relacionamos ya la acción con los hechos concretos acaecidos, sino con el motivo del actuante, algo más universalizable y cercano a las máximas." (Álvarez, 2004:165).

Al considerar el objeto de la acción, aparece que es intencionada por un sujeto concreto, particular, que intentara tal acción poniéndose en ella. La acción aparece con un doble componente, un fin universal -que podría considerarse la cualidad universal-, y un fin particular -el valor subjetivo de tal acción. Estos aspectos no han alcanzado la unidad y se relacionan en una relación reflexiva entre universal y particular del sujeto. Si se intenta expresar el contenido del fin particular hay que considerar diversos modos que el fin universal tiene para mediar con el fin particular.

- El fin particular es apropiación del fin universal, por ello no le resulta extraño, se trata de una universalización del sujeto como particularización del fin universal, como manera particular de realizar el fin universal.
- Búsqueda de satisfacción personal en la realización del fin universal, autorrealización en el cumplimiento del fin universal.
- Realización del fin universal proponiéndose la búsqueda de la satisfacción personal, se trata del caso de individuos históricos que crean nuevas formas de eticidad para satisfacer su ambición personal. La defensa del derecho de la particularidad permite justificar a esos individuos históricos, con la intención de perseguir objetivos particulares realizan obras objetivas de eticidad y ejecutan las intenciones del espíritu universal.
- Hacer de la satisfacción personal el fin universal.

Gracias a que en el despliegue de la acción, el sujeto particular puede encontrar su satisfacción, la acción tiene interés. La acción además tiene un contenido con un doble aspecto formal y material. La misma libertad subjetiva que ha encontrado satisfacción en la acción constituye el contenido formal del fin particular, es decir, se hace referencia a la actividad no a lo que se hace. El individuo ha de obrar por aquello en lo que se interesa -entra en relación con la autonomía tal y como la plantea Kant-, el hombre está sometido solo a su propia ley lo que hace que la acción responda a sus convicciones. La importancia concedida a la satisfacción se

contrapone a las teorías que juzgan posible una acción desinteresada, la moralidad de la acción no tiene como criterio ni el desinterés ni una universalidad que esté desligada de los particulares, al contrario, el universal está disolublemente ligado al particular. “En la asunción y exposición que Hegel lleva a cabo de este elemento está subyacente su propia lógica, según la cual el universal no se realiza sino y por medio de las voluntades particulares, las cuales también a su vez no serán verdaderas voluntades, sino en la medida en que realicen la general, que es su concepto y esencia.” (Amengual, 2001:233).

Se utiliza el término “intención” en el más alto sentido técnico -se incluyen las consecuencias que se expresan objetivamente-, ya que se consideran no sólo las consecuencias que preveo -se toman en cuenta como parte de la intención-, incluso las consecuencias de las cuales no tengo conocimiento porque pertenecen a la naturaleza de la acción por sí misma -la naturaleza de una cosa en Hegel es lo que comprendemos por la reflexión racional acerca de ella y su conexión con otras cosas. La Intención de la voluntad moral implica captar en su proyecto el aspecto universal, pretende hacer valer su propia capacidad que consiste en atribuir a la cosa en particular un predicado universal, lo verdadero surgirá de las contradicciones en las que se encuentra inmerso el sujeto, lo que permite ver la falta de adecuación que hay entre lo que estaba previsto por la intención y el concepto mucho más complejo de acción -el sujeto ha pensado en su proyecto a través de la intención y obtiene una universalidad moral. “Hegel hace notar la determinación universal de la acción que se realiza con el fin de señalar mejor el carácter sabio de la actividad del sujeto, tanto a la estricta altura de la intención, como en el aspecto objetivo de la acción” (Rosenfield, 1989:119). Esto significa que la particularidad se da de su propia universalidad.

La naturaleza de una acción así consiste en aquellas consecuencias que podría conocer por la reflexión racional. Si tomamos el ejemplo de un incendiario que al prender fuego a una casa termina quemando todo el vecindario, el total desarrollo de las consecuencias pertenece a la intención del incendiario, porque forman parte de la naturaleza de su acto al provocar un incendio que pudiera salirse de control. La acción de un agente nos dice cuales eventos le son imputables, pero no nos dice todo lo que necesitamos para juzgar la subjetividad del agente, pues los actos se relacionan con mi subjetividad de diferentes formas. En este segundo momento rige un derecho similar al anterior, dentro de la acción misma la voluntad subjetiva sólo se siente responsable de la intención sabida, en la medida en que no concuerda con la intención previa lo considera como algo extraño a la objetivación de su libertad. La intención sólo es un momento de la acción y justificarse en ella es un momento unilateral de mera

abstracción, pero son los actos del agente y la objetividad los que muestran su intención -que no puede desconocer. Esto va contra la moralidad Kantiana como moralidad de la mera intención, para quien no hay nada en el mundo que pueda ser tenido como bueno -más que la buena voluntad-, los demás son medios que pueden ser utilizados tanto para el bien como para el mal, porque únicamente la buena voluntad es fin en sí misma, por lo tanto, es la fuente de toda moralidad.

Como sujeto pensante llevo a cabo mi acción bajo un universal, el cual Hegel llama la intención de la acción, la moral que se dibuja en la intención del agente es el aspecto de la acción que constituye su esencia subjetiva, la intención de una acción es la descripción bajo la cual los deseos del agente actúan. El derecho de intención tiene dos partes, un acto me puede ser imputado sólo si lo entiendo, cuando juzgamos la intención de un acto debemos tomar en cuenta la responsabilidad del agente, como sujeto racional que puede entender la naturaleza de la acción; además tengo el derecho a que mis acciones sean consideradas a la luz de mi intención en su realización. Es así que el derecho de intención corresponde al derecho de objetividad de la acción -se afirma como consciente y querido por el sujeto como ser racional.

Suerte moral y negligencia. Somos responsables solo de aquello que se encuentra dentro del ámbito de mi voluntad, es decir, lo que tenemos bajo nuestro control, la teoría de la responsabilidad hegeliana hace al agente, directamente responsable por lo que ocurre en el exterior, identifica la voluntad con el lado subjetivo que se refleja en la objetividad. Sin embargo, el planteamiento de la responsabilidad hegeliana permite un grado de suerte moral, esto concede que nuestro valor moral interno es vulnerable a los riesgos que pueden correr nuestras acciones al exterior, porque las consecuencias de nuestras acciones impactan en el mundo externo donde la contingencia es inevitable. Los agentes morales que entienden la naturaleza de la subjetividad no tratan de huir de la contingencia, aceptan esto como una condición de la posibilidad de la expresión de su subjetividad. Yo soy responsable por la naturaleza de mis acciones -eso incluye las consecuencias que debería saber por una consideración racional de la acción-, esto implica que soy responsable sólo por las consecuencias previsibles. Esto incluye no sólo las consecuencias que yo podría prever, sino también por mis acciones que yo podría saber, en resumen, el planteamiento de Hegel me hace responsable no solo por lo que hago, sino por lo que sé que podría haber ocurrido como resultado de lo que hice y que pude haber anticipado por la consideración racional de la acción a la luz de las circunstancias, a esto se le llama negligencia. La teoría de Hegel nos responsabiliza por lo que ocurre externamente -

producto de nuestra voluntad subjetiva-, debido a que somos seres pensantes, considerando a la par los defectos propios de nuestro entendimiento como voluntad subjetiva.

Bienestar

Toda acción es interesada, no puede dejarse del lado lo que se quiere y al mismo tiempo hay que considerar buscar lo universal en el despliegue mismo de la particularidad, de ello depende una vida verdaderamente libre y para ello trata de superar la escisión entre universalidad y particularidad que se presentan a lo largo de los momentos tratados hasta ahora, pues es cierto que el superar la escisión en un determinado campo no significa que lo haga en otro, una vez superada la escisión de la consciencia con su otro o de la voluntad para saberse libre, aún tiene que pensarse en la escisión que opera en el ámbito político y de igual forma, al considerar el tratamiento de la oposición en este ámbito deben tomarse en cuenta necesariamente los otros, por ello se puede observar el sistema de relaciones entre sus partes de la filosofía hegeliana, la superación de las oposiciones en la lógica es necesaria pero no suficiente para explicar y superar las oposiciones que operan en el derecho o en la moralidad, de igual forma, en el ámbito moral se presupone ya superada la escisión que constituye la autoconciencia, tema que trataremos más detalladamente en el siguiente capítulo.

En la moralidad, el sujeto tiene el derecho de hallar satisfacción a sus propias acciones, si una situación determinada no logra dar satisfacción a las necesidades de la particularidad, quedará expuesta a trastornos sociales al sentir esa carencia como un derecho a rebelarse, pues “responder positivamente a los intereses de la voluntad particular, es un deber de toda sociedad” (Rosenfield, 1989:120). Se manifiesta una relación necesaria entre la *eticidad* y la subjetividad que para muchos se “elimina” en la esfera superior. Esto contrasta con la posibilidad de una acción puramente desinteresada, donde la pura posibilidad se inclina del lado de la acción desinteresada y la pura particularidad es sólo acción interesada, contradicción de la que la voluntad moral no llega a liberarse. Surge en la esfera de la moralidad el principio de resistencia, “por una parte, a partir del principio socrático de la exigida legitimación a través de la propia autoexaminación y de la propia resistencia interna, y, por otra, a partir del derecho de socorro que exige el bienestar, pues en estas columnas descansa el derecho a la rebelión.” (Vieweg, 2009:72). A partir de ello surge una necesidad ética que va más allá de la esfera de la sociedad civil y que se anticipa al verdadero contexto político.

En lo anterior destacan dos temáticas muy importantes en lo concerniente a la subjetividad, por un lado se manifiesta el derecho a rebelarse, a la disolución de la eticidad y con ello a la

permanencia de individuos libres de decidir y de ir por derroteros diferentes a los marcados por el Estado cuando sus acciones no encuentran respuesta; por otro lado la acción moral y en general las acciones de la subjetividad deben encontrar satisfacción, termino clave para la consecución del bien y para explicar la satisfacción tanto de necesidades básicas como en el campo ético y político.²⁸ “La voluntad natural se actualiza en la voluntad moral, ya que ésta da a aquella un espacio apropiado para percatarse de sus necesidades y deseos, y así entrega sus contenidos naturales al campo del conocer.” (Rosenfield, 1989:121). Y las acciones son las que definen al sujeto, tanto si carecen de valor como si son de naturaleza sustancial, la voluntad interior del individuo lo es también. Si se considerase sólo la parte de la moralidad, en este punto Hegel estaría muy cercano a un individualismo de tipo político, donde los ciudadanos son centros de conciencia independiente, seres únicos generadores de sus deseos y preferencias, a la vez son los mejores jueces de sus propios actos. El papel del gobierno se limita a la satisfacción y protección de los deseos y derechos individuales, manteniendo la idea de que el gobierno pueda influir o alterar los deseos individuales y afectar o revocar sus derechos. La introducción del elemento de la universalidad en el juego de las relaciones lógicas e históricas genera un alejamiento gradual respecto de estas posturas.

La categoría de intención a pesar de acercarse al aspecto universal de la acción moral, no deja de considerar a un sujeto que busca antes que nada, su propia satisfacción, si bien es cierto que existe la necesidad de que la encuentre en sus propias acciones y la sociedad debe responder a esa satisfacción, también es cierto que esto contrasta con la posibilidad de que exista una acción desinteresada, la voluntad sigue presa de una contradicción de la que no puede liberarse. El hombre debe, partir de su propia particularidad para no caer en la pura indeterminación, por eso trata de realizar sus determinaciones en el seno de nueva relación moral. En el espacio de la voluntad moral se introduce el *bienestar* y se busca explicar la dependencia de la voluntad natural al concepto de voluntad. “La categoría de bienestar (*Wohl*) actualiza a la voluntad natural en una voluntad propia del entendimiento que afirma el derecho de cada individuo para conceder satisfacción a su particularidad misma” (Rosenfield, 1989:121).

La relación entre la intención y el bienestar, tiene el significado de garantizar el nexo que une la interioridad universal de la voluntad a su determinación particular. El derecho de la particularidad se universaliza dentro de una voluntad moral que busca una totalidad que pueda sostener la realización de lo particular y todo esto de acuerdo con un orden de verdad, es decir,

²⁸ El concepto de satisfacción no se refiere solo a las necesidades naturales, se encuentra expresado en los diferentes momentos de la filosofía de Hegel, es así que las necesidades pueden ser naturales –moralidad-, económicas –sociedad civil-, ontológicas -el deseo de reconocimiento- o políticas –necesidad de participación. Todas ellas buscan ser satisfechas.

de libertad. La intención última de todas las acciones de la voluntad particular que van desplegándose progresivamente hacia el querer de lo universal es su bienestar, que consiste en ser activo, libre y satisfacer su existencia natural subjetiva -necesidades e inclinaciones. Las necesidades naturales del espíritu subjetivo entran en el campo del espíritu objetivo al ser reconocidas como derechos del sujeto particular. “La felicidad (*Glückseligkeit*) como universalidad particular y contingente del espíritu subjetivo, se transforma aquí en bienestar (*Wohl*), de igual modo que, al introducirnos en el ámbito del derecho abstracto, la posesión pasaba a ser propiedad.” (Álvarez, 2004:172). Se trata del derecho del sujeto a encontrar satisfacción en la acción, que el contenido de su acción satisfaga sus necesidades particulares, es lo que se denomina derecho de bienestar. La satisfacción de su finitud es elevada a un fin universal en cuanto objetivación de la libertad subjetiva.

El perfeccionamiento moral del individuo adquiere su sentido en la eticidad, para ello es necesario que el individuo sea dotado del poder de autodeterminación en la inmediatez del mundo cosa que opera en la esfera de la moralidad, en la cual sin embargo, se corre el riesgo de quedarse encerrado en su propia subjetividad y consumirse en la satisfacción de su deseo. El bienestar permite establecer una relación positiva con los otros, ya que el derecho moral de un individuo es el derecho de todos. “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.” (Hegel, 1999:221). Su derecho al bienestar se vuelve universal, se reconoce como igual a otros y la satisfacción de la subjetividad en este caso no se confunde con la satisfacción particular de una voluntad cualquiera, no es igual una satisfacción inmediata que se deja arrastrar por los impulsos a una satisfacción producto del proceso de mediación ya sea en la consciencia, como subjetividad moral o como burgués; en todos los casos, lo que se busca, en diferentes momentos es la universalidad que pueda sostener su realización de acuerdo a un orden de libertad.

Todo fin del actuar puede ser un medio para mi propio motivo de acción que es mi autorrealización, la cual se alcanza como lo subjetivamente activo en general y como individuo natural -con necesidades, inclinaciones y pasiones. Hegel atribuye un alto valor a la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del espíritu, poner el bienestar propio como un fin constituye un momento de la libertad moral -no puedo promover mi bien sin el de los demás-, lo que los supone como sujetos libres. De acuerdo con Lidwig Siep, no se asegura con esta generalización que los demás sean queridos como sujetos libres, ni siquiera en el sentido de ser personas jurídicas; lo es cierto que el no suponer a todos como sujetos morales libres nos

llevaría a un solipsismo y una necesidad de ir constatando en cada caso un proceso que en el desarrollo hegeliano tiene un carácter abstracto, porque en última instancia no se trata de una voluntad que quiere o no reconocer a los otros como libres, se trata de una necesidad lógica producto de la insuficiencia de la subjetividad. Además –como el mismo Siep lo reconoce-, el bienestar propio no sólo tiene la limitación del bienestar de los otros, sino que está limitado por el derecho -como en el caso del derecho de necesidad-, es decir, no se puede ir más allá de las bases establecidas por el derecho abstracto en el reconocimiento de personas como sujetos de derechos.

El reconocimiento del derecho de la particularidad es el punto donde se da entrada a la modernidad, a todos los individuos les está permitido hacer de su bienestar el fin de su acción. El punto de vista moral es encontrar en la acción la satisfacción y no quedarse en la escisión entre la autoconciencia y la objetividad de lo hecho. El bienestar tiene la limitante del respeto al derecho, pues no puede entrar en contradicción con el derecho de la persona como determinación de la voluntad particular, la persona es la base del despliegue del sujeto y ninguna acción moral puede tener justificación para atentar contra el derecho que reconoce a la persona como producto de la propiedad y del delito -lo que no debe confundirse con la contradicción con cualquier ley vigente, sino con el derecho abstracto-, toda vez que entraría en contradicción con el derecho de saber y sus consecuencias -en estas figuras es como se puede fundamentar el sistema de derechos humanos. Pero tampoco el derecho es lo absoluto, dado que también es abstracto y por lo mismo se puede hablar de una supeditación del derecho al bienestar.

El principio del respeto al derecho tiene a la vez, que considerar cuando hay un derecho de necesidad por estar en peligro la vida, esto significa que se puede atentar contra el derecho de propiedad -decidir entre una cosa y la vida, no es una elección que entre en mayores complicaciones-, el derecho no puede estar por encima de la vida y la subsistencia, el derecho de la persona y el bienestar se condensan en el derecho de necesidad y se puede considerar como una unidad previa al bien, la justicia deja de ser un problema meramente jurídico y se convierte en un problema moral ya que se convierte en un problema que no se ha resuelto por la vida en común, no hay derecho privado que valga ante derechos humanos básicos, lo cual choca directamente contra el individualismo económico.²⁹ El derecho de necesidad no se trata

²⁹ Se trata de la creencia en la libertad económica, “el individualismo como doctrina, ve en el individuo y sus aptitudes psicológicas, el necesario fundamento de la organización económica de la sociedad; persigue el progreso social a través del individuo, por medio de la concesión de la máxima libertad posible para su autoperfeccionamiento.” (Lukes, 1975:112). Para ello

de una indignación moral, sino un derecho que se determina de acuerdo con una vida comunitaria cuya verdad radica en la determinaciones que conviertan a ese derecho en realidad efectiva, por lo que la universalidad ética no se ve como aquella que va a garantizar la armonía y felicidad entre los hombres.

La lógica de lo político se determina como un movimiento que actualiza los derechos del ciudadano gracias a una mediación de acontecimientos históricos que en su contingencia abren la posibilidad a nuevas escisiones -el movimiento infinito inconciliable con un pretendido final de la historia. "Cada individuo, cada generación, emprenden el recorrido fenomenológico desde sus niveles más inmediatos hasta la conciencia como poder activo, capaz de transformar lo real. Si hay salvación, esta depende de que se actualice en cada individuo, en cada institución, el movimiento que configure al concepto." (Rosenfield, 1989:125). Hegel no piensa en un Estado de completa armonía e igualdad entre los hombres, esta suposición implicaría la existencia de un fin universal al cual habría que acceder, contrario a la individualidad concreta que busca satisfacción y que se escapa a cada momento, estamos ante un carencia que produce el movimiento permanente de satisfacción. "Dado que lo universal existente en y por sí, diferente de aquel contenido particular, no se ha determinado aún más que como derecho, aquellos fines del particular pueden ser distintos de él, y serle no adecuados." (Hegel, 1999:221).

Del respeto al derecho puede deducirse que el bien privado encuentra sus límites en la consideración de los otros. "El derecho de la subjetividad es, en efecto, un derecho inter-subjetivo, así como el derecho de la persona era un derecho inter-personal." (Rosenfield, 1989:124). Una acción moral no puede justificar una acción contraria al derecho e impide disociar las acciones del sujeto de las acciones de la persona, pues ésta se actualiza en el sujeto, una y otra se necesitan como determinaciones de la idea de libertad. La necesidad del otro es una necesidad de reconocimiento, sin embargo hay que notar que no todos los registros en los que se describe el reconocimiento refieren el encuentro entre subjetividades, sino a elementos de una dialéctica. La filosofía hegeliana contiene la construcción del concepto de actividad varios niveles, los cuales representan diferentes dimensiones del obrar y de reconocimiento.

- a) La actividad de la autoconciencia - lo intersubjetivo y lo interpersonal obedecen a momentos que describen la constitución del individuo como proceso lógico y psicológico.

se necesitan de dos instituciones, la libertad económica o de iniciativa y la propiedad privada, cada individuo tiene distintas aptitudes que tiene derecho a desarrollar en competencia con otros y en la medida de su capacidad.

- b) “El obrar formal-jurídico del agente como persona – Reconocimiento como persona.
- c) El obrar moral del sujeto moral – Reconocimiento como sujeto moral.
- d) La acción ética del sujeto (ético) – Reconocimiento como sujeto ético, como ciudadano.”
(Vieweg, 2009:65).

Los dos primeros momentos se muestran como partes del obrar ético, por ello que se trata desde un primer momento de una teoría filosófica del obrar moral. El reconocimiento de la persona se convierte en reconocimiento del sujeto moral. Sin embargo, hay que tener cuidado de considerarlos como momentos de interacción entre las persona o los sujetos como preexistentes y acabados.

Hasta ahora podemos ver que el derecho de la particularidad es objetivo y subjetivo a la vez, “este principio de la particularidad es un momento de la contraposición con lo universal y, en primer lugar, por lo menos tan idéntico como diferente de él.” (Hegel, 1999:220), lo que significa que el derecho de la subjetividad remite a la figura de la moralidad, pero también a sociedad civil, “la primera garantiza la mediación propiamente subjetiva -ese sitio de tensión entre la subjetividad del sujeto y la subjetividad del concepto-, [...] mientras que la segunda tiene como función la de mediar la figura de la vida ética (*Sittlichkeit*). Entendida de ese modo, la vida ética parte ya (y se funda) en una consideración de la particularidad del individuo, de sus impulsos, inclinaciones y necesidades, para procurar que este individuo se genere como miembro de una comunidad.” (Rosenfield, 1989:125). Es por ello que primero tenemos que considerar la base de la moralidad -el proceso de constitución subjetiva descrito en la *Fenomenología del Espíritu*-, para después considerar al derecho de la subjetividad como el fundamento del individuo que actúa en la esfera de la sociedad civil y que nos ocupará más adelante.

La oposición entre derecho y bienestar empieza a tener sus puntos de contacto con el derecho de necesidad, marcando los primeros acercamientos con el tema del bien como esencia de la voluntad y el fin último del mundo, que debe ser reconocido por la voluntad del sujeto. “Este sapiente querer del bien encierra todos los rasgos de lo moral, tal como ha sido expuesto hasta el presente: el sujeto se realiza ahí a) como alguien que está presente actuando; b) que quiere su bien y el de los otros, y c) como quién enjuicia el bien mismo. El supremo derecho del sujeto es el de no reconocer nada que no considere razonable.” (Amengual, 1989:178). Pero al mismo tiempo se trata de algo que debe ser incondicional y que para la voluntad subjetiva sea lo esencial, por lo tanto, el concepto moderno de la libertad moral conlleva la exigencia de autorrealización mediante la realización de algo que debe ser

incondicional, para ello se debe apoyar en motivos y criterios racionales que se encuentran en la esfera superior de la eticidad. Es por ello que el tránsito de la moralidad a la eticidad es posible gracias a las insuficiencias y contradicciones que surgen en el seno de la moralidad.

El Bien

La categoría del bien viene a resolver la contradicción entre el *bienestar* y el *derecho de la persona*, se convierte en el inicio de un proceso que produce la objetividad que nos llevará al concepto de eticidad. “El *bien* es la idea como unidad del concepto de voluntad y de voluntad en particular es la libertad realizada, la finalidad última absoluta del mundo” (Hegel 1999:225). El bien lleva a su cumplimiento a las determinaciones del derecho abstracto, del bienestar, de la subjetividad del saber y de la contingencia del ser allí exterior, es el elemento mediador de dichas figuras que estarán incluidas en la verdad de un nuevo presente, se considera como el punto culminante de la subjetividad. Cada figura está superada para procurar que se engendre una nueva determinación de la voluntad, la acción ahora se orienta por una particularidad que quiere lo universal dándose los medios subjetivos para actuar conforme a ello. El bien se sitúa como una finalidad inmanente del proceso que despliega a la particularidad sin el cual no podría darse un dominio efectivo sobre el mundo, la voluntad moral ahora sabe cuál es la dirección a seguir. “Así como en la universalidad del derecho irrumpió, bajo la forma del delito, el principio subyacente de la particularidad, del mismo modo, en el ámbito interior y particular de la conciencia moral emerge, finalmente, la figura del bien como algo universal inmanente a ella, universal que, sin embargo, no llega a traspasar el límite de la subjetividad, por lo cual vale frente al mundo que es, sólo y únicamente como algo que debe ser.” (Mazora, 2003:18).

La idea del bien quiere convertirse en idea del mundo, lo que implica que medie la actividad interesada del sujeto con el fin de que el bienestar de cada quién se convierta en un derecho de todos. “El bien se pone así como sustancia misma del sujeto, con lo que anuncia –y da forma a- una verdadera necesidad, a saber: la realización de una sustancia ética que, en adelante, se convertirá en punto de referencia a través del cual se oriente toda acción individual. Es necesario que el bien sea esencial para la voluntad subjetiva” (Rosenfield, 1989:127). Anuncia la realización de una sustancia ética que se convierta en el punto de referencia que oriente toda acción individual ya que unifica el derecho privado y el bienestar, donde cada momento adquiere valor mediante la conformidad con el todo. Da forma a la oposición entre derecho privado y bienestar de la voluntad, al situarse como sustancia de éste, su tarea consiste en generar lo real a fin de ponerse como idéntico a la efectividad, con los elementos de una subjetividad moral trata de captar la verdad de esa actividad para transformar

al mundo que quiere mediar. El fin de la moralidad es el bien y se localiza en esta esfera porque es en el sujeto moral que lo universal se une con lo particular como un logro de la individualidad. La actualización de la razón en el mundo ocurre solamente a través de la autoconsciencia individual de los sujetos humanos.

Lo que interesa es saber cómo se organizan las relaciones entre la finalidad moral y la finalidad exterior o ética, la voluntad subjetiva se encuentra en una relación objetiva con la idea del bien y alcanzarla se hace a través de los resultados de la acción moral en el nivel de la objetividad, “trata de ir a la búsqueda de una nueva determinación, de una nueva figura, en virtud de la cual se establezcan y se reconozcan mutuamente los derechos de la subjetividad y los de la objetividad.” (Rosenfield, 1989:130). Al mantenerse el bien como exterioridad respecto de los actos particulares, la relación entre ambas es la categoría de deber ser, pues la voluntad subjetiva no se halla puesta todavía como voluntad universal. El bien debe particularizarse y trata de engendrar lo real para ponerse como lo idéntico a lo efectivo, “mediándose en la subjetividad de la voluntad bajo la forma de un deber-ser moral, crea así una subjetividad que produce determinaciones que posibilitan una nueva objetividad.” (Rosenfield, 1989:128). La importancia del bien es que trata de construir un mundo mejor conforme a los elementos de una subjetividad moral, “pensar en el bien se convierte en el acto gracias al cual se piensa en la voluntad según su verdad.” (Hegel, 1999:227).

La voluntad moral aún tiene un fundamento precario propio de la noción de bien. La voluntad sabe que debe actuar según el deber moral pero lo que aún no sabe es lo que es el deber, “el actuar exige por sí un contenido particular y un fin determinado que la noción abstracta de deber aún no contiene, surge la pregunta: ¿qué es el deber?” (Hegel, 1999:230). Lo más universal es lo más abstracto y la acción al exigir un contenido particular lo que es incapaz de proveer la abstracción del deber al permanecer en la indeterminación subjetiva propia de una máxima. Para Hegel, Kant tiene el merito de haber hecho un deber racional libre de los impulsos, inclinaciones y tendencias, el deber por el deber se convierte en un ideal de la acción humana como imperativo formal hacia el que debe dirigirse toda acción humana, sabiendo por anticipado que el ideal seguirá siendo para siempre un ideal. Del mismo modo que jamás se alcanzan las ideas reguladoras –son solamente y ante todo reguladoras-, la actualización del concepto sigue siendo, por su lado, una tendencia propia del movimiento del todo. La lógica hegeliana de lo político –así como la lógica hegeliana en general- consiste en estar, verdaderamente en perpetuo movimiento inacabado de sí misma. De ahí la importancia

del movimiento inmanente descrito en el Lógica y haciéndose presente de manera incesante a lo largo de los diferentes momentos de su filosofía.

La conciencia moral que quiere verdaderamente el bien, la que se da libremente un contenido es la buena consciencia y toca a la eticidad dar a la conciencia moral el contenido que necesita bajo la forma objetiva de un sistema de leyes y principios, es así que la verdadera conciencia ética es la que actualiza a la consciencia moral en el elemento de la sustancialidad ética, de tal modo que se constituye al mismo tiempo que el proceso de actualización de la voluntad. Es propio de la lógica política del concepto responder de acuerdo a las necesidades de cada época a las exigencias de la libertad que van variando cada vez. Esto se traduce históricamente en el hecho de que realizar la idea de libertad es una tarea que varía de momento a momento. “La presencia histórica, y hasta puntual del movimiento de las figuras del concepto es una cosa contingente.” (Rosenfield, 1989:134).

Contingencia

Lo que puede faltar al proceso de mediación de una sociedad particular no es la última figura que aparece a la luz de la historia, la efectividad no es sólo la esfera de la necesidad sino también la esfera de la contingencia, por ello, “lo que fue válido para el tiempo de Hegel, a saber: la realización del concepto de Estado, no lo es necesariamente para otra época y hasta para una sociedad diferente a la que existía en la primera mitad del siglo XIX europeo” (Rosenfield, 1989:134), épocas diferentes reclaman instituciones diferentes que se van transformando, no es posible sostener la idea de que la estructura de las instituciones como el Estado es una estructura estática que deba mantenerse o aplicarse hasta nuestros tiempos, los cuales reclaman nuevas figuras de la libertad. Lo que debe mantenerse es la estructura lógica de los momentos, -el movimiento inmanente que permite la realización de la voluntad subjetiva- que nos lleva necesariamente a una figura propia de la vida ética; pues la realización subjetiva se realiza en un marco comunitario que se transforma por los vaivenes históricos, lo cual es imposible de sostener si se piensa en la necesidad de la eliminación de la subjetividad en la eticidad, como se le ha achacado a nuestro filósofo. Las figuras de la libertad solo son verdaderas dentro del sistema que pone la totalidad de las determinaciones que es el propio de cada figura que se despliega.

La determinación moral propia del bien ilustra mejor la actividad de disolver los contenidos históricos que no pueden dar ya satisfacción a los espíritus más exigentes de una época, “cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se

encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad.” (Hegel, 1999:236). Se trata de una disolución en la que la moral toma todo su lugar, de transformaciones que buscan generar un mundo mejor. Cuando Hegel afirma que ese poder de la subjetividad “disuelve en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia,” (Hegel, 138. 1999:236), designa el acto de disolver las determinaciones limitadas y separadas del entendimiento, lo que nos lleva a considerar una razón dialéctica y negativa.

La moralidad permite a esta actividad racional engendrarse efectivamente, el acto de disolver algo se eleva en su determinación de comprobar algo en su verdad, ese poder de la subjetividad para autodeterminarse es el que caracteriza a la reflexión ponente. “Con la diferencia de que, ahora el movimiento de reflexión se determina conscientemente según la búsqueda de los principios que hacen posible una nueva organización del mundo en su libertad. Desde el momento en que la realidad pierde la armonía entre sus diferentes figuras, se impone la búsqueda de nuevas determinaciones conceptuales.” (Rosenfield, 1989:135). La figura de la moralidad se manifiesta como el campo de la investigación subjetiva de los caminos que hacen posible la realización del espíritu, en cada uno de ellos radica la responsabilidad de llevarlos a cabo. La reflexión ponente puede acabar como reflexión determinante en una nueva vida ética, por lo tanto, la moralidad se constituye como un freno contra los abusos del poder ético, que no pierde su capacidad de disolver todo contenido para comprobarlo verdaderamente, sometiéndolo a su poder de autodeterminación.

El tema que trata Hegel hasta ahora, se concentra en saber cómo se organizan las relaciones entre la finalidad interior y la finalidad exterior, una moral la otra ética. La voluntad debe reconocer, en la objetividad lo que se determina como bueno y reconocer a la vez los derechos de esta objetividad, la voluntad subjetiva se encuentra en una relación objetiva con la idea del bien, idea que se hace idea del mundo, “la relación esencial del sujeto consigo mismo se constituye entonces a través de la efectividad de las cosas. La conformidad interior con el bien debe coincidir con la conformidad exterior, con las leyes.” (Rosenfield, 1989:129). Hegel intenta mostrar la importancia de las leyes y su apropiación interna, ya que trata de fundamentar universalmente -moralmente-, la dimensión subjetiva del concepto de reconocimiento, la conformidad con las leyes que no se vive interiormente se convierte en una coacción exterior y en el caso contrario, la conformidad de la voluntad subjetiva con lo que considera como bien -separada de la objetividad del mundo-, se transforma en formalismo cuyo resultado es la contingencia. La solución que se propone es buscar una nueva determinación

que haga posible el reconocimiento mutuo de los derechos tanto de la subjetividad como de la objetividad.

Conciencia moral

La escisión entre bienestar y derecho -ambos unilaterales, refieren uno al otro-, produce a la vez dos momentos nuevos. De un lado el bienestar o la particularidad de los intereses de la voluntad natural, ahora resumida en su totalidad simple es la existencia personal como vida. El lado objetivo y universal, que ha determinado su existencia como voluntad particular se convierte en el bien; en un segundo momento, se convierte en conciencia moral, como la particularidad que asume la subjetividad en su totalidad y universalidad. Estos momentos, producto de la insuficiencia de la voluntad y el derecho son los temas que se desarrollarán en el apartado del bien y la conciencia. Si el bien y el deber desarrollan el lado objetivo, el momento subjetivo corresponde a la conciencia moral.

La conciencia moral es un estado de absoluta certeza de sí misma. El carácter subjetivo de la conciencia moral refiere a sí misma, es autorrelación, se define desde sí misma y por sí misma. Como subjetividad, refiere constantemente al lado objetivo -el bien. Es por ello que se caracteriza como relación. Es necesario remitirse a la Fenomenología del Espíritu donde la autoconciencia moral tiene el contenido en su autocerteza. A diferencia de la persona, su sustancia es su propio saber, por lo tanto, el bien es lo sustancial de la conciencia moral, ya que solo tiene valor si su valor e intención concuerdan con él. La certeza de sí misma expresa la autonomía de la conciencia moral, el bien no es externo sino que se constituye como su sustancia. En la conciencia moral se presupone el movimiento de la autoconciencia hacia la certeza y verdad de la razón, desarrollada en la obra de 1807. Por ello es necesario entender cómo se constituye la subjetividad en el proceso que permite llegar a la certeza. En este momento, el bien es lo sustancial del propio sí mismo, la conciencia moral es la certeza de su verdad. El momento particular de la idea descansa sobre una subjetividad que no debe entenderse como sinónimo de la particularidad, sino de una que lleva consigo los polos de lo particular y lo universal. "La conciencia moral representa el momento en el que la universalidad se refleja en la particularidad, la objetividad en la subjetividad. La conciencia moral es tal en la medida en que la universalidad se refleja en la particularidad y no en cuanto sigue el arbitrio." (Amengual, 20001:320).

Si sabemos que es la conciencia moral, lo que toca es preguntarse sobre su parte práctica, pues ella concreta lo universal y decide lo que es el bien en cada caso. Su tarea de

particularización le puede llevar un laberinto, por ello es necesario establecer las condiciones en las que es verdadera. Para ello se tiene que considerar como la unión de un sujeto que la define como un modo de ser y una objetividad que designa el contenido que ella tiene. La primera parte se refiere a la disposición de ánimo a querer lo que es bueno en y por sí -es una actitud racional llevada a la sensibilidad-, por la cual el sujeto quiere lo que es bueno en y para sí, que es la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad. El bien en y para sí, es lo racionalmente bueno, universal y objetivo, que incluye ya el bienestar, el derecho y la libertad; es el concepto mismo de la libertad que ha de ser querida por la voluntad particular, con lo cual se da la unidad con el concepto de voluntad.

La segunda parte, es objetiva y viene exigida por la primera al hacer referencia a algo objetivo -institucional-, es por ello que la conciencia moral en lugar de darse un contenido refiere a un contenido objetivo. Sin embargo hay que llegar a la eticidad para que la conciencia moral encuentre su lugar, se puede señalar su lugar y significación en la voluntad subjetiva, pero aún no tiene su realidad efectiva. Aquí solamente se puede señalar que debe existir y en qué consiste, pero aún no se tiene la realidad de la conciencia moral. En el punto de vista moral solo entra la conciencia moral formal, que prescinde de todo contenido y es solo el aspecto formal de la actividad de la voluntad, el acto individual de querer -pues el contenido ha de ser querido-, debe ser voluntario y libre. La voluntad cerrada en su particularidad no puede tener ningún contenido recto, su carácter formal es equiparable a lo subjetivo-particular, que es como deviene la conciencia moral como verdadera al tener un contenido correspondiente al contenido esencial de la voluntad subjetiva.

Crítica al formalismo

El argumento de vaciedad es presentado generalmente como una acusación contra el punto de vista moral como un todo. Se reclama que no se puede formular una doctrina inmanente de derechos desde el punto de vista moral de todos, porque este punto de vista no ofrece nada más que un principio subjetivo vacío. La moralidad es el punto de vista individual del sujeto moral -que juzga sus acciones por un estándar del bien cuyo contenido se extrae del derecho y el bienestar-, tomándolo no solo como el bienestar del agente moral sino como el bienestar de todos los otros. El problema con el formalismo vacío es que no puede establecerse la distinción entre el bien y el mal, por lo tanto, no es posible excluir ninguna acción como moralmente equivocada, la moralidad también es un formalismo vacío que no funciona como criterio para establecer la diferencia entre lo bueno o malo moralmente hablando. No hay una real distinción entre máximas, todas son válidas para constituir el imperativo categórico. No hay

una doctrina de derechos que pueda ser formulada como un punto de vista moral para todos, pues no provee más que un vacío principio de subjetividad.

Lo cierto es que las críticas de Hegel contra Kant en relación al formalismo vacío pueden resultar insuficientes, toda vez que en este último no se toma en cuenta la consideración kantiana, basada en la fórmula de la humanidad que prohíbe no sean vistas como un fin; en relación a la autonomía no solo se prohíben las máximas que no puedan universalizarse sino que esa máxima debe pertenecer a un sistema como legislación universal. Sin embargo, en Kant no hay forma de determinar cómo es que el agente moral puede determinar su máxima en cada caso y cualquier caso podría pasar por el test de la ley universal si es considerada como simple determinación, el principio de Kant no sólo permite conductas inmorales sino que puede hacer olvidar las conductas encomiables. El problema es que las intenciones de un agente ocasionalmente admiten o distinguen entre descripciones igualmente correctas de diferentes puntos de vista o en diferentes niveles de generalidad, el test de la prueba de la ley universal podría pasar a ser demasiado vago y flexible para proveer determinados resultados en muchos de los casos actuales de resonancia moral.

Hegel piensa que la formulación de la ley moral es vacía de contenido, ésta es una característica necesaria desde el punto de vista desde el cual Kant piensa la moralidad. El punto de vista moral es la abstracción subjetiva del yo fundado en el puro concepto de la unidad analítica. Al igual que Kant, Hegel considera que la voluntad es libre y esa libertad envuelve a la autolegislación de acuerdo a fundamentos objetivos, sin embargo, no puede llegarse a contenido alguno de la ley moral desde este punto de partida. Hegel puede estar equivocado al plantear que el imperativo categórico es vacío, pero no se equivoca al pensar que el punto de partida de Kant es puramente formal e incapaz de hacer surgir alguna determinación de principios morales, pues trata de derivar principios morales sustantivos solamente desde los conceptos de un fundamento objetivo para la acción. La ley moral es vacía porque la voluntad moral lo es, la acción para lograr un contenido de un principio siempre es un acto con motivos empíricos, lo cual es la única manera de evitar actuar por un acto del derecho puro -actuar por un principio sin contenido. Lo que se coloca en el lugar del derecho puro es la intención y el fin que sirven de base para la acción, donde lo universal se actualiza solo en lo particular, pues derecho y ley moral solo se actualizan a través de la mediación de un particular, de un agente empírico con deseos e inclinaciones.

Para Hegel, la conciencia que se da libremente un contenido, la que quiere verdaderamente el bien es la buena conciencia, es en ella que se manifiesta claramente la

tensión entre la conciencia de sí subjetiva, infinita y su aspecto particular inmediato; en el afán de ejercer su derecho a saber lo que es justo y a pesar de la exigencia de la verdad, no hay la menor certeza de lo bueno o lo justo. La *vida ética* dará a la conciencia moral el contenido que necesita, bajo la forma objetiva de un sistema de leyes y principios, “la verdadera conciencia ética es la que actualiza a la conciencia moral en el elemento de la sustancialidad ética, de tal modo que ésta se constituye al mismo tiempo que el proceso de actualización de la voluntad” (Rosenfield, 1989:133). El ciclo de la subjetividad moral que se ha descrito, plantea la verdadera objetividad, el concepto de *vida ética*.

La crítica a la filosofía de Kant puede resumirse en dos argumentos, “desde el concepto de autonomía, o desde el concepto de deber que se cumple por mor del deber, no resulta ningún contenido, sino que ahí se baraja solamente la ausencia de contradicción, la concordancia formal de la voluntad consigo misma.” (Álvarez, 2004:144). Por lo que la voluntad queda anclada en la abstracta indeterminación. El segundo argumento se da desde la universalización de la máxima, la crítica a este concepto “es que no contiene más que la falta de contradicción y la identidad formal” (Álvarez, 2004:144). Esta contradicción ni siquiera puede funcionar como tal, de no considerarse ningún contenido concreto, la máxima no tiene con que entrar en contradicción.

Hasta ahora tenemos que al superar la inmediatez y mantener la subjetividad dentro de un orden objetivo, se inserta en el sentido de una universalidad que es intersubjetiva y objetiva, para mantener la caracterización de lo ético. La moralidad es un punto clave para entender los diferentes momentos y no una simple mediación entre *derecho abstracto* y *eticidad*, cada uno de los momentos se subsume y no se excluye teniendo una importancia vital para posibilitar la eticidad. “La moralidad hace presente dentro de la eticidad la exigencia de que el orden ético-político ha de poder ser querido por sus sujetos, de modo que dicha subjetividad es condición necesaria para el carácter ético del orden. Pero a la vez, la *eticidad* es presupuesto para la moralidad, dado que sólo en un orden ético tiene cabida y vida normal y plena la moralidad” (Álvarez, 2004:159), porque ella también tiene sus presupuestos y arraiga en un entorno social e histórico, cultural y político.

En resumen, el *bien* que es abstracto, se mantiene como lo universal sustancial, requiere determinaciones, pues postula solo el deber ser, la fundamentación “se ha movido dentro del ámbito del bien, es decir, dentro de la síntesis objetiva de bienestar (particularidad) y derecho (universalidad). El deber toma como punto de partida y se basa en la relación esencial entre el bien y voluntad subjetiva.” (Amengual, 2001:315). Las determinaciones que necesita

tienen que ser idénticas a él, de la misma manera que la conciencia moral exige la objetividad y la universalidad de sus determinaciones; ambas totalidades carecen de su opuesto, la primera se disuelve en la impotencia en la que el yo debe proporcionar todo contenido, mientras que la subjetividad del espíritu carece de contenido pues no existe una significación objetiva. Si la *moralidad* es la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es sólo la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad. “Pero la integración de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad ya está realizada en sí, puesto que la subjetividad de la pura certeza de sí misma que desaparece por sí en su vanidad es idéntica con la universalidad abstracta del bien. La identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la eticidad” (Hegel, 1999:259).

Como habíamos dicho anteriormente, dado el contenido subjetivo de la conciencia es capaz de ser igualmente verdadera o de ser pura opinión. Sin embargo, la conciencia moral tiene la fortaleza de actuar como disolvente de la eticidad establecida, poder que a la vez crea eticidad, tanto en el sentido de dar una efectividad al bien que debe ser como en el sentido de convertirse una referencia interior en épocas de transición en las que la eticidad establecida ya no responde a las exigencias morales de la conciencia moral. Este punto es el que nos interesa desarrollar, porque el poder de disolución constituye el principio que posibilita y bajo el cual se entiende el movimiento histórico social, además conecta con el movimiento perpetuo propio del movimiento lógico.

De la ambigüedad de la conciencia moral se deduce la posibilidad de ser mala, ya que todavía no se ha realizado como concepto, sino que es subjetividad y particularidad, enfrentada a la esencialidad universal abstracta del bien/deber, ya que “supone que mienta la identidad del saber y querer subjetivos con el bien verdadero” (Hegel, 1999:235); no es definida por el bien concreto sino que ella misma -subjetivamente, como autocerteza, en referencia a sí misma-, decide lo que es el bien y por lo mismo se presenta la posibilidad latente de determinar lo que no es más que su contenido subjetivo y particular. La conciencia moral al no tener otra referencia que su interioridad, tiene la posibilidad de tomar como máxima lo que efectivamente es lo universal y pasa a lo singular como realización concreta del universal; o bien, tomar como lo universal en y para sí lo que de hecho no es más que la propia arbitrariedades que toma como máxima y eleva a universal en su propia acción, lo que tergiversa la realización, es considerada mala.

El derecho de la voluntad subjetiva es el tema central en la segunda parte de la filosofía del derecho, se describe la objetividad desde el punto de vista de la subjetividad -pues es la

voluntad la que tiene que reconocer lo que es suyo-, y va más allá, porque lo reconocido como válido ahora debe de ser reconocido por ella como bueno. La conciencia moral es el punto culminante del derecho de la voluntad subjetiva, unidad del bien y de la voluntad subjetiva que se da en la voluntad particular, mostrando la insuficiencia que permite el paso a la eticidad. El problema del bien es que sigue siendo formal y el derecho de lo racional en cuanto objetivo se mantiene intacto frente al sujeto, por causa de su determinación formal el derecho de poder apreciar lo que considero como racional conlleva la posibilidad de que sea tanto verdadera como falsa, además se corre el riesgo de alejarse de las cosas y de construir solo en su imaginación un mundo de acuerdo con sus intenciones. Al no poder quedarse en un estado formal, la conciencia moral se tiene que dar contenido, al depender de ella solamente el establecimiento de esos contenidos puede devenir mala y convertirse en una de las formas exageradas de subjetividad.

Se conserva un doble sentido, reconociendo y siendo reconocida en la universalidad de la ley o poniéndose como punto de resistencia contra la objetividad de las instituciones cuando estas se han corrompido. "Sólo en época en las que la realidad se ha convertido en una vacía existencia inconsistente y carente de espíritu le puede ser permitido al individuo huir de la realidad hacia su vida interior." (Hegel, 1999:237). Por esta doble posibilidad la conciencia moral es origen del bien y del mal, como origen del bien es lo que se considera como buena voluntad -la obligación y el deber-, mientras que por otro lado se origina el mal. La conciencia moral puede convertirse en mala toda vez que su naturaleza está constituida por su carácter esencialmente subjetivo. Sin embargo en el §139 Hegel trata de la conciencia moral bajo el aspecto de la autoconsciencia. Como autoconsciencia la conciencia moral tiene igualmente la posibilidad de construir lo universal o bien, poner como principio la propia particularidad por encima de lo universal y de llevarla a cabo a través de la acción, o la posibilidad de ser mala.

El mal

Bien y mal adquieren sentido a la luz de un pensamiento que capta la mediación adecuada para procurar que un contenido determinado sea bueno o malo. El bien aparece como cumplimiento de un movimiento moral que busca conocer a fondo lo que es el proceso de hacer coincidir la particularidad con lo universal; es así que tanto el bien como el mal descansan en una certeza subjetiva, formal, propia de una buena conciencia que lucha contra la disolución de toda particularidad. El mal resulta de una posibilidad arraigada en la acción humana, en el movimiento lógico que actúa y al tratar de ponerse como poder para comprobar lo que está de acuerdo con el bien, el sujeto puede alejarse de su finalidad subjetiva y

conformarse con disolver toda idea moral que se le presente. Encerrada en un poder simplemente subjetivo que determine lo bueno y lo malo puede caer en las trampas propias de la subjetividad, que no llega a superar las oposiciones debidas de su carácter natural. La reflexividad del sujeto es un movimiento que procura que todo contenido particular se transforme en determinaciones propias del proceso de una voluntad que se hace efectiva en la exterioridad de las cosas, el bien es el movimiento por el cual la voluntad supera su particularidad y de ese modo hace de la aparente yuxtaposición entre lo universal y lo particular una apariencia que se media en la actualización de una idea moral que se hace ética.

En el desprecio de la voluntad moral por la realización política del concepto se genera una figura que concede la razón a este desprecio, producto de la negativa a someterse al movimiento de configuración moral del concepto. Lo que se muestra con el mal es que la moral está sujeta a los avatares de una subjetividad que abarca toda una serie de estados de ánimo, que tienen en común su negativa para mirar de frente a la libertad que yace en ellos. El bien prepara el proceso para generar vida ética a través de las formas degradadas en las que ha desembocado la consciencia moral, desde las determinaciones donde se conserva una apariencia de universalidad hasta su desaparición en la figura de la ironía y es la vida ética la que impide las acciones de una subjetividad no libre. Pero hacer valer lo particular en detrimento de lo universal, lleva a una serie de figuras con las que se reviste el mal, que van desde la hipocresía hasta la ironía, con las cuales se genera una nueva individualidad cuyo fundamento descansa en la conciencia que cada quien tiene acerca de movimiento de liberación que opera en él. El derecho de la subjetividad se convierte en el deber de conocerse como un individuo libre y responsable; mientras que el envilecimiento de la voluntad moral se convierte en un signo negativo del surgimiento de una figura que trate de exponer a la libertad situada en su propio contenido.

La idea del bien es de vital importancia en nuestro trabajo, a pesar de su insuficiencia a ser superada en una esfera superior. La importancia del tratamiento de la idea del bien es que se presenta como un lazo de unión que permite a la vez la fundamentación de la moral y el tránsito a la esfera de la eticidad. Importante también por el hecho de unificar conceptos clave de la filosofía del derecho, de la universalidad en la particularidad, de la subjetividad a la objetividad. De esta manera se presenta como parte de la filosofía práctica que es capaz de unir las escisiones a la vez que las mantiene en tensión. El problema de la superación y síntesis de las escisiones es uno de los temas principales a los que se enfrenta Hegel en toda la parte de su planteamiento ético-político, lo cual busca resolver echando mano de la conjunción de

elementos clásicos y modernos, por un lado la influencia clásica-comunitarista y por el otro la aparición de la individualidad. Desde el principio la cuestión de la moralidad del individuo está subordinada a la cuestión de una comunidad organizada por instituciones legales, económicas y políticas. La vida de esta comunidad coincide con la vida de estos miembros individuales, y la calidad de la vida comunitaria depende de la calidad de vida de las individualidades.

En conclusión podemos decir que la moralidad y la subjetividad se mantienen en la eticidad. La negación que la eticidad lleva a cabo de la moralidad, consiste en negar su unilateralidad. Hegel no niega los principios morales ni niega la conciencia moral, lo que rechaza es su suficiencia y sobre todo que pueda ser equiparada al arbitrio del particular contrapuesto a la objetividad del orden ético universal. Además, la moralidad encuentra su cumplimiento y su concreción en la eticidad, la negación de su unilateralidad consiste en concretarse en la eticidad. “La eticidad da cumplimiento a la moralidad, concretando la universalidad, que ella pretende y es, en leyes e instituciones concretas dentro de una comunidad.” (Álvarez, 2004:158). Por último, la moralidad es presupuesto para la eticidad, sin ella, ésta sería pura legalidad, la moralidad hace presente la exigencia de que el orden ético-político ha de ser querido por sus sujetos, de modo que la subjetividad es condición necesaria para el carácter ético del orden, pero a la vez, la eticidad es presupuesto para la moralidad dado que sólo en un orden ético tiene cabida la moralidad porque ella arraiga en una totalidad social e histórica, cultural y política.

El mal moral, opta por la propia particularidad en contra de lo universal, es como si se negase a la posibilidad de universalización de las máximas, es pretender que mi particularidad es universalizable para todos, el hombre será malo cuando invierte el orden moral de los motivos impulsores de la sensibilidad, al acogerlos en su máxima, subordinando la ley moral al amor a sí mismo. La consciencia implica ruptura y relación consigo misma, que rompe con la unidad inmediata con su objeto y por la cual la consciencia surge en una situación de escisión, entre sujeto y objeto, entre forma y contenido, entre el acto de querer y lo querido. Pero ello implica que la consciencia se constituye procesalmente, mediando entre ambos extremos y uniéndolos; tiene que salir de sí misma para abrirse al objeto, mediándose a sí mismo con lo otro de ella. Dicho proceso acaba en la unidad de los dos extremos, en la autoconsciencia y en el espíritu en cuanto que su ser consiste en la libertad. La autoconsciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconsciencia; es decir, solo en cuanto se la reconoce. Se trata de las propias determinaciones como autoconsciencia en las que puede presentar esa doble posibilidad, una autoconsciencia que tiene por vanas las determinaciones

que son vigentes y que decide solamente lo que es bueno y por sí lo decide desde su propia interioridad.

La voluntad moral se convierte en el principio abstracto de autodeterminación, en una tensión entre un no ser que quiere ser y un deber ser que no es aún, debe recurrir a una mediación que pueda generar la figura moral a través del derecho de la persona y del movimiento de autodisolución de esta misma figura moral; el sujeto reclama una nueva objetividad susceptible de hacer valer la totalidad de sus derecho y es la vida ética la que conduce a este cumplimiento. “La persona era el individuo en su relación jurídica, abstractamente universal con los demás; el sujeto era la esfera del individuo convertido subjetivamente, moralmente en responsable del proceso que determinará su propia particularidad. Su mediación recíproca planteará lo que se discute ahora: el individuo como miembro (*Mitglied*) de una comunidad.” (Rosenfield, 1989:142).

Para la realización de la subjetividad, aún tiene que pasar por la sociedad civil, que es el momento donde se remarca de nueva cuenta el papel de la subjetividad; superada la constitución lógica y ética, aún queda la realización de la subjetividad burguesa en la eticidad, lo que se busca, en diferentes momentos es la universalidad que fundamente una realización acorde con la libertad. Es el concepto de eticidad el que le permite actualizar la unión de la subjetividad moral y la objetividad del derecho, en ella se manifiesta la sustancia en su movimiento de libertad. “La eticidad es la *idea de la libertad*, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como ésta tiene en el ser ético su finalidad motor y su fundamento que es en sí (*an sich*) y para sí. *La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia.*” (Hegel, 1999:265). Se observa la conexión íntima entre el querer y el saber a través de una autoconciencia que hasta entonces es cuando puede darse una verdadera realidad. Esta se genera con una acción que subraya el hecho de que la objetividad sustancial es la que produce el movimiento de concreción de la figura del bien, el ser ético ha llegado a conocerse como capaz de actuar sobre sí mismo, más aún, vive de la actualización que realiza sobre el proceso que lo ha originado. Sin embargo aún es necesario dar cuenta de una escisión, aquella referente a la autoconciencia que en la parte final de la moralidad está como presupuesta.

IV

**AUTOCONCIENCIA COMO
PARTICULARIDAD**

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

La lucha por el reconocimiento

La tradición filosófica de la modernidad desarrolla una metafísica que convierte al sujeto autoconsciente en una instancia crítica capaz de impactar en el orden intelectual de la sociedad tradicional, así todo el orden de la cultura se inclina hacia esta nueva figura emergente del sujeto, a través de la cual el hombre moderno hace de su capacidad reflexiva y consciente el centro desde el cual podrá interpretar el conjunto de su experiencia y así guiar su vida. Esto sirvió para fundamentar una discontinuidad de las funciones del espíritu con respecto a la naturaleza, en la cual el hombre como ser racional ocuparía un lugar diferenciado. En esta discontinuidad se sostiene la autonomía de la razón, es mediante esta teoría de la doble naturaleza del hombre que Kant plantea la cuestión del sujeto, remitiendo su sentido a una de las formas de naturaleza -racional y sensible-, la cual estaría constituida en él y en la que se fundaría la autonomía de la razón, de la voluntad y las funciones propias del mundo suprasensible.

Hegel, sitúa el desarrollo del espíritu en el terreno de la historia; la razón con la que se define ahistóricamente al sujeto trascendental kantiano y que comprende como un atributo de la especie que no termina de desarrollarse en el individuo resulta ser histórica, de tal manera que la separación entre naturaleza y razón es mediada, manifestándose tanto en la subjetividad del individuo como en las formas objetivas de la cultura -todas ellas manifestaciones de carácter histórico. Lo universal en el hombre no es concebido mediante la apelación al sujeto trascendental -ni remitiéndolo a la especie-, sino como el resultado de las consciencia individual cuando se enriquece con las experiencias que comparte con los demás en la cultura y a lo largo del curso histórico. El realismo kantiano de la cosa en sí sirve de blanco al idealismo alemán, al condenar toda metafísica del ser contenía en germen una metafísica de otro tipo -una del sujeto. Sin embargo, en Kant la autoconciencia es algo más que la mera verdad de la conciencia, porque además aparece como conciencia práctica, negación de toda finitud y por lo tanto negación de toda conciencia de un objeto.

Es en la *Fenomenología del Espíritu* donde se observa un rasgo típicamente moderno, al colocar a la consciencia en el centro y origen del discurso filosófico, y al proponerse reconstruir las diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto, repensando la cultura en general y reordenando sus momentos como formas de la consciencia del mundo. Tenemos una nueva concepción de la experiencia, donde no tiene ya sólo una dimensión cognitiva sino un sentido antropológico más amplio, que presenta a la dimensión cognitiva con un fondo especulativo e intercalado con otras dimensiones que se han ido añadiendo. Lo

esencial en las nuevas formas de experiencia es que tanto el objeto como el sujeto adquieren una complejidad que resulta de la acumulación de experiencias ya realizadas anteriormente por la conciencia.

En el párrafo veinticinco de la *Filosofía del Derecho* se ofrecen tres significados del concepto de subjetividad, ya sea como la particularidad de la voluntad en el sentido del arbitrio y el contenido contingente de cualquier fin; o como forma unilateral, puesto que lo querido sólo pertenece a la autoconciencia y por lo tanto no ha adquirido realidad exterior. Mientras que el tercer significado refiere a lo tratado en el párrafo 106 -más allá de la insuficiencia o la unilateralidad-, refiere a la carga positiva de establecer el modo en el que la voluntad existe, como “la unidad absoluta de la autoconciencia consigo misma, en la cual ella, en cuanto yo=yo, es un interno y abstracto reposar sobre sí; es la certeza pura de sí misma, diferente de la verdad” (Hegel, 1999:103). Este significado de la subjetividad es importante al permitir analizar la relación entre los diferentes significados usados por Hegel, es así que se hace diferencia de la particularidad unilateral como elemento previo a la constitución de la individualidad, es decir, un movimiento dentro del campo de la lógica y del espíritu subjetivo. Lo que está puesto en juego en el proceso de conformación de la autoconciencia, se trata del presupuesto de la universalidad del derecho en el campo práctico y de la universalidad en general, es decir, en el campo teórico, epistémico, de la intersubjetividad, de la constitución del sentido y de la validez del lenguaje.

Ha quedado patente que cuando se concibe a la moralidad como algo esencialmente individual, declarando el propio interés como exclusivo objeto moral de la acción del individuo Hegel se libera de la concepción subjetivista de la razón inherente a la epistemología moderna, con su idea de lo mental como ámbito interior de acceso privilegiado y su individualismo metodológico.³⁰ Sin embargo se ha hecho referencia a la particularidad como elemento previo a la constitución de la individualidad, proceso dentro del campo de la lógica –y que ya nos ocupó parte del capítulo segundo-, toca ahora tratar el tema dentro del campo de la *Fenomenología del Espíritu*, toda vez que el concepto de autoconciencia se presupone a lo largo de la moralidad y cometeríamos un error en suponer la autoconciencia y la subjetividad como

³⁰ Según esta doctrina deben rechazarse los intentos de explicar los fenómenos sociales o individuales que no se exprese totalmente en términos de hechos sobre individuos. “Según este principio, los componentes esenciales de mundo son personas individuales que actúan, con mayor o menor propiedad, según sus inclinaciones y comprensiones de su situación. Toda compleja situación social, institución o acontecimiento, es producto de determinada configuración de individuos, sus disposiciones, situaciones, creencias, recursos y ambiente físico.” (Lukes, 1975:142). No se alcanzan las explicaciones de los fenómenos sociales a gran escala en tanto no se deriven de las declaraciones sobre disposiciones, creencias, recursos e interrelaciones de los individuos.

sinónimos. El tratamiento como particularidad nos permite evitar ese error y entender cómo se produce la dialéctica de la autoconciencia y el papel que juega dentro de la individualidad. La unidad de la conciencia hegeliana es una unidad negativa, no posee el carácter de la inmediatez sino el de la mediación. La autoconciencia no es sujeto como certeza de sí, “sino sólo como autoafirmación activa y restablecida por medio de la reflexión en sí mismo, o sea como negación de lo negativo.” (Marrades, 2001:125). El mismo proceso del fundamento en la lógica que llega a la relación esencial de igualdad entre fundamento y fundado, se presenta en la autoconciencia, porque toda experiencia encierra un momento de atención al objeto para captar su verdad y un momento de vuelta hacia sí o la forma en que la conciencia lo experimenta, momento que no coincide con el primero originando una desigualdad, cuya superación impulsa todo el movimiento fenomenológico hacia la búsqueda de una identidad entre verdad y certeza que la conciencia infinita nunca llega a alcanzar.

En la singularidad o subjetividad el universal y lo particular tienen su unidad, su fundamento, como la particularidad reflejada en sí misma y devuelta a la universalidad, la negatividad de la negatividad, la auténtica autodeterminación del yo, se limita pero al mismo tiempo permanece idéntico a sí mismo. “La voluntad como autodeterminación del yo, que contiene la singularidad (S), la unidad de lo universal (U) y de lo particular (P), sólo puede ser captada por el pensamiento especulativo; la comprobación del pensamiento central de la infinitud como negatividad referida a sí misma correspondería a la ciencia de la lógica.” (Vieweg, 2009:22). La singularidad o subjetividad así constituida, representa para Hegel el principio absoluto de la filosofía del Derecho y el punto central de la modernidad -aunque no considerada como trascendentalidad-, como la determinación de lo verdadero en la medida en que yo la haya conceptualizado, la libertad es la que constituye el concepto de la voluntad. La subjetividad hegeliana va más allá de la autocerteza cartesiana al incorporar como factores determinantes de su propia estructura, la escisión, el conflicto, la fisura y el desgarramiento. La identidad hegeliana es una identidad recuperada desde la desigualdad y la ruptura.

Cuando se parte de la particularidad en el campo político, no se llega a una verdadera conclusión racional, la persona concreta como una totalidad de intereses y necesidades sólo se concibe a sí misma como fin dentro de una comunidad de personas que se relacionan como particularidades, por lo que “se coloca la validación amplia e irrestricta de la particularidad (P) – como consecuencia lógica del pensamiento sobre la libertad, no como un capricho anti-igualitario de Hegel. La particularidad tiene el derecho de darse a sí misma una existencia, de desarrollarse en todas las direcciones y de promocionarse.” (Vieweg, 2009:38). En ella todas las

posibilidades del hombre pueden desplegarse así como todas las contingencias propias del nacimiento y la fortuna. En la *Fenomenología del Espíritu* se lee en otro registro a la particularidad -como movimiento previo a la constitución de la subjetividad-, si ya hemos tratado el movimiento lógico especulativo que anima al sistema, ahora es importante revisar el otro pilar sobre el que descansa la *Filosofía del Derecho*, el proceso de constitución de la autoconciencia como particularidad y elemento previo a la consolidación del sujeto hegeliano.

La verdad de la certeza de sí mismo

Lo que Hegel se esfuerza en pensar en la *Fenomenología del Espíritu* es el ser mismo de la vida y el ser de la autoconciencia, “cuando habla del concepto absoluto o de la vida universal no parte de tal ente particular o de cual consideración biológica determinada, sino del ser de la vida en general; e igualmente, la autoconciencia (humana) que emerge de esta vida, es caracterizada en su ser mismo.” (Hyppolite, 1991:134). El desarrollo de la autoconciencia en el seno de la vida universal nos mostrará la necesidad de la certeza de sí que alcanza la conciencia humana. “Solamente cuando la certeza (subjetiva) ha tomado la forma de una verdad (objetiva) y cuando esta verdad (objetiva) ha pasado a ser certeza de sí, puede hablarse de razón o de autoconciencia universal. El concepto absoluto o el concepto del concepto es lo que más tarde se expresará en la lógica con la forma de los tres momentos dialécticos: lo universal, lo particular, lo singular.” (Hyppolite, 1991:134).

Una vez que la conciencia ha llegado a su meta, exige continuar por otros caminos, llegar a la infinitud donde las diferencias se superan implica llegar a la vida -la contradicción esta internalizada-, cada término es lo contrario de sí mismo, es negación de la negación. No hay una esencia que luego se desdoble, se trata ya del desdoblamiento de la unidad simple en la cual se piensa la contradicción, si se separan en su exposición es para efectos de comprensión del movimiento dialéctico, pero que no obedece a una exposición lineal por parte de Hegel -como puede llegar a interpretarse. Desde los primeros pasos de la *Fenomenología del Espíritu* en la certeza sensible sabemos que estamos ante lo universal que pugna por realizarse y comprenderse a sí mismo, es lo infinito como ser que tiene en sí mismo su ser otro.

La estructura primera de la conciencia es objetual, porque comienza siendo una conciencia de los objetos, no puede por tanto, hacer frente a los problemas que plantea el mundo-vida, comenzando por la dificultad que acarrea el intentar conocer algo que no es un objeto, si se le quiere conocer al ser humano como objeto no se le conoce en su esencia, es necesario ir más allá y superar el campo de lo objetual. Para conocer un objeto se describen

una serie de momentos previos –certeza sensible, percepción y entendimiento-, donde la consciencia creía tener un objeto frente a ella -lo verdadero era algo distinto de la conciencia-; la conciencia lo tenía frente a sí pero el concepto de este algo verdadero desaparece en su experiencia, no se trata ni del ente de la certeza sensible, ni la cosa o la fuerza de la percepción y el entendimiento, los tres resultaron ser para otro. Esto produce la necesidad de una superación, donde el concepto del objeto trasciende hasta el objeto real y la certeza se pierde en la verdad que se encontrará en la autoconsciencia que es intersubjetiva, solo ahí la certeza de la conciencia –objetual-, se iguala con la verdad -subjetiva. En la medida en que conciencia y objeto son desiguales, no se llega a la certeza, se accede a la verdad cuando conciencia y objeto se igualan y desigualan en dirección de una superación que describe un camino de la desigualdad a la igualdad, de la certeza a la verdad. Siempre el momento posterior es la verdad del movimiento anterior y de la misma forma el movimiento posterior no encuentra su verdad sino en el movimiento anterior del cual no puede prescindir.

En el momento de la autoconsciencia es posible alcanzar lo verdadero, el movimiento del saber -lo que se conoce como concepto-, lejos de ser una idea abstracta o quieta es todo el desarrollo del saber que a la vez es el desarrollo del objeto, por lo tanto el yo es la autoconsciencia o el mismo desarrollo del saber donde concepto y objeto coinciden.

Si de otro modo llamamos concepto a lo que el objeto es en sí y objeto a lo que es como objeto o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia; pero es también aquello para lo que es otro; y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo a este otro, que para él es también sólo él mismo. (Hegel, 1966:107)

Es comprensible la dificultad de la afirmación anterior, sin embargo, la disección de un enunciado facilita en gran medida su lectura. En la sentencia, el yo es el contenido de la relación y la relación misma, condensa el punto de partida y llegada del sujeto como autoconsciencia, como relación impide establecer el mismo punto de partida que el atomismo y va más lejos, hasta un sujeto relacional que en sus consecuencias rompe radicalmente con una individualidad establecida previamente a su acción; es importante señalar que se habla de autoconsciencia como proceso que debe culminar para elevarse en la universalidad y es hasta ese momento que puede hablarse de un agente humano. Más que de la subjetividad, hay que considerarlo como un movimiento de la particularidad, esto permite por una parte no caer en la

idea de que es una subjetividad que se conoce a través de los otros, idea adecuada si se parte de suponer que hay un sujeto previo a la relación.

Hablar de autoconciencia como parte de un proceso, implica el uso del término por cuestiones lógicas y didácticas, porque sólo cabe hablar de autoconciencia al final de la dialéctica que la constituye, antes de eso siempre es una autoconciencia incompleta. Por otra parte, al hablar de particularidad intentamos hacer énfasis en el movimiento de la autoconciencia como un proceso lógico; la constitución de la individualidad y la lucha entre las autoconciencias por el reconocimiento, no obedecen a procesos históricos ni sociales, sino a elementos de un proceso lógico, necesario para la aparición de aquellos que son simultáneos. En el capítulo de autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu* desaparecen de la exposición por la lucha del reconocimiento las motivaciones económico-sociales y su significación para el sistema de las instituciones jurídico-políticas. “La versión estilizada y ahistorica que encontraremos allí de esa figura puede interpretarse como el resultado de una fuerte abstracción impuesta al autor por el plan peculiar de esta obra y sus objetivos específicos, conforma a los cuales los temas histórico-políticos corresponden al *Geist Kapitel*.” (De Zan, 2009:287).

El viviente se constituye en virtud de la negación, pero se le mantiene en alguna manera exterior. Lo que niega al individuo vivo es el hombre que lo apetece, otro individuo vivo o la naturaleza en general, pero sólo en el hombre se cumplen todas las condiciones que la autoconciencia anticipa con su deseo. “El hombre es, en efecto, la universalidad individualizada, es aquello que cumple en sí el ser a la vez concepto y realidad. Es, a la vez, perfectamente independiente o autónomo y también negación de sí. Es reflexión completa.” (Valls, 1994:110). Así se llega a la tesis que dice que una autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia, el yo humano está constitutivamente ligado a los otros, es un ser social o negativo. Con esto se anuncia la intersubjetividad, cada uno de los sujetos es plena negatividad y por ello plena independencia. Cada uno exigirá el sometimiento del otro y surgirá una lucha. “El hombre tiene la universalidad plenamente identificada con su individualidad, es plenamente independiente porque el movimiento que lo engendra como autoconciencia se origina en él y termina en él, es *causa sui*. Y, sin embargo, no por eso es una esencia solitaria. Es lo que es a través de la alteridad y su negación. Es a través de otro igual a sí mismo.” (Valls, 1994:111). El objeto del yo es la vida verdadera, el concepto realizado en multitud de sujetos que cumplen su reflexión completa a través de la reflexión ajena. Se reconoce ya en esta aparición el concepto de espíritu que es la comunidad universal, donde cada uno de los individuos tiene en sí la

universalidad, por ello es independiente y libre, principio y fin de sí mismo. Conjugar esta independencia y libertad de los individuos en una unidad es el objetivo del espíritu.

El yo como autoconsciencia, implica pensar a la autoconsciencia como intersubjetiva, donde contenido y relación son lo mismo, toda vez que la forma es la que dota del contenido y la relación a su vez es contenido. La relación entre yo y otro es una relación dialéctica de autoconsciencias en contradicción, donde la autoconsciencia como sujeto cognoscente entra en la esfera práctica del deseo, la consciencia es autoconsciencia sólo dentro del marco de un mundo vivo -determinante en su constitución-, con el cual se relaciona y que permitirá la consolidación del espíritu como intersubjetividad. Con el paso de la conciencia a la autoconsciencia, se llega al reino de la verdad -de la certeza se llega al saber-, donde saber y objeto se igualan. Antes de poder hablar de autoconsciencia debe describirse el mundo vivo que sirve de marco al movimiento dialéctico que la sustenta.

La exposición de la infinitud en todo su desarrollo dialéctico corresponde –como ya se ha visto- a la lógica, mientras que la consciencia tiene que describir el proceso que la lleve hasta la ciencia, por lo que el paso que vamos a describir es el de la autoconsciencia. Elevada sobre la percepción la consciencia se encuentra unida a lo suprasensible por medio del fenómeno; el puro interior y lo otro -el del interior que mira a ese interior puro-, constituidos como extremos son unidos eliminando el término medio como algo distinto de ellos. La autoconsciencia se presenta como la mediación sin interferencias, al superarse el fenómeno no queda nada fuera de ese interior que mira a lo interior, por lo tanto, no hay que ir a buscar esencias que estén más allá, “detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto.” (Hegel, 1966:104). Era necesario que desaparecieran los modos de la conciencia -el modo de ver, la percepción y el entendimiento- y se mostrará que el conocimiento de lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma exige mayores circunstancias.

La autoconsciencia en sí

Acudimos directamente al capítulo IV de la Fenomenología del Espíritu, pues en los tres primeros capítulos no se aborda todavía el tema relativo a la interacción entre los distintos sujetos humanos o como se lleva el proceso de constitución de la conciencia como autoconsciencia dentro de los proceso de interacción. La manifestación de la subjetividad humana se coloca como principio pero no se puede suponer aún; hablar de subjetividad sólo

puede ser posible cuando se desarrollen los momentos lógicos que lleven hasta la singularidad. En esta parte se pasa de la conciencia objetiva a la subjetiva, se deja de mirar al objeto exterior para mirarse a sí misma. Esto no significa que la conciencia haya caído en un solipsismo, a pesar de haberse retrotraído a su intimidad refiere necesariamente a los otros yo -una autoconciencia para otra autoconciencia-, movimiento semejante al de la subjetividad que reafirma ante la universalidad del derecho. El punto que consideraremos por su importancia es el de la relación que une el yo y el nosotros, pues si el sujeto es absoluto el saber absoluto es autoconciencia de ese sujeto. La conciencia ya no se propone un objeto ajeno sino a ella misma como objeto de su saber. La objetividad ingenua de la conciencia natural que atribuía verdad al objeto totalmente desligado del saber se ha disipado, sin embargo, la superación de esas figuras de la conciencia objetiva no se eliminan sino que se conservan. “Y no solamente se conservan, sino que empiezan a cobrar su valor propio. Este valor consiste en ser momentos abstractos o parciales de la totalidad absoluta. [...] Ahora el campo de la conciencia se ha ensanchado y aquellos momentos que se separaban se ponen ahora, como son en verdad, dentro del Todo.” (Valls, 1994:87).

El movimiento de la subjetividad o la vuelta a sí es consustancial a la experiencia de la conciencia que una y otra vez vuelve su atención desde el objeto hacía sí misma, es el momento de retorno hacía la actividad del sujeto que se revela frente a la inmediatez con la que parece presentarse el objeto. Es en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu*, donde se plantea el surgimiento de la conciencia de sí del sujeto y la emergencia de la subjetividad humana, es el del movimiento de la autoconciencia donde un sujeto llega a ser consciente de sí. Si en los primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* se ocupa de la experiencia cognitiva -donde la conciencia busca la verdad en el objeto que le hace frente, ahora, la conciencia vuelve la atención sobre su propia actividad, encontrando en la certeza que tiene de sí misma la verdad que antes buscaba en el objeto exterior; se trata de hacer de sí misma el objeto de su consideración, de ahí que el título del apartado, como *la verdad de la certeza de sí mismo*. El tema ya no es lo que sé del mundo que experimento, sino lo que sé de mi mismo como sujeto que experimenta el mundo, la actividad de la propia conciencia es el objeto de consideración, la conciencia es autoconciencia en tanto que se experimenta a sí misma como actividad que constituye el objeto. La atención recae sobre el lado activo de la conciencia que empieza a esbozar la esencia de la subjetividad como actividad que supera la fijación, autoconciencia y acción no se pueden separar, toda vez que la acción marca su configuración, es ella la que le permite experimentarse como diverso de todo objeto sustrayéndolo una y otra vez del objeto experimentado.

La autoconciencia no puede interiorizar sin más los elementos que antes consideraba como exteriores e independientes a ella; solo puede ser autoconciencia en el mundo ya que no puede dejar de tenerlo ante sí, pues la autoconciencia sólo puede ser tal como reflexión o retorno y solo puede encontrarse en sí misma después de haber salido al mundo. El solipsismo amenaza a la autoconciencia una vez que ha descubierto las pretensiones excesivas del mundo a la absolutización, ahora lo que objetiva es a ella misma y lo sabe, pero sin conciencia del mundo no hay autoconciencia³¹, “si la autoconciencia se emborracha con el descubrimiento de sí misma y desvalora absolutamente la alteridad recibe el castigo de su soberbia, se pierde a sí misma.” (Valls, 1994:88). La autoconciencia deberá seguir un camino intermedio entre la pura y simple afirmación absoluta de ella misma y la afirmación objetiva del mundo. Para que quede a salvo la autoconciencia como movimiento o reflexión deben mantenerse íntegros los dos momentos, su identidad y su diferencia con el mundo. El mundo no queda aniquilado para la autoconciencia, pero queda referido y subordinado a ella. La conciencia no ha descubierto en el mundo más ser que ella misma y ahí ha devenido autoconciencia. “Lo que tiene frente a sí es solamente naturaleza. Ésta, en la medida en que ya es una realización en sí del concepto y está dotada de reflexión, aunque sea imperfecta, participa de una cierta independencia.” (Valls, 1994:92).

La vida

El hombre al diferenciarse del mundo adquiere conciencia de sí, se da cuenta que es mediado por su actividad, lo que significa que al negar la inmediatez del mundo lo descubre como determinado por la acción de la subjetividad. El marco para el desarrollo de la acción lo constituye la vida, es responsable indirecta de la configuración de la autoconciencia toda vez que ella misma es una forma de la vida, la acción que permite a la conciencia saber de sí como sujeto constituye una actividad de la vida, el ámbito donde aparece la autoconciencia sería el inicio del apartado sobre la certeza de sí mismo como objeto. Al igual que el ser viviente que responde al impulso que le permite sostenerse en la vida asimilando a otro, negándole su existencia separada; al mismo tiempo la autoconciencia se afirma como no siendo un objeto y a través de esta negación llega a saber de sí, la diferencia entre vida y autoconciencia, es que ésta convierte a la escisión que en el plano de la vida se produce como naturaleza, en objeto de su experiencia

³¹ No debe confundirse con el volverse hacia sí de la conciencia moral ante el mundo ético que en el que ha dejado de reconocerse.

La autoconsciencia interioriza lo que el viviente es sin saberlo -ha interiorizado que es una identidad diferenciada-, se constituye afirmándose mediante la negación de la corriente de la vida al experimentar esa negación como parte de sí -el saberse como no siendo lo otro. La vida no alcanza a captar conscientemente la escisión necesaria para el surgimiento del espíritu, mientras que la autoconsciencia la convierte en objeto de su experiencia. El hombre en cuanto sujeto no solo vive, es capaz de sustraerse de la corriente universal de la vida cuando se sabe como sujeto diferenciado y el estar confrontado a sí mismo lo singulariza, de ahí que la autoconsciencia implique la aparición de una forma nueva de particularidad, la del ser consciente de sí. Un discurso desarrollado en el nivel puramente biológico o natural no puede dar cuenta de la complejidad de la vida humana, por lo que requiere la intervención de la cultura y la historia que la constituyen.

La filosofía general de la vida es resultado de un doble movimiento, el que va desde la unidad de la vida a la multiplicidad de las formas vivientes y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar en y por ellas esa misma unidad. “Esos dos movimientos se confunden en el proceso vital, de suerte que la escisión de lo uno es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esta unificación es un proceso de escisión,” (Hyppolite, 1991:139). La vida es en sí el proceso unitario de las figuras vivas o individuos. Estos en cuanto individuos distintos, se oponen a la vida universal -son lo otro de ésta. “Pero porque la vida en sí solo puede realizarse por medio de estos individuos diferenciados, ella misma se hace viviente engendrando al individuo. Se niega a sí misma dando la vida al viviente, dándose.” (Valls, 1994:96). El individuo tiende a afirmarse oponiéndose a la vida universal. La vida es así un devenir circular que se refleja en sí mismo y su reflexión verdadera es su devenir para sí o la emergencia de la autoconsciencia, cuyo desarrollo reproduce bajo una forma nueva el desarrollo de la vida. “La autoconsciencia es, por tanto, la verdad de la vida, pero con ella empieza otra vida, una experiencia que va a enriquecerse hasta incluir en ella todo el desarrollo que hemos visto en la vida. En su inmediato emerger se pondrá para sí en oposición a la vida universal y tendrá que sobrepasar dicha oposición.” (Hyppolite, 1991:141).

Cuando se llega a la autoconsciencia, el mundo que parecía quieto se pone en movimiento, ella se constituye gracias al retorno a sí desde el ser otro, ese otro es el mundo y sin él aquella no puede subsistir -la autoconsciencia es conciencia en el mundo-, mediada por un mundo humano sin el cual la autoconsciencia se queda en su vacía quietud del yo soy yo. La fluidez universal de la vida tiene su naturaleza negativa, sin ella sería pura indeterminación. Es en la vida donde subsisten las diferencias que van a ser superadas, “la fluidez misma, o sea, la

vida misma, es la sustancia o subsistencia de las diferencias, las que, en consecuencia, no son meras partes, como en el todo y las partes, sino miembros o partes que son para sí.” (Dri, 2006:154). Sin embargo la vida es nada si no son los individuos, solo existe particularizándose, todo este ciclo constituye la vida “es el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.” (Hegel, 1966:111). Es el concepto todavía en sí que se desarrolla, se despliega y luego se niega, disuelve su desarrollo y se vuelve a negar, manteniéndose en su movimiento.

La introducción de la diferencia es lo que mueve los diferentes momentos de la filosofía de Hegel, en la autoconciencia el ser otro permanece como un momento diferenciado que al volver a la autoconciencia alcanza la unidad al subordinar al mundo, el cual está en función de su unidad. El mundo de la autoconciencia no es el mundo estático al que se enfrenta la conciencia. La autoconciencia por su parte necesita del movimiento de la vida como su ámbito de desarrollo y se caracteriza con tres determinaciones esenciales: como infinitud, como independencia y como temporalidad. La primera consiste en el automovimiento completo de reflexión, movimiento de escisión y superación al regresar a la unidad. Esto implica la infinitud como el ser él mismo y su otro, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, movimiento de escisión y superación en el retorno perfecto a la unidad, es por tanto el ser superado de todas las diferencias. La independencia de lo vivo nos indica su carácter autónomo al realizarse desde sí mismo y no desde otro, en la vida las diferencias no son partes sino miembros que se disuelven en el viviente. Además la vida es la esencia del tiempo, es la temporalidad universal que se desarrolla en una sucesión, sin que por ello se disperse en momentos separados sino que cada momento es solamente en el todo y para el todo.

El yo y la apetencia

A pesar de que el concepto de autoconsciencia se anticipa y por ello se puede suponer la participación de un sujeto como agente, no es sino a través del proceso que lo constituye que se puede comprender al sujeto que actúa. El proceso de realización de la autoconsciencia consta de dos fases, como independencia de la vida y como libertad, división que opera en el capítulo que nos ocupa (IV de la *Fenomenología del espíritu*), consistente en mostrar la génesis de la subjetividad; primero marcando la distancia respecto de los objetos naturales y después muestra como la acción revierte en el espacio interior de la subjetividad, la acción es comprendida como la acción de pensar, nos ocuparemos del análisis de sus momentos lógicos.

Hegel habla de dos momentos de unidad, la inmediata que es la vida -el organismo viviente- y la otra la autoconciencia como unidad reflejada -la vida biológica constituye el en sí de la autoconciencia. La unidad orgánica es inmediata y en el desarrollo dialéctico -unidad inmediata, momentos de la configuración y retorno a la unidad- se supera en autoconciencia, manifestándose la relación entre momentos del ser natural -biológico- y el ser humano - autoconciencia. La conciencia “es para sí misma su concepto, es autoconciencia, el universal-para sí. No es empujado desde fuera, pues lo universal -el concepto- le es inmanente. (Dri, 2006:157). En el primer momento de la autoconciencia, el simple yo es el objeto absoluto, pues la inmediatez en la que se encuentra la autoconciencia hace que no se haya todavía desprendido de la estructura objetual de la conciencia, esa unidad simple es el yo=yo, que se disuelve en la primera experiencia. Señor y siervo son figuras esenciales de la experiencia de la conciencia, su marcha ira en dirección de la eliminación, pero como figuras esenciales nunca desaparecen, se superan buscando la perfecta igualdad en su contraposición.

El simple yo es el puro yo, el yo soy yo como esencia negativa de los momentos independientes que se han configurado, es decir, la autoconciencia para estar cierta de sí misma debe superar al otro. Sólo puede autocerciorarse enfrentándose al otro y negándolo, la autoconciencia es deseo, carencia o impulso vacío a ser llenado, pero no se trata de un fenómeno psíquico, pertenece a la mismidad del yo como ansia del ser propio del yo. El deseo es una carencia, “en la Fenomenología, nos muestra el viviente en presencia del otro que carece, la esencia del deseo es otro distinto de la conciencia de sí. No obstante, ella busca la certeza de sí en la aniquilación de este otro, o en el goce, pero el otro vuelve siempre mientras dura la vida, y el deseo es una contradicción vivida y permanente.” (Hyppolite, 1996:153).

El yo no es pura abstracción porque el abstraer es en sí mismo el pensar y por lo tanto, lo abstracto se constituye como determinidad del momento. “La autoconciencia no es la tautología sin movimiento del yo=yo, sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo. Este mundo es para ella lo que desaparece, lo que no tiene subsistencia; pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga. Por lo tanto, es deseo en el sentido más general del término.” (Hyppolite, 1991:144). El yo no queda sin determinación, su determinidad consiste en su indeterminación. Resultan infinitud y finitud de dos momentos unilaterales lógicamente vinculados, donde el segundo momento se deriva de manera concluyente del primero. “indeterminidad más determinidad, identidad y también diferencia, universalidad y particularidad. De esta coexistencia o de la suma de ambos resulta el dualismo de infinitud y finitud, incondicionalidad y condicionalidad.” (Vieweg, 2009:21).

En la vida, que es el objeto del deseo, la negación o bien es en un otro -el deseo-, o es determinabilidad frente a otra figura indiferente -como naturaleza orgánica-. El deseo nos constituye, pertenece a nuestro ser, somos deseo de ser, una negatividad que quiere ser, un vacío que quiere ser llenado. “Por ello somos la mediación absoluta –*absolute Vermittlung*-, la absoluta negación que sólo puede ser mediante la superación –*das aufheben*- del objeto independiente. Esta superación me debe dar no sólo la certeza de mi mismidad, de mi autoconciencia, sino también la verdad de ella.” (Dri, 2006:160). Es aquí donde se introduce la dialéctica de las autoconciencias, cada uno de los sujetos es plena negatividad y por ello mismo plena independencia o autoposición, cada uno exigirá el sometimiento del otro y surgirá una lucha.

Tenemos ya caracterizados al sujeto y objeto de la dialéctica de la autoconciencia, esta es autoconciencia en relación negativa con el mundo, es deseo. La apetencia está ligada a su objeto, necesita del mismo -le es esencial- y por eso no puede anularlo definitivamente, ello significaría su propia desaparición como deseo. “Para que el objeto sea plenamente satisfactorio tiene que ser en sí lo que es para la autoconciencia. Para ésta el objeto es lo negativo. El objeto, por tanto, tiene que ser en si mismo negación perfecta (el viviente) sólo alcanzará satisfacción en un objeto que cumpla, perfectamente y en sí. La negación que la autoconciencia le exige.” (Valls, 1994:109). Este objeto perfectamente abnegado frente al yo sólo puede ser otro yo, el hombre sólo podrá satisfacerse ante otro hombre que se le entregue. La autoconciencia es la negación de lo otro -paso necesario en su proceso de autoafirmación-, el deseo es el impulso de negar efectivamente lo otro apoderándose de él, al realizar esta nulidad cree que ha llegado a la verdadera certeza de sí misma cuando en realidad se trata de la independencia del objeto viviente, que al tratar de anularlo lo reproduce, reproduciendo a su vez al deseo. Pero la autoconciencia es absolutamente para sí. Si no lo fuera, no sería autoconciencia, “lo logra mediante la superación del objeto, porque necesariamente la autoconciencia está frente al mundo. Si no supera al objeto, es para el objeto, no es para sí.” (Dri, 2006:159).

En la autoconciencia se da la negatividad absoluta -la negación de la negación-, sin desaparecer en la muerte es el retorno perfecto a sí mismo, el universal concreto. “Es una autoconsciencia para una autoconsciencia,” (Hegel, 1966:112), pues sólo puede ser tal en una relación dialéctica de autoconciencias -solo ahí es ella misma en su ser otro. El yo es un objeto que es sujeto, el objeto del deseo es independiente ya que se trata de otro sujeto que a su vez es autoconciencia y por lo tanto sustancia universal -se empieza a vislumbrar la aparición del

espíritu-, “esta sustancia absoluta, que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconsciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros, el yo.” (Hegel, 1966:113). Cuando la conciencia llega a la autoconciencia, alcanza el punto en el cual supera el dualismo entre el más acá y el más allá, por lo tanto, la autoconciencia es conciencia en el mundo; para sí al mismo tiempo que para otro -debe hallar su satisfacción en ese otro-, se alcanzará la verdad si ese otro a su vez cumple la negación, se da la relación cumplida de autoconciencia con autoconciencia.

El objeto intencional del deseo no es ya del mismo tipo que el objeto supuesto por la conciencia sensible, el término del deseo es la unidad del yo consigo mismo, “la autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconciencia.” (Hyppolite, 1991:145). El deseo conduce a los objetos del mundo y luego a un objeto más cercano a él mismo -la vida-, para finalmente conducir a otra autoconciencia, tal es el deseo que se busca en el otro, el deseo de reconocimiento del hombre por el hombre. Lo que la autoconciencia halla como su otro no podría ser ya el objeto sensible sino uno que es reflexión en sí mismo, “el médium en que la autoconciencia se prueba y se busca, lo que constituye su primera verdad y aparece como su otro, es la vida.” (Hyppolite, 1991:146).

Independencia y sujeción de la autoconciencia

La autoconciencia duplicada

Para el deseo la autoconciencia se encontraba frente a un objeto meramente vivo del cual quería apoderarse para poder afirmarse a sí misma, pero el objeto ha mudado de naturaleza y ya no se trata de un objeto meramente vivo sino de un objeto independiente y que es para sí, se trata de una relación entre autoconciencias. “El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo: el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.” (Hegel, 1966:114). No se trata de dos autoconciencias separadas que luego se unen en este movimiento duplicado, se trata de dos polos de una totalidad en sí que para llegar a ser para sí necesita del movimiento duplicado que es intersubjetividad.

La autoconsciencia pretende romper el círculo de la apetencia como manifestación del deseo del viviente, al afirmarse como subjetividad que escapa a la vida y se experimenta frente a ella su deseo deja de estar en función de un impulso de autoconservación, para recaer sobre aquello que es lo único capaz de trascenderla, ha de ser el deseo de la autoconsciencia de mostrarse como tal, de modo que se busca a sí misma como objeto situándose frente a sí. El desdoblamiento de la autoconsciencia hace que se presente a la vez como sujeto y objeto de experiencia, el objeto de su deseo es él mismo un sujeto que escapa a toda objetivación y se coloca frente a ella, en tanto que su subjetividad es contradictoria con su objetivación hace que esté en conflicto consigo misma. Por ello, el avance hacía la subjetividad humana no sólo implica la ruptura de la lógica imperante en el mundo orgánico sino que entraña la comprensión de esa autoconsciencia como intersubjetiva.

Lo que Hegel trata de hacer es deducir de manera especulativa la duplicación de la autoconsciencia a partir de su concepto mismo, donde en la figura posterior se revela la verdad de la anterior y a la vez es condición de ella. La experiencia autoconsciente sólo es posible en el marco de una relación intersubjetiva y la vida humana en general requiere de la comunidad interhumana, pues la subjetividad se revela como intersubjetividad, ya que el sujeto se encuentra enfrentado al objeto y a la vez frente a otros que tienen el mismo derecho de presentarse como otro yo, que está internamente formando parte de lo que soy, de tal manera que lo otro está presente en el yo y ya no puede definirse de manera inmediata como simple identidad. El yo, ahora se concibe como resultado positivo de esa negación que es alteridad, sólo a través del otro el yo puede alcanzarse a sí mismo.

Al nivel de la autoconsciencia no hay verdad posible a no ser que sea una verdad que se manifieste en el seno de la vida; supuesto como otro, la vida es el elemento de sustancialidad con el que no puede confundirse plenamente en tanto que soy sujeto, “la vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconsciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconsciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma.” (Hyppolite, 1991:148). A diferencia del enfoque subjetivista, para Hegel el yo es siempre el otro del otro, sólo frente a él puede reconocer su propia subjetividad, de modo que el concepto mismo de la autoconsciencia comporta tanto su duplicación como la contradicción que se halla en su esencia y la pone en conflicto consigo misma. Hegel rompe desde el principio con la idea de iniciar desde un subjetivismo, pues no se puede empezar por un sujeto individual aislado si se quiere explicar la experiencia objetiva de un mundo compartido, en el que cada sujeto se

encuentra ya inmerso en una experiencia común; esa unidad intersubjetiva ha de quedar demostrada en la dialéctica que opone a las autoconciencias, de modo que cada una de ellas no puede entenderse a sí misma si no es a través de la otra.

El juego de fuerzas que la conciencia contempla fuera de ella ha pasado a su interior, cada fuerza sufría las solicitudes del exterior, pero el entendimiento se da cuenta de que cada fuerza contenía en sí misma lo que aparentemente le resultaba ajeno, este proceso ha pasado del en sí al para sí, donde cada autoconciencia sabe que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esa verdad, sino la propia autoconciencia que por ella misma se desdobra y se opone a sí misma, esta dialéctica expresa lo que Hegel llama el concepto del mutuo reconocimiento de las autoconciencias. “Los tres momentos, el de las dos autoconciencias puestas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, dan lugar a una dialéctica que lleva desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y el esclavo, y desde ahí a la libertad.” (Hyppolite, 1991:142).

Esta dialéctica que se produce en el seno de la exterioridad se traspone en el interior de la propia autoconciencia, la dualidad de las autoconciencias vivientes se convierte en el desdoblamiento de la autoconciencia en el interior de sí misma. Para ella misma es absoluta certeza de sí, mientras que para la otra es un objeto viviente, un ser dado y como consecuencia es visto como externo, “es justamente esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de un lado como de otro, pues cada una de las autoconciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluto autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro.” (Hyppolite, 1991:150).

La conciencia de sí, se ha escindido en dos autoconciencias individuales, cada uno es él mismo y su contrario, cada una exterior a la otra al mismo tiempo se presenta como inmanentes, en virtud de su concepto mismo ambas son iguales, sin embargo, en la primera experiencia intersubjetiva aparecen en una relación de desigualdad, cada una de ellas considera que el otro es para él, pero no para sí misma. En la relación de reconocimiento cada una de las autoconciencias representa el papel de medio a través del cual se posibilita la reflexión del yo, sin embargo el término medio que constituye el concepto de autoconciencia se desplaza a sus extremos, para cada una de ellas no hay más autoconciencia que ella misma, el yo se afirma como la autoconciencia que debe ser reconocida por la autoconciencia que está

enfrente, sólo de esa manera podrá realizarse como autoconciencia, la universalidad de la conciencia absoluta queda absorbida en las dos particularidades que se enfrentan.

Los movimientos dialécticos de la conciencia se repiten en cada nuevo grado al que llega, el mismo movimiento que se presenta en elementos diferentes, el movimiento de la intersubjetividad se trata del ámbito de la verdad, donde ambas autoconciencias se comportan como extremos, una frente a la otra, pero al mismo tiempo se da el tránsito absoluto de una a otra, ambas son mutuamente inmanentes. Cada uno sólo es para sí, sólo es autoconciencia a través de esta mediación, solo es en la medida en que es reconocido y solo es reconocido en la medida en que reconoce, “la autoconciencia es definida como duplicación. La autoconciencia es necesariamente dos. Pero esta dualidad constituye una unidad. Es una. En consecuencia, es tres, no dos.” (Dri, 2006:167). Con las mismas herramientas de la lógica lo que se pretende es observar que el concepto de reconocimiento y el de espíritu se complementan, pues “cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1996:115).

La lucha de las autoconciencias contrapuestas

La autoconciencia es ya una primera manifestación del espíritu, pues lo biológico no puede dar cuenta del significado de la subjetividad humana, lejos de ser un principio absoluto, el yo individual se revela como internamente determinado por su relación con los otros, a través de la cual llega a ser propiamente un yo. Con esta relación intersubjetiva adopta rasgos típicamente modernos que caracterizan la relación entre los individuos como una pugna que se desenvuelve en el terreno de la vida y en la cual están guiados sólo por su interés particular. Hegel indica que el conflicto es la forma fundacional de la relación interhumana en tanto que se trata de una relación entre autoconciencias contrapuestas en el elemento de la vida, sustentado esa la lucha en los motivos éticos que desde el primer momento se presentan en la constitución de lo humano, lo cual lo aleja del atomismo individualista moderno.

El deseo no es tanto deseo de amor³² como de reconocimiento. En la *Fenomenología del Espíritu* la reproducción del proceso de la génesis del reconocimiento desconecta el

³² A diferencia de los escritos de juventud donde el amor es lo que supera las categorías de la objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida manteniendo la diferencia en la unión; en la fenomenología, el amor no pone suficientemente de manifiesto el carácter trágico de la separación, le falta la fuerza, la paciencia y el trabajo del negativo.

reconocimiento del amor en la familia, “lo que pierde en riqueza y verosimilitud histórica la exposición de la Fenomenología, lo gana en profundidad, porque sus fuertes abstracciones permiten poner de relieve: 1) que en esta lucha se juega algo más, y más fundamental que un conflicto social; y [...] 2) En segundo lugar, la descontextualización y el nivel de abstracción de la exposición en la fenomenológica de la lucha por el reconocimiento permiten comprenderla como figura de un tipo de experiencia que se reproducen en diferentes contextos y niveles de desarrollo de la formación de la conciencia y de la historia.” (De Zan, 2009:294). El encuentro de autoconciencias se manifiesta como una lucha por hacerse reconocer y será necesario, “que cada una de las conciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera.” (Hyppolite, 1991:149).

El deseo humano sólo se encuentra cuando se abre a otro deseo, y se convierte en deseo de ser reconocido, y de reconocerse a sí mismo, únicamente en esta relación el ser humano actualiza su vocación de hallarse a sí mismo en el ser. La lucha es el momento necesario y justificado en el pasaje del estado de la autoconciencia hundida en la singularidad – cerrada sobre sí misma, del estado de naturaleza— al estado de autoconciencia universal. No se trata de una lucha por el reconocimiento como una gramática de los conflictos sociales, se trata de una lucha como diferenciación propia de la desigualdad que provoca el actualizar la verdad de la autoconsciencia, lo que se describe es la lógica de la verdad de la certeza de sí mismo, un proceso lógico y no uno ético ni político que se desarrollaran en el elemento objetivo.

Este paso de superación del solipsismo y el egocentrismo es la condición de posibilidad, no sólo para llegar a acuerdos en el campo de lo jurídico para la constitución del espacio público de lo político y para el funcionamiento del discurso práctico, además es condición del propio discurso teórico, no sólo para la construcción del espíritu objetivo, sino para la constitución de todo sentido y validez intersubjetiva, universal. Esta figura central en la *Fenomenología* se encuentra en un contexto que podemos considerar presocial, pues no se trata del reconocimiento de la persona titular de derechos, sino de la intersubjetividad humana como ámbito de toda validez universal. Alejados de esta visión, podemos conservar el principio de no dar nada por supuesto y a la vez contar con una figura que se inserta con claridad en el campo ético, el proceso de constitución de la autoconciencia se trata de algo anterior y más fundamental, “de la constitución de los presupuestos o de las condiciones de posibilidad de todo espacio social, histórico y cultural, como es la intersubjetividad y el sentido de validez universal en cuanto tal.” (De Zan, 2009:413).

La vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la absoluta negatividad, la autoconciencia en su positividad es una cosa viva, pero está dirigida contra esa positividad y como tal debe manifestarse en un primer momento como pluralidad de autoconciencias, donde cada una tiene clara certeza de sí misma pero no de la otra. “Para que esta certeza se haga verdad es necesario que también la otra se presente como pura certeza de sí. Esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro no solamente como cosas vivas; y este reconocimiento no debe ser inicialmente un reconocimiento formal sin más.” (Hyppolite, 1991:153). En este punto se puede alcanzar el reconocimiento como persona, pero no ha alcanzado un reconocimiento como autoconciencia independiente,³³ lo que buscara en una lucha para probar a los otros y probarse a sí mismo que es una autoconciencia independiente, lo que puede lograrse sólo a través de los otros. No se puede llegar a la autoconciencia sin arriesgar la vida, despreciarla y exponerla a la muerte, sin ello no podría darse el reconocimiento, los dos extremos no se entregarán ni recuperarán mutuamente por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas.

El mundo humano comienza aquí, pues al arriesgar la vida puede mostrarse que la esencia de la autoconciencia no es el ser, ni la vida en la que se encuentra inmersa, sino que en la autoconciencia nada hay presente que no sea para ella un momento que desaparece, se prueba que es solamente un puro ser para sí. “En esta lucha por el reconocimiento no se trata de un momento particular de la historia o, más bien, de la prehistoria humana cuya fecha pudiera fijarse; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconciencia.” (Hyppolite, 1991:154).

La verdad de esta dialéctica se desarrolla como la relación de lucha entre conciencias, movimiento paralelo al paso de la apetencia animal al deseo humano. La satisfacción de ese deseo no puede realizarse en la naturaleza, necesita de otro hombre que al igual que éste sea capaz de negar la inmediatez de la vida. La relación entre los sujetos tiene un carácter conflictivo, cada uno de ellos necesita del otro para reafirmarse ante él, de modo que lo reconozca como independiente de la vida y para ello se sirve de él como un mero viviente al servicio de su propio interés; para lograr el reconocimiento debe mostrarse capaz de poner la vida en juego y despreciarla si es necesario. No cabe hablar de sujeto humano hasta ser

³³ Toda la vida espiritual descansa sobre la experiencia del reconocimiento actualmente superadas por la historia pero que siguen siendo su base profunda.

reconocido; Hegel vuelve sobre ese principio especulativo de su pensamiento según el cual la realidad es finalmente el proceso de su autoconocimiento, ser real implica ser reconocido como tal mediante el concepto. Un humano es en cuanto es reconocido como tal, de tal manera que el reconocimiento de la condición humana es al mismo tiempo la conquista de ésta, cada autoconsciencia³⁴ tiene certeza de sí misma, para que se iguale con su verdad –superando lo meramente subjetivo- es preciso comprender el carácter objetivo de la relación entre autoconsciencias que se contraponen, de modo que cada una de ellas tenga la certeza de sí a través de la otra, viéndose reconocida a sí misma en la otra.

El reconocimiento recíproco y universal no es inmediato, ni procede de una actitud o sentimiento moral de benevolencia en las relaciones interpersonales, tampoco de un cálculo racional de interés egoísta al estilo de Rawls o de Hobbes, se trata del resultado de la experiencia de una lucha y de las relaciones de dominación que le preceden. Como figura enteramente lógica, la conflictividad no puede resolverse mediante el uso del lenguaje ya que se trata de un conflicto que se desarrolla en el contexto del estado de naturaleza. “La experiencia de la lucha es un paso necesario por el que tiene que atravesar la conciencia para llegar al reconocimiento del otro, para la formación del sí mismo universal que hace posible el entendimiento intersubjetivo del lenguaje y la constitución de la voluntad común mediante acuerdos o contratos.” (De Zan, 2009:296). Esta realidad es la que se tiene que hacer antes de que pueda decir algo mediante el lenguaje, la lucha se coloca como parte del proceso de reconocimiento, constitutivo de las condiciones de posibilidad del lenguaje y el discurso.

Cada autoconsciencia es otro para el otro, tiende a la muerte del otro, de lo objetual y lo natural sin lo cual no subsisten, pero esto debe acompañarse del hacer por sí mismo; ambas autoconsciencias se comprueban por sí mismas a través de la lucha a muerte, en la medida en que arriesgan su vida frente a sí mismas y comprueban frente a las otras que son autoconsciencias, que quieren tanto su muerte como la muerte de las otras. “Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí mismas de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.” (Hegel, 1966:116). La autoconsciencia surge como puro ser para sí, para llegar a la verdad tengo que probar a otra autoconsciencia y probarme que soy autoconsciencia, puro ser para mí.

³⁴ Por eso habla de autoconsciencia y no de consciencia pues autoconsciencia implica la participación del otro, sin el cual no sería posible pensar en la subjetividad, la autoconsciencia como proceso implica que se hable de particularidad y de autoconsciencia que se eleve a la universalidad.

En la manifestación de sí misma debe encontrar una manifestación igual en la otra, por tanto solo puedo ser autoconciencia en la medida en que soy reconocida por otra autoconciencia y, si al mismo tiempo reconozco a la otra de la misma manera. El reconocimiento mutuo crea la vida espiritual, el médium en el que el sujeto es en sí mismo objeto encontrándose en el otro, sin que ello signifique desaparecer la alteridad tan esencial a la autoconciencia, su concepto expresa el movimiento por medio del cual cada termino se convierte en infinito y pasa a ser otro permaneciendo el mismo. “La autoconciencia existe como potencia negativa; no es solamente una realidad positiva, un ser ahí que desaparece aplastado por aquello que le supera y queda al exterior –con lo que muere absolutamente-; es todavía, en el seno de esa realidad positiva lo que se niega a sí mismo y se retiene en esa negación.” (Hyppolite, 1991:151).³⁵

Señor y Siervo

La primera experiencia de la intersubjetividad se describe en la dialéctica del señor y el siervo. “En ella la relación intersubjetiva se encuentra lastrada todavía por la relación de la autoconciencia con la naturaleza y a causa de ella va a ocurrir una cosificación del sujeto opuesto. En estas condiciones no podrá conseguirse todavía la realización del concepto de espíritu porque no podrá darse la independencia perfecta de los sujetos.” (Valls, 1994:115). Habrá un sometimiento de uno a otro que impedirá el ideal la relación intersubjetiva que se describe en el reconocimiento mutuo. El reconocimiento es lo que constituye la unidad del espíritu, la perfecta libertad e independencia de los sujetos, se trata de buscar la certeza de sí a través del otro, generando el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación. Hay otro yo frente a mí, que es distinto de mí pero como mi esencia se encuentra en él, resulta que yo estoy en el otro, “los dos términos de la relación intersubjetiva tienen el doble carácter de ser un yo y otro. El otro frente a mí es otro, pero también es yo mismo” (Valls, 1994:116).

Toda la dialéctica de la dominación y la servidumbre, supone la concepción de dos términos, el sí mismo y lo otro; lo otro es la vida universal tal y como la autoconciencia la descubre en tanto que diferente de ella misma, es el elemento de la sustancialidad de las diferencias, el sí mismo que hace frente a esa positividad es la unidad convertida en negatividad, “ahora el sí mismo se encuentra en lo otro; emerge como una figura viviente

³⁵ Se trata concretamente de la misma existencia del hombre que nunca es lo que es, que siempre se supera a sí mismo, que siempre está más allá de sí mismo, que tiene un porvenir y se niega a aceptar cualquier permanencia que no sea la permanencia de su deseo consciente de sí mismo como deseo. (Hyppolite, 1991:151).

particular, como otro hombre para el hombre. [...] El elemento de la duplicidad de la alteridad, es precisamente el ser ahí de la vida, lo otro de forma absoluta; y esto otro hemos visto que es esencial al deseo.” (Hyppolite, 1991:151). Lo otro es un sí mismo en el cual me veo, de manera que en la medida que así es me pierdo a mí mismo y al mismo tiempo pierdo a lo otro al no verlo como algo esencial, al verme en lo otro, la negación de lo otro se convierte en negación de sí mismo. “Es evidente que al superar ese otro, me recobro a mí mismo, porque ese otro soy yo mismo. Ahora soy yo mismo mediante la superación de ese ser-otro, o de mi ser-otro. Soy yo mismo como universal concreto, negación de la negación.” (Dri, 2006:164).

La experiencia de la lucha por el reconocimiento origina las relaciones de desigualdad, es decir, la experiencia de la dominación y la servidumbre. Al arriesgar la vida, la conciencia se da cuenta que la vida es para ella tan esencial como la autoconciencia -por ello hay una separación-, una de ellas se eleva por encima de la vida animal en tanto que es capaz de enfrentar la muerte, al no tener miedo de perder la subsistencia vital coloca como su esencia al ser para sí abstracto; es el señor que parece escapar de la esclavitud de la vida para poder ser reconocido. Mientras que la segunda, el esclavo, prefiere la vida y elige su esclavitud -preservada por el amo-, esta conciencia se conserva como si de una cosa se tratase, reconoce al señor pero no es reconocida por él. “Los dos momentos, el del sí mismo y el del otro, aparecen aquí dislocados. El sí mismo es el amo, que niega la vida en su positividad, el otro es el esclavo, que sigue siendo una conciencia, pero sólo la conciencia de la vida como positividad, una conciencia en el elemento del ser o en la forma de la coseidad.” (Hyppolite, 1991:155). Nos encontramos ante una nueva categoría de importancia histórica, que para nuestro caso, sólo constituye una experiencia particular en el desarrollo de la autoconciencia.

No estamos ante una muerte biológica, en la muerte no se realiza la comunidad apetecida, el hombre queda reducido a una cosa inerte y no es posible la interacción humana, “lo que en el fondo se requiere, por tanto, no es la muerte corporal, sino la muerte propia de la conciencia, la abnegación perfecta que se incluye en el acto espiritual que completa el círculo de la reflexión: un darse a morir que signifique un renacer.” (Valls, 1994:127). La autoconciencia se afirma como un yo individual que pone su esencia en la autoconciencia y desprecia la vida, pero la vida individual le es también necesaria, el bloque del yo se escinde por medio de la experiencia de la lucha a muerte; la escisión es de momento, una división, ambos momentos que se han revelado como esenciales, el yo y la vida, se distribuyen en individuos opuestos.

En la lucha a muerte la cuestión ética de la acción de matar al otro no tiene cabida, porque la dimensión ética de la acción se funda en el reconocimiento del otro en cuanto tal, y es

este punto de partida de la eticidad la que Hegel quiere reconstruir con esta figura. “La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea un momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia hundida en el deseo y la singularidad al estado de la autoconciencia universal.” (De Zan, 2009:295). Este conflicto anterior a la moral y al derecho, tiene que elaborarse por la vía de sus propias contradicciones inmanentes, sin recurrir a esas instancias normativas. La muerte con la que se enfrenta la conciencia singular como totalidad es, la muerte de sí misma como conciencia – como totalidad del ser para sí del mundo-, o bien la muerte de su singularidad natural, ambos momentos de fracaso de la lucha por el reconocimiento.

La figura de la lucha permite entender al dominio y la servidumbre como momentos del desdoblamiento de una dialéctica constitutiva de la propia autoconciencia. En esta figura poco o nada importa el motivo particular que pudiera dar origen al conflicto -toda vez que la lucha por el reconocimiento está en otro nivel-, se transforma en una lucha a muerte porque lo que está en juego es el derecho y el reconocimiento de la persona en cuanto tal, constituye la crisis radical de la conciencia natural que tiene que morir y aceptar el hundimiento de su mundo, “porque lo que produce el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un descentramiento radical de la concepción del mundo propia de la conciencia natural.” (De Zan, 2009:294). Suponer que la lucha por el reconocimiento es una lucha por el honor o el prestigio, presupone una autoconciencia ya formada y orientada conforme a determinados valores sociales; se trata más bien de la formación de la autoconciencia como resultado del proceso violento e inevitable de socialización que marca el paso del estado de naturaleza al estado social. Junto con el movimiento de inmanencia que lleva a la relación esencial, este momento representa el segundo pilar sobre el que pensamos que se constituye la filosofía práctica hegeliana.

Señorío

La conciencia es en y para sí, en cuanto que es en y para sí para otra autoconciencia, solo se es en cuanto se la reconoce, “Aquí no se trata del reconocimiento meramente jurídico o una determinada necesidad psicológica, sino del ámbito constitutivo de la autoconciencia, del ámbito propiamente ontológico.” (Dri, 2006:162). El movimiento dialéctico del reconocimiento tiene muchos aspectos y significaciones, los cuales deben ser tomados como separados y a la vez en unidad, el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta el movimiento del reconocimiento como constitutivo de la autoconciencia como tal. En

el proceso de reconocimiento nos encontramos frente a dos autoconciencias, se hace necesario describir el hacer de cada una de ellas.

La pretensión de la autoconciencia de ser independiente de la vida desencadena una lucha por el reconocimiento que se resuelve en una relación desigual entre dos tipos de autoconciencia, la que corresponde a las figuras del señor y el siervo. Esta dialéctica se puede comprender como parte del proceso de surgimiento de la subjetividad humana, donde la autoconciencia encierra un conflicto entre el saber de sí como unido a la vida y el poder de sobrepasarla hasta el punto de arriesgarla si es preciso. Esa dualidad se desarrolla como un conflicto que se produce en el interior de la autoconciencia, pues ésta experimenta en sí misma tanto el temor a la muerte como su independencia con respecto a la vida y a partir de la duplicación del yo -que da paso a la relación intersubjetiva-, se puede plantear el conflicto como una lucha de dos experiencias opuestas que se representan simbólicamente en el señor y el siervo.

La subjetividad humana es la lucha interior que se debate entre el apego a la vida –la experiencia de la servidumbre-, y el orgullo de saberse superior e independiente de la vida animal –la experiencia del señor. El siervo representa la actitud existencial de la conciencia humana, cuyo apego a las cosas significa sujeción a ellas y a la vez subordinación al señor que si ha conquistado su independencia; de este modo el siervo se somete a la disciplina del objeto experimentando la resistencia del mundo interior, cuya negación adquiere la forma diferida de la mediación por el trabajo. El señor por su parte ha triunfado sobre el siervo y se servirá del trabajo de éste para evitar el trato directo con la dureza de las cosas, de las cuales no se experimentará más que el goce que su consumo le produce. Veamos detenidamente los pasos de este proceso.

El señor es la conciencia que es para sí, mediación consigo a través de otra conciencia, “una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general.” (Hegel, 1966:117). El señor es una figura de la conciencia; se trata de la autoconciencia que es para sí a través de la mediación, la cual requiere de otra autoconciencia para constituirse. La autoconciencia es intersubjetiva y en la figura del señor se media consigo mismo a través de la conciencia en la figura del siervo. Por lo tanto, la autoconciencia es necesariamente conciencia en el mundo -no hay dialéctica de autoconciencias que no pase por el mundo-, y en el caso del señor se relaciona con las cosas del mundo que desea y a la vez se relaciona con la autoconciencia para la que la coseidad es lo esencial (siervo), aunque en realidad se trata de conciencia o autoconciencia en sí atada todavía a lo natural.

La figura del señor comprende como primer momento, el universal abstracto de la autoconciencia -lo que el concepto de la autoconciencia es en sí-, relación inmediata del ser para sí que debe mediar porque sólo puede ser concretamente para sí por medio de otro. Los momentos con los que se relaciona son el siervo y el ser independiente de la cosa, doble relación -una inmediata y otra mediada-, “el señor se relaciona con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad.” (Hegel, 1966:117). Al haber despreciado su vida en la lucha, el señor adquiere verdadero poder sobre ella, estableciéndose una relación de dominación del señor sobre el siervo mediante la dominación de aquel sobre la vida.

El señor no sólo tiene una relación de dominación sobre el siervo a través de la cosa, sino que se relaciona con la cosa de un modo mediato por medio del siervo, “el cual se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera, pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla.” (Hegel, 1966:118). Al no poder consumir la cosa independiente el siervo tiene que transformarla, mientras que la relación entre el señor y la cosa se limita a su mera negación -sólo se limita a gozarla apoderándose de ella sin trabajo propio-; el siervo será el encargado de transformarla, en esto deviene el reconocimiento del señor por medio de otra conciencia. La conciencia del siervo se pone como algo no esencial, tanto en la transformación de la cosa como en la independencia con respecto a un determinado ser ahí. “El siervo se muestra como algo inesencial en dichos dos momentos, por cuanto transforma la cosa al servicio del señor. En consecuencia, por un lado siente la resistencia de la cosa a la que no puede someter completamente y, por otra, se somete al señor.” (Dri, 2006:178).

Si la primera relación entre el señor y el siervo era de dominación, la conciencia servil secunda la dominación del señor sobre ella y se niega -es necesario que el dominado introyecte la dominación-, la desvalorización que el señor hace del siervo a su vez la hace éste sobre sí mismo. Lo que hace el siervo contra la naturaleza en realidad se trata de un acto del señor en la medida en que lo hace para él. El señor es el puro poder negativo sobre la cosa, la consume, la niega, la acción esencial pura le pertenece, mientras que la actividad del siervo resulta inesencial toda vez que lo hace en servicio del señor. El reconocimiento hasta este momento es unilateral y desigual, el señor se ha limitado a someter al siervo y no ha hecho eso consigo mismo, mientras que el siervo ha hecho todo lo contrario, se ha sometido a sí mismo y no ha

sometido al señor. “Para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga contra otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.” (Hegel, 1966:118). Para el señor, la conciencia inesencial es aquí el objeto que constituye la verdad de la certeza de sí mismo, se ve que este objeto no corresponde a su concepto, “sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del ser-para-sí como la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia inesencial y la acción inesencial de ella.” (Hegel, 1966:119).

La escisión entre dos conciencias individuales lleva a la generación de dos autoconciencias confrontadas, cada una de ellas al objetivar a la otra la cosifica, se sabe a sí misma como autoconciencia pero no reconoce la personalidad ajena y con ello se ocasiona un perjuicio en sí misma -su propia autoconciencia queda mermada-, pues una verdad que fuese sólo subjetiva no sería tampoco verdad, se necesita la adecuación entre subjetividad y objetividad, por ello el objeto adecuado y propio de un sujeto solo puede ser otro sujeto. Su acción está por encima de la naturaleza y la niega, al despreciar la vida se muestra ella misma como autoconciencia y al mismo tiempo se muestra como tal ante el yo que se le enfrenta.

El individuo que no ha arriesgado la vida puede ser reconocido como persona³⁶, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente, en este momento la persona es un momento anterior a la autoconciencia como tal. “La persona que no ha arriesgado la vida es, por decirlo así, una autoconciencia todavía potencial. Su dignidad humana está por realizar. Por eso dice Hegel que no ha alcanzado su propia verdad. Es una dignidad meramente subjetiva que no ha cobrado cuerpo objetivo a través de la experiencia real de su superioridad por encima de la biología.” (Valls, 1994:125). La otra conciencia, mientras tanto está entorpecida, así como requiere matar en si esa relación, precisa matarla en el otro, lucha a muerte por ambos lados y de cada uno contra sí mismo, de modo que emerja la autoconciencia como negación absoluta. Resulta que si la muerte verdaderamente se presenta, se pierden tanto la certeza como la verdad, una autoconciencia para serlo, tiene que ser reconocida por alguien, “por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que

³⁶ Parece que no sería adecuado igualar la persona de la que se habla en esta parte con la persona del derecho abstracto, si bien ambas comparten la abstracción, en este punto estamos hablando de la particularidad que aspira a convertirse en sujeto, mientras que en el derecho abstracto como espíritu objetivo, la voluntad subjetiva está desplegándose en sus diferentes momentos, en la parte de la fenomenología que nos ocupa todavía no hay tal voluntad subjetiva, sino particularidad.

los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha.” (Hegel, 1966:116).

Como se había descrito, el movimiento del reconocimiento, es aquel por el cual la certeza de la autoconciencia llega a su verdad -la verdad de la certeza de mi autoconciencia está en la otra autoconciencia-, en este punto el señor se encuentra en un callejón sin salida, la autoconciencia independiente que es su verdad no es sino una conciencia dependiente, lo que significa que si por el lado de la conciencia servil no se abre una brecha, el movimiento dialéctico de la conciencia no puede darse. “La conciencia del señor esta en el siervo. Para que esta verdad sea efectivamente tal, autoconciencia independiente, ha de producirse una inversión en la conciencia servil. [...] El señor quería ser plenamente autoconciencia y se encontró con una conciencia dependiente que le cerraba el camino. De la independencia, paso a la dependencia.” (Dri, 2006:179). Una inversión semejante se dará en el siervo, en sentido contrario, al realizarse plenamente llegará a ser lo contrario de lo que es, de una conciencia dependiente llegará a ser plenamente autoconciencia y en ese sentido verdaderamente independiente, se liberará a sí misma y liberará al señor.

Gracias a la lucha a muerte, el señor ya no es conciencia abstracta, sino que ha adquirido una mediación y se refleja en sí a través del siervo, mientras que éste se encuentra atado al mundo y a la vida -por eso la relación entre ambos es doble. El señor se relaciona consigo mismo, es para sí a través de la conciencia servil y del mundo atado a esa conciencia; como el siervo tiene una estructura como conciencia servil y como mundo, el señor se relaciona tanto con la conciencia servil como con el mundo a través de ella -la primera mediación describe la relación del señor al siervo a través de la cosa. Lo específico del siervo es estar atado a la cosa -su dependencia respecto a la vida es su cadena-, se encuentra ligado a la naturaleza; el señor en cambio domina la vida porque se ha mostrado superior y libre respecto a ella. Pero en un segundo momento, el siervo tiene que enfrentarse con la naturaleza y sufrir su resistencia, el señor en cambio recibe la cosa ya elaborada de manos del siervo, socializando su relación con la cosa deja en manos del otro el enfrentarse con su dureza, él solo ejerce una relación de dominio.

Es en esta relación donde se nota que todavía está en la abstracción, para llegar a ser humano se tiene que relacionar con el mundo sometándolo y experimentando su resistencia; es el siervo el que parecía sometido a una relación inesencial bajo el dominio de las cosas y del señor, se va a liberar a través de este sometimiento. Para ello Hegel nos hace ver el fracaso del señor al obtener un reconocimiento imperfecto, pues al sometersele el otro y la naturaleza la

cosa se le presenta como puro objeto de goce, “respecto de la cosa el señor alcanza también un pleno dominio a través del siervo. Este secunda la acción negativa del señor respecto de la naturaleza. El señor es el fin y el motor de la acción del siervo. Todo es para él. El trabajo servil se limita a ser un medio para que el señor viva como hombre, domine a la naturaleza y se sacie.” (Valls, 1994:131). La humanidad del señor es imperfecta, bajo la relación de sometimiento no se puede lograr el reconocimiento mutuo necesario para la comunidad espiritual, lo cual es imposible con la división entre señor y siervo, paradójicamente quien conseguirá más será precisamente el siervo, toda vez que el señor apenas alcanza su autoconciencia a través de una mediación inhumana, su reconocimiento no se alcanza a través de un hombre libre, igual a sí mismo, sino de una conciencia dependiente y por lo tanto, cosificada. La inversión que se opera hace que el señor quede esclavizado y el esclavo liberado, al ser la objetividad del señor la de la conciencia servil queda atado a ella, dependiendo a la vez del siervo para su reconocimiento, contra su voluntad se somete al esclavo convirtiéndose en el esclavo del esclavo.

Inversión dialéctica: el temor

El desenlace de la lucha entre el señor y el siervo revelará su verdad a través de la inversión dialéctica de esos momentos, no será la actitud del señor sino la del siervo la que está destinada a realizar la esencia de la autoconsciencia. El señor y su desprecio por la vida, le impiden retener el momento de la negación que el siervo interioriza a través del miedo a la muerte y puede elevarse a verdad cuando el saber de sí mismo sea reconocido por el señor. La conciencia servil prefigura en ese temor y en el trabajo el signo de la verdadera humanidad, cuyo desarrollo sólo será posible si hay una vida autoconsciente cuya muerte sea una especie de negación espiritual o enajenación. El elemento vital se ha convertido en una autoconsciencia original -en una figura particular frente a la autoconsciencia inmediata del señor-, la vida se integra ahora en un tipo de autoconsciencia, los momentos de la autoconsciencia, el sí mismo y la vida se enfrentan como dos figuras originales de la conciencia. “De la misma manera que el amo y el esclavo se oponen como dos figuras de la conciencia, así también se opondrán la conciencia noble y la conciencia vil, la conciencia pecadora y la conciencia juzgante, hasta que finalmente, los dos momentos esenciales de toda dialéctica se distinguen y se unifican como conciencia universal y conciencia singular.” (Hyppolite, 1991:156). La dialéctica del señor y el siervo consiste en mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo, con lo cual se subsana la desigualdad producida por el

reconocimiento unilateral, es importante señalar que en este punto, “Hegel sólo se interesa por el desarrollo particular de la autoconciencia” (Hyppolite, 1991:156).

En resumen, el señor no es solamente el concepto de la conciencia para sí, sino su realización efectiva -es reconocido por lo que es. “El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autoconciencia, la del esclavo. [...] al relacionarse con el esclavo que le reconoce, el amo se relaciona también por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad. El amo se relaciona inmediatamente con el esclavo y mediatamente con la cosa.” (Hyppolite, 1991:157). El siervo es esclavo de la vida al preferirla y no enfrentarse a la muerte, mientras que el señor se ha elevado por encima de este ser, ha considerado a la vida como un dato negativo y es señor del siervo a través de la coseidad, por esto se relaciona con las cosas por medio de él -al gozar y negarlas completamente se afirma a sí mismo. Los trabajos serviles son para el siervo que de esta manera dispone del mundo para que el señor pueda gozar de él, negándolo. Mientras que el señor consume la esencia del mundo el siervo la produce. El problema del señor, es que el reconocimiento que obtiene es unilateral, la verdad de la conciencia del señor es la conciencia inesencial, es decir, la del siervo y es ella, la que en su desarrollo realiza la independencia de la verdad a través de tres momentos; el del temor, el del servicio y el del trabajo.

Temor y Servicio

El siervo comprende que su verdad está en la figura del señor, o sea en la conciencia independiente de la coseidad que es para sí, llegará a su plenitud cuando se desprenda de su cosiedad, la verdad en este momento es para ella, pero no está en ella sino en el señor. Movimiento crucial de esta dialéctica, en el cual se ve abierto por el lado del siervo el camino que se encontraba cerrado por el lado del señor. Aunque la conciencia del siervo no lo sabe ha experimentado ya la pura negatividad de la autoconciencia, esta experiencia ha ocurrido por obra de la angustia o miedo a la muerte o al señor absoluto, “es un miedo radical, que agarra a la conciencia en su misma raíz, la despoja absolutamente de todo aquello a que pudiera aferrarse.” (Dri, 2006:181). El señor consiguió su dominio sobre las cosas y sobre el siervo a través de su arrojo, al despreciar la vida adquirió dominio sobre ella, al contrario, el siervo se sometió por el miedo que tuvo a arriesgar la vida, su ser queda enteramente referido al señor. El miedo absoluto que experimenta le confiere categoría humana, “la conciencia del siervo ha ganado la universalidad por medio del temor, esta universalidad está objetivada en su sometimiento al señor y además se encuentra realizada en el trabajo. El siervo resulta ser así

un hombre concreto y real. Al trabajar realiza aquel sometimiento y realiza, por tanto, su temor. Por eso vence a la cosa y supera su independencia natural.” (Valls, 1994:134).

El temor es el principio que debe completarse con el trabajo real, la universalidad del temor pasa por la particularidad y llega hasta la singularidad de la acción concreta, el goce del señor contrasta con el trabajo del siervo -a él le tocaba una relación inhumana con las cosas-, no se satisfacía con ellas, tenía que enfrentarse a su resistencia; ahí radica su humanidad en tanto que vence al mundo. Mientras que al señor el mundo se le entrega vencido el siervo tiene que realizar el trabajo que transforma el objeto que ha dejado de ser natural, se supera el objeto natural al eliminarlo y conservarlo -elevado a una categoría superior éste ha sido formado. Ese miedo ha disuelto a la conciencia servil interiormente lo que significa que toda alusión a lo objetual ha desaparecido, todo lo fijo se pone en movimiento vertiginoso, no queda nada, sólo el ser para sí, la autoconciencia que del señor pasa al siervo, este ser para sí que el siervo lo veía en el señor como su objeto, ahora está en ella, es para ella. Objeto y el ser para sí se unen, al disolverse la conciencia servil queda el movimiento abstracto de la autoconciencia que no pudo operar en el señor.

El trabajo mediante el cual se transforma la naturaleza, que deviene mundo, se realiza en servicio al señor, con la consecuencia de que el sentido del trabajo sea extraño al siervo; el mundo que nace del trabajo es un mundo que pertenece al señor, sin embargo, el mundo que surge es el mundo del siervo, uno en el que se encuentra a sí mismo. “Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esa conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.” (Hegel, 1966:121). La contraposición que se refiere en esta parte es entre el temor a algo particular, y el temor a la muerte, el temor al señor absoluto, que hace estremecer todos los contenidos de la conciencia natural, dejando al que lo experimenta en la nada. “Todo se estremece, todo entra a danza. Se pierden todos los sostenes. De esta manera la conciencia llega al puro para sí, a la pura autoconciencia, pura negatividad. Conquista el sentido propio.” (Dri, 2006:185).

Todos los momentos naturales se disuelven en esta angustia fundamental, la conciencia humana solo puede formarse a través de la angustia que lleva al todo de su ser, en ese temor toma conciencia de la totalidad de su ser, que no está dada como tal en la vida orgánica. Además, la conciencia del siervo es también la progresiva eliminación de toda adherencia a un determinado ser ahí, en el servicio la conciencia se disciplina y se libera del ser ahí natural. “El temor y el servicio no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera

independencia; es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío. [...] el esclavo choca con la independencia del ser. Sólo podía transformar el mundo y hacerle así adecuado al deseo humano.” (Hyppolite, 1991:159).

Toca ahora considerar a la servidumbre como autoconciencia, si ya se reviso su relación en el comportamiento del señorío, ahora se debe considerar lo que es en y para sí misma, “primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto la conciencia independiente que es para sí es para ella la verdad, la cual sin embargo es para ella, no todavía en ella.” (Hegel, 1966:119). En un principio el siervo parece como si tuviera su ser fuera de la conciencia, prisionero de la vida, su sustancia no es el ser para sí, sino el ser de la vida que siempre es para una autoconciencia el ser otro, pero será a través de él que se opera la síntesis entre ser en sí y ser para sí, llevará a término la mediación que está implicada en el concepto de autoconciencia. El siervo contempla al señor fuera de él como su esencia, en tanto que se reconoce como siervo se humilla. “El amo aparece al esclavo como la verdad, pero se trata de una verdad que es exterior a él. Esta verdad, empero, está también en él mismo, pues el siervo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del señor absoluto, y todo lo que en él había de estable, vaciló.” (Hyppolite, 1991:159).

La conciencia servil no es sólo la disolución universal, sino que en el servir la lleva a cabo realmente pues desecha toda subsistencia de objetos, todavía falta el momento de llevar a la práctica esa disolución, -momento teórico y práctico se entienden dialécticamente-, es aquí donde interviene el servicio, es el sometimiento del siervo al señor el que lo llevará de la actitud contemplativa a la práctica, deberá trabajar y disciplinarse en el trabajo. Supera en todos sus momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo, logrando su independencia de lo natural y traspasando su negatividad a la naturaleza, es el momento del trabajo el que es necesario considerar.

Trabajo

La esencia extraña ante la que temblaba era la vida, que al trabajarla la destruye como algo extraño y la hace algo propio lo que la coloca como algo permanente. La autoconciencia se supera, es negación de la negación. “Sin el ámbito de lo permanente –el ser- se volatiliza. Precisamente la naturaleza es ese ámbito. La conciencia servidora se ve a sí misma en lo que ella transforma, porque efectivamente es ella la que está allí.” (Dri, 2006:184). Ya no es un mero para sí, sino un ser para sí concreto. Con el trabajo la conciencia servidora crea el mundo humano, ahí se encuentra a sí misma, porque ese mundo es ella misma, en la forma que le

confiere a los objetos está ella misma. “Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse a sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño.” (Hegel, 1966:120). Al trabajar, el siervo encuentra su sentido, a pesar de que en un primer momento sólo parece servir al señor, pero este trabajo además lo eleva a la objetividad a través del temor y el sometimiento. “Un trabajo que no proceda del temor y la sumisión, no exterioriza la esencia negativa de la autoconciencia. Exterioriza entonces un sentido propio que carece de universalidad y el siervo no podrá reconocerse en su obra como hombre.” (Valls, 1994:139). Para tomar conciencia de lo negativo se requiere experimentar el temor absoluto, es necesario que esta negatividad le invada completamente; el temor sacude y relativiza la aparente solidez de las determinaciones concretas y muestra que el hombre está por encima de las cosas, que él mismo no es una cosa, por ello “un trabajo que meramente imprime formas se queda en la habilidad artesana o particular, no es trabajo humano dotado de la universalidad total. Esta habilidad domina una parcela del ser, pero no es poder absoluto sobre la totalidad.” (Valls, 1994:140). El hombre sólo puede actuar como hombre a través del sometimiento absoluto, entonces se hace capaz de dominio universal y autoafirmación.

El objeto gana una objetividad plena y se presenta frente al trabajador, la diferencia es que ahora ha dejado de ser algo extraño y se ha tornado algo suyo, es su obra que se manifiesta ante sí mismo. En este momento el objeto se pone al servicio del señor -a pesar de identificarlo como su obra-, está al servicio de la universalidad. Con el fruto de su trabajo se manifiesta la negatividad de la conciencia humana que él ha adquirido por el temor, en el objeto elaborado el siervo puede contemplarse como un hombre universal, pero al igual que el señor con el goce su satisfacción es solitaria, padece la falta de reconocimiento de otra autoconciencia. “Es solamente una primera experiencia que pone en camino de realización al concepto de espíritu, que permanecerá siempre en la base de la experiencia intersubjetiva humana, pero que en ningún caso convendrá ver como “el caso” por excelencia de intersubjetividad.” (Valls, 1994:137). El siervo se hace hombre trabajando, pero esa universalidad le resulta deficitaria y promoverá su desarrollo hasta que la universalidad sea plenamente real en comunidad.

La conciencia al trabajar objetiva su singularidad humana, además exterioriza el temor superándolo, la objetivación de su subjetividad la consigue sólo el trabajador suprimiendo la forma natural del objeto, en el trabajo se supera la naturaleza de una forma más perfecta que con el desprecio señorial a la vida, porque objetiva su superioridad humana. Se muestra la superioridad del siervo sobre el señor pues tiene su esencia humana por el temor a sí mismo, la

exteriorización que se cumple en el trabajo no constituye una alienación, la forma subjetiva objetivada por medio del trabajo no deja de ser propia del sujeto. Hegel destaca el significado del trabajo como categoría antropológica, la actividad humana debe sobreponerse al mundo al mismo tiempo que es parte de él, el trabajador se entrega a la dureza de las cosas enajenándose y manteniéndose en una actitud cosificada. Pero al mismo tiempo, se señala el efecto humanizador, ya que la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor le llevan a la experiencia de la negatividad mediante la renuncia a sí mismo y la alienación en la cosa. Sólo a través de la actividad es como llegará a recuperarse, la cosa pierde su extrañeza y se muestra con una forma que el trabajador le imprime -una forma humanizada que es su ser para sí-, reconocido objetivamente en el producto de sus manos. Mediante el trabajo se produce un mundo objetivo que trasciende al trabajador y en el cual puede llegar a reconocerse a sí mismo.

La formación cultural

La objetividad que se crea por el trabajo se impone de igual manera al señor que no puede dejar de reconocer la humanidad del siervo a través de la forma objetivada de la acción que se denomina cultura. La acción del sujeto como trabajo que transforma el medio y genera un mundo cultural objetivo sobrepuesto a la naturaleza, se desarrolla en la historia, generando un nuevo espacio para la vida del sujeto, el espacio de la cultura y la vida social donde se orientan las relaciones interindividuales hacia el reconocimiento intersubjetivo. De este modo Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica repensada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita, dotando de inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia. El sentimiento del poder absoluto, el miedo a la muerte, la angustia es solo la disolución en sí, sólo la experiencia de la negatividad como primer momento del para sí -de la autoconciencia-, pero aún le falta el otro momento, que llegará con el trabajo. Mientras que el deseo del señor no pasa del deseo animal, que se abalanza sobre el objeto para devorarlo, este deseo es pura negación del objeto, lo que le otorga al señor (sujeto de esta negación) el sentimiento de sí mismo y una profunda satisfacción, sin embargo, no puede pasar del sentimiento porque el objeto desaparece y el señor no tiene ante quien verse, al perder el objeto su subsistencia que es indispensable para el movimiento del reconocimiento.

La relación que parecía inesencial -del siervo con la cosa-, se trata en realidad de la relación esencial. El trabajo es deseo reprimido, a diferencia del deseo del amo que intenta

consumir directamente el objeto, el deseo del siervo le lleva a trabajar el objeto, por ello desaparece en un caso (señor), mientras que el otro movimiento introduce una negatividad en la negatividad. “La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia.” (Hegel, 1966:120). La forma de algo está delimitada por la negatividad, si algo no tuviera límites sería una pura abstracción, por ello el trabajo es la relación negativa, al negar la cosa introduce la negatividad, pero eso no le lleva a la desaparición, sino que marca sus límites, porque el objeto tiene independencia.

La negatividad que se introduce en el objeto es una acción formativa, es la singularidad o el ser para sí de la conciencia, que se manifiesta en el trabajo de sí y pasa al elemento de la permanencia, “la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.” (Hegel, 1966:120). La conciencia tiene la intuición de que ese ser independiente es su otro, con esto comienza a verse en el mundo como obra suya y ve al mundo como un mundo humano, creado por la propia autoconciencia quien se ve reflejada en él. “La formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro ser para sí, en lo que es, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, el temor.” (Hegel, 1966:120).

Ya considerado el aspecto positivo del trabajo formativo, a través del cual la conciencia servidora llega a la autoconciencia independiente, en cuanto se ve sí misma en el mundo que ha creado con su acción negativa (formadora), con lo cual pasa al elemento de la permanencia. El lado negativo de lo formativo tiene significación en relación al temor que le había hecho retroceder; en este caso la conciencia formadora tiene frente a ella una forma concreta –la naturaleza que no ha sido transformada-, que se superará a través del trabajo formativo, es así que esa forma extraña ahora es su propio ser para sí, su autoconciencia. La naturaleza deviene mundo, “este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y es de este modo para sí misma un algo que es para sí.” (Hegel, 1966:120).

Con lo que se ha venido trabajando podemos ver que la verdad no pertenece a los objetos, sino que se encuentra en el ámbito del sujeto que en realidad es intersubjetivo, por lo que no se puede hablar de autoconciencia particular ya que ninguna autoconciencia puede ser fuera de una relación de autoconciencias -sin la intersubjetividad que nos constituye como autoconciencias-, sólo ella será capaz de llegar a la ciencia y en consecuencia a la verdad, sólo ella puede reconocer y ser reconocida, realizando plenamente el movimiento de

reconocimiento. En tal proceso de mutuo reconocimiento o de intersubjetividad, la relación comienza siendo desigual entre las figuras del señor y el siervo, donde parece que el siervo es dominado por aquel, lo reconoce e introyecta la dominación colocándose como lo inesencial. La verdad se da sólo cuando hay mutuo reconocimiento de autoconciencias, al principio no puede darse -el siervo aún no es autoconciencia-, este estado debe superarse, de lo contrario, ninguno de los dos llega a la autoconciencia, debe darse la igualdad plena para que opere el reconocimiento.

Si consideramos que el movimiento dialéctico es constitutivo del espíritu, la parábola del señorío-servidumbre hará insuperable la desigualdad como tal de la relación, no así la desigualdad concreta. En la operación de transformación que parece inesencial el esclavo se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí, formando las cosas se forma a sí mismo y al mismo tiempo le imprime al ser la forma de la autoconciencia encontrándose a sí mismo en su obra. El trabajo del siervo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo, “el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí. La coseidad ante la que temblaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la conciencia.” (Hyppolite, 1991:160). El ser en sí, el ser de la vida, no está separada ya del ser para sí de la conciencia, por medio del trabajo la autoconciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser y para que tal liberación pueda llevarse a cabo es necesario que se presenten el temor, el servicio y el trabajo.

La potencia universal del ser de la vida es dominada ahora por la conciencia que no se conforma con negarla, sino que coincide en ella consigo misma. De esta forma la autoconciencia ha pasado a ser autoconciencia en el ser universal, se ha convertido en pensamiento, apenas un primer esbozo, pensamiento abstracto o germinal, sin embargo se dispone a realizarse a través de otros momentos que llevan a la autoconciencia a realizarse completamente; en nuestro caso basta con entender el mecanismo fundamental de su existencia, en este momento podemos hablar ya de autoconciencia que se ha constituido.

El tema del reconocimiento ha tenido un auge, a pesar de dejar de lado la caracterización del sujeto como sustancia, la reflexión filosófica sobre el fenómeno del reconocimiento seguirá teniendo como punto de referencia a Hegel, crítico profundo de la modernidad y de la individualidad. Desde su juventud –quizá con mayor énfasis-, asumió la idea de que la autoconciencia del ser humano depende de manera determinante de la experiencia del reconocimiento social. Hegel captó que el otorgamiento recíproco de un espacio de libertad

individual explica la formación de la conciencia subjetiva de derecho, asimismo se da cuenta de la insuficiencia del derecho para explicar cabalmente la autoconciencia positiva que tienen de sí las personas libres. Desde este momento Hegel añade al reconocimiento legal (que discurre en el ámbito universal de igual dignidad e igual responsabilidad para todos), dos tipos de reconocimiento de distinta índole y alcance, como son el amor y la eticidad, para cubrir la seguridad afectiva y la solidaridad entre miembros de comunidades históricas respectivamente.

En la *Fenomenología del espíritu*, después de sustituir la teleología aristotélica por una teoría filosófica de la conciencia, se entiende la conformación de una comunidad estatal como un proceso de constitución del espíritu. La realidad espiritual de la sociedad se reproduce mediante procesos intersubjetivos a través de un reconocimiento recíproco, es en la obra de 1808 donde se puede profundizar en el tratamiento del tema del reconocimiento tal y como lo hemos hecho. Es en la introducción del tema de la apetencia y la satisfacción, donde la conciencia apetece desde siempre *lo otro* para -en su negación-, afirmarse a sí misma; cuando la independencia de los objetos le niega tal satisfacción, la conciencia se vuelve a otras autoconciencias para procurar la satisfacción que sólo ellas le pueden brindar. El reconocimiento es además enteramente recíproco, es el movimiento duplicado de la autoconciencia, que produce conciencias contrapuestas, cada una de las cuales hace lo que exige de la otra, es decir, hace lo que hace sólo en cuanto la otra hace lo mismo.

El acto del yo primero no alcanza su objetivo sin pasar por el segundo yo, el cual a su vez tiene que cooperar en el acto del primer yo, el acto es un co-acto, pero la cooperación tiene que ser solicitada no pudiendo arrancar a la segunda autoconciencia su colaboración y en ese momento las dos acciones se funden, se da un solo acto común a ambas. El hacer reflexivo solitario no alcanza su objetivo, pero al hacer una sola acción que realiza a la vez a ambas autoconciencias puede mostrarse que la reflexión se realiza como co-reflexión, con esto se podrá cumplir el objetivo del primer yo, es decir, volver a sí. “En cada uno de los grados de desarrollo de la conciencia se repite el mismo juego, reencontramos la misma estructura fundamental, pero en el grado superior esta estructura no se repite de manera idéntica y aburrida, sino que cada vez se va enriqueciendo más.” (Valls, 1994:119).

Suele tomarse el reconocimiento desarrollado en la *Fenomenología del Espíritu* como una relación entre dos individuos conformados, con la carga social e histórica que conlleva, sin embargo, la absoluta reciprocidad del reconocimiento no atiende a la vida humana real, sino que se trata del despliegue dialéctico del concepto puro de reconocimiento. La parábola del amo y el esclavo se expresa como la lucha a muerte por el reconocimiento entre individuos -

entre conciencias hundidas en el ser de la vida. El señor rescata su autoconsciencia aniquilando la pretensión de reconocimiento del otro y queda imposibilitado para alcanzar su verdad sin que pueda manifestarse en el otro, encerrado en el goce carente de negatividad. El reconocimiento que recibe del siervo es totalmente insuficiente, toda vez que proviene de una autoconsciencia que no es reconocida y se encuentra al nivel de las cosas.

A la vez, el temor absoluto a la muerte hace del siervo una autoconsciencia que ha disuelto toda relación con la vida. Pero al apetecer al ser que siendo sustancia es resistente a su apetencia, el siervo se ve obligado a trabajarlo, a darle su forma; al hacer esto adquiere conciencia de su capacidad de negación determinada, se puede suponer que el verdadero reconocimiento no se da entre las autoconciencias solamente, requiere la presencia del trabajo, es mediante la formación de las cosas como se gana. Al trabajar las cosas, les da la permanencia de lo espiritual y realiza así el ser más propio de ellas. El concepto de autoconsciencia y el de reconocimiento presuponen la unidad espiritual en la que discurren, unidad caracterizada como sustancia universal, que es además la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos.

El saber de cada uno es constitutivo de la sustancia universal y con ello del otro independiente, es la unidad del yo que es nosotros y el nosotros que es un yo, que se anticipa como objetivo del proceso de reconocimiento. Hegel ahora constata que en el espíritu universal cada uno tiene la certeza de sí mismo y está tan cierto de los otros como de sí. “Contemplo en todos que son para sí mismos esta esencia independiente como lo soy yo; contemplo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los contemplo a ellos como yo, y me contemplo a mí como ellos.” (Hegel, 1966:210). En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el concepto de autoconsciencia universal se ve aún más detalladamente remitido a la sustancia espiritual. “Esta reaparición universal de la autoconsciencia [...] es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del Estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama” (Hegel, 1997:481). El reconocimiento se fundamenta en una unidad espiritual en la que discurre. La unidad de la autoconsciencia corresponde a la absoluta negatividad de la esencia, a una reflexión que solo puede mantener su unidad cuando el otro es su igual, donde ella misma es sin dejar de ser lo otro.

En general, podemos decir que con el principio de reconocimiento Hegel no quiso generalizar el patrón de un tipo especial de acción o de relaciones sociales, sino más bien indicar la estructura del proceso formativo de la autoconsciencia universal como realización de

la razón y del proceso formativo de la conciencia individual en el interior de aquel como estructura que determina cada vez de manera específica formas de interacción y de relaciones sociales. Recordemos que desde un comienzo la teoría de la conciencia no fue para Hegel teoría de autorreflexión pura, sino teoría del proceso de formación de la conciencia a través de la interacción social y de las instituciones. Como concepto de esta unidad, el yo para Hegel no es, como lo fue para Kant, condición de integración de la multiplicidad experimentada, sino su totalidad. En la unidad del yo toda multiplicidad está superada, y la experiencia es de la determinación inmanente a sí misma. En la *Ciencia de la lógica* Hegel se propone mostrar que aceptar lo otro como presupuesto independiente de la reflexión extrínseca no pasa de ser un prejuicio indefendible.

V

**LA PARTICULARIDAD EN LA ETICIDAD
SOCIEDAD CIVIL Y PARTICIPACIÓN
POLÍTICA**

De la moral a la sociedad civil: el mal

En la esfera de la moralidad, la consciencia moral significa la pérdida de la unidad inmediata con el bien, de modo que éste aparece como lo otro, como una posibilidad de uno mismo. A partir de la constitución de la consciencia se puede dar la elección entre el bien y el mal. Esta opción es una explicación psicológico-moral que concreta una estructura trascendental: la escisión propia de la autoconsciencia, la estructura de la subjetividad que es libertad, que a su vez se encuentra relacionada -aunque no identificada- con el bien y por lo tanto con el mal -porque ambas determinaciones se condicionan mutuamente. La consciencia mala representa una obstrucción al proceso de constitución de la consciencia, no sale de sí ni se encuentra con la objetividad y por lo tanto no llega a constituirse como consciencia, contrapone su particularidad como lo universal frente a la objetividad. Por su carácter formal en la consciencia moral tienen la moralidad y el mal su raíz común.

La verdadera certeza moral es la disposición de querer *lo que es bueno en sí (an sich) y para sí*; por eso tiene principios firmes y precisamente éstos son para ella los deberes y determinaciones objetivos para sí. Siendo distinto por este contenido suyo de la verdad, ello sólo es el *lado formal* de la actividad de la voluntad, la cual, en cuanto *ésta* no tiene ningún contenido propio. [...] Aquí, en el punto de vista formal de la moralidad, la certeza moral carece de ese contenido objetivo. (Hegel, 1999:233).

La autoconsciencia finita es formal -ahí radica su constitución como escisión entre sujeto y objeto. Formalidad significa que la autoconsciencia por su escindido carácter constitutivo tiene la posibilidad de ser mala. Al mismo tiempo significa que sólo en lo otro puede volver a sí misma, y es en lo otro como adquiere actualidad. Por lo tanto, permanecer fija en su formalidad implica trancar su propio proceso constitutivo por el cual ella se media con lo otro de sí -la objetividad. Mantener la consciencia moral en el formalismo equivale a mantenerla en su particularidad, esta voluntad subjetiva que es llevada al extremo muestra su insuficiencia, pues las conquistas de la subjetividad llevan al desastre del subjetivismo, ya que no sólo no puede realizarse sino que se autodestruye; la eticidad se convierte en la defensa contra la moralidad vacía de contenido, como la realización de la subjetividad que pretende objetivarse.

El origen del bien y del mal, reside en el hecho de que no somos pura naturaleza, ni nos encontramos regidos por su causalidad y regularidad, el mal radica en la necesidad de salir de la naturaleza; en no dejarse determinar por impulsos y tendencias naturales donde los objetos se encuentran como dados previamente. La naturalidad de la voluntad es contradictoria con el concepto de voluntad e inconciliable con la oposición entre libertad y naturaleza y es esa

naturalidad de la voluntad es la que se convierte en particularidad y finalmente en el mal, pues esos contenidos pueden entrar en contradicción con la voluntad racional y libre que es universal -el mal en cuanto particularidad se enfrenta la universalidad. Sin embargo, el mal no está en los objetos sino la interioridad de la voluntad que se decide por ellos en cuanto particulares, de modo que la voluntad adopta la forma de la particularidad de ellos, por eso es “opuesta a la universalidad en cuanto a lo interno objetivo, en cuanto a bien [...] y así esta interioridad de la voluntad es mala.” (Hegel, 1999:237). El mal consiste en aferrarse a la particularidad de los deseos y en fijarse en la propia formalidad sin darle cumplimiento a través de su mediación con lo objetivo, la raíz del mal consiste en no estar determinado o estarlo en contra de la propia constitución como conciencia o espíritu. Es necesaria la posibilidad del mal porque es necesaria y racional la libertad, sin embargo el mal como escisión de la formalidad y de la particularidad del objeto es lo que debe ser eliminado. “El sujeto singular como tal tiene, por tanto, sencillamente la culpa del mal.” (Hegel, 1999:238)

Descrita la conciencia moral mala se presentan las actitudes que se convierten en inmorales o antimorales, Hegel habla de la hipocresía y la afirmación desmesurada de la subjetividad, una es para los demás y la otra es para sí misma. Lo que convierte a la autoconsciencia en hipócrita y en la todavía más alta cima de la subjetividad que se afirma como absoluto, es que afirma como bueno el contenido negativo esencial, “que al mismo tiempo está en ella, en cuanto reflejada en sí, y por tanto, consciente de lo universal de la voluntad, estando en confrontación con éste” (Hegel, 1999:241). La serie de figuras pervertidas de la conciencia moral que presenta Hegel representan corrupciones a la misma y por lo tanto a la moralidad, con efectos no solo para la subjetividad sino para el total de relaciones intersubjetivas en que se encuentra. Lo que pervierte a la conciencia moral es el afirmar como bueno el contenido de la acción -lo que es posible por la capacidad moral de actuar de acuerdo al deber-, remarcando la insuficiencia de la moralidad y la necesidad de la eticidad.

Una de las críticas más relevantes que se desprenden de estos temas, se relaciona con el hecho de cuestionar el principio de subjetividad de la modernidad, “La filosofía ha propagado este mal tergiversando un concepto profundo, el concepto de subjetividad en esta figura de la subjetividad que se afirma como lo absoluto, del subjetivismo, hecho más de sentimiento que de razón.” (Hegel, 1999:242). La forma suprema en la que se expresa esta subjetividad es la ironía, que se eleva por encima de todo, lo relativiza y lo diluye, Hegel dirige a su vez la crítica al concepto romántico de ironía como filosofía de la subjetividad y destaca tres puntos básicos en relación a su concepto:

- El yo es puesto como principio absoluto de todo saber, de toda razón y conocimiento, pero un yo que es completamente abstracto y formal
- El yo es completamente simple y en él se niega toda particularidad y todo contenido, de ésta se deriva la absolutez del yo abstracto para la cual nada es considerado valioso en y para sí, más que lo producido por la subjetividad del yo.
- La vida del individuo consiste en hacer su individualidad para sí y para los otros, buscando realizarse.

Lejos de de la ironía como figura literaria o dialógica clásica, Hegel la ubica como un concepto propio del Romanticismo, consistente en el saberse como ese decidir acerca de la verdad, el derecho y el deber. Aquí, el centro y fin es la propia subjetividad y no aquello que ha de ser superado para alcanzar la verdad; a pesar de conocer el mundo objetivo se mantiene distante respecto de él, afirmándose como aquella subjetividad que al decidir y querer una cosa, igualmente puede querer y decidir otra cosa -al absolutizar la subjetividad niega toda objetividad. En esta figura, todo se reduce a la arbitrariedad que convierte las cosas en algo vano, al saberse a sí misma como vanidad de todo contenido se concibe como lo absoluto. Lo específico de esta figura, “es la inversión que se obra en ella misma: afirmándose como absoluta en su arbitrariedad, no sólo convierte en vano todo lo objetivo, hasta lo más elevado, sino también a sí misma, su absolutez no resulta ser más que absoluta vanidad.” (Amengual, 2001:367). La conclusión no es un rechazo a la subjetividad como corruptora de la moralidad, sino el considerar los efectos que pueden producirse al dejar a la subjetividad actuar por sí misma, permitir que se vuelva dueña y señora de la regulación de las acciones; aunque necesaria para su realización la voluntad subjetiva en su desarrollo tiene que encontrar un campo adecuado, el cual va a darse en la eticidad. Las formas de la subjetividad desmesurada conforman una crítica al subjetivismo de la modernidad, cuando se deja a los individuos actuar por sí mismos, lo que significa que los principios fundamentales de la constitución del Estado, debe derivarse de las cualidades inherentes al individuo autónomo, con independencia de cualquier lealtad social o política, esta postura tiene el problema de colocar en un mismo plano la posibilidad del actuar conforme al bien y el egoísmo.

Eticidad

La moralidad ya prefigura a la eticidad como su realización, su concreción o su integración; el problema es que tanto el bien como la conciencia moral son limitados y finitos, producto de su carácter de deber-ser deben lidiar con aquello que no son y deben ser, es decir,

deben perder su independencia como momentos unilaterales para alcanzar su unidad en un concepto superior. La eticidad es, la síntesis de todo el recorrido, en ella se recoge todo, representado por el bien -o el derecho- y la subjetividad -la conciencia moral-, pero aquí, esos conceptos pierden su independencia y por lo tanto, su unilateralidad. La moralidad trata del comportamiento humano bajo el punto de vista subjetivo del agente individual, desde sus móviles y convicciones, ofrece una perspectiva fundamentalmente individual y subjetiva en cuanto a su origen y motivación; mientras que la eticidad, mira el comportamiento humano desde un punto de vista objetivo, es decir, desde un punto de vista comunitario, “desde los marcos institucionales en que el individuo desarrolla su vida y comportamiento, desde la cultura en que vive, desde el marco social y político en que se encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, promovido, etc.” (Ámengual, 2001:378). Sin embargo no estamos ante momentos contrapuestos, moralidad y eticidad se presuponen y fundamentan recíprocamente.

Para Hegel la eticidad es la idea de la libertad como el bien viviente, donde la libertad encuentra su realización adecuada y todas las figuras que hasta ahora se han desarrollado encuentran su cumplimiento. Es la idea de la libertad que tiene su base y su querer en la autoconciencia. “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; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.” (Hegel, 1999:266). La eticidad presupone individuos autoconscientes y morales, “que el bien viviente tenga su realidad efectiva en la autoconciencia significa propiamente que en la misma eticidad tiene lugar la reflexión, es más, solamente manteniendo este carácter reflejo la eticidad será la efectividad de la libertad.” (Ámengual, 2001:386).

A la vez que se afirma la dependencia de la eticidad respecto de la autoconciencia, se hace lo mismo en la autoconciencia respecto de la eticidad. Los individuos autoconscientes conforman el lugar donde aparece la idea, donde es sabida y querida, y por medio de su actividad adquiere su realidad efectiva. La verdadera realidad se genera con la acción del ser ético, que ha llegado a conocerse como capaz de actuar sobre sí mismo. El ser ético se convierte en determinación del concepto de sustancia, vive de la actualización que él realiza sobre el proceso que le dio origen, “esto significa que la base ética de la acción de la voluntad consciente de sí misma debe comprenderse en el sentido de que es el verdadero lugar en que se despliega la acción moral, ahora ética. La voluntad se determina con la acción de trabajar

ese lugar inmediato aún, con el fin de hacer resaltar su fundamento sustancial” (Rosenfield, 1989:143). El proceso que configura la eticidad consiste en hacer que surjan sus diferentes figuras constitutivas a través de un movimiento que conduzca de la objetividad a la subjetividad y con ello a una objetividad nueva que actualice su verdadero fundamento.

El bien abstracto de la moralidad se encuentra concretizado, incluido como forma de relación dentro de una comunidad determinada, donde cada elemento de la realidad se convierte en un elemento del todo. El bien adquiere un contenido firme, las leyes e instituciones son el resultado de este proceso, la sustancia entonces presupone el carácter real de la autoconciencia y el carácter consciente de la realidad puesta. El individuo es el movimiento de realización de la sustancialidad ética, si las potencias éticas gobiernan las vidas de los individuos es porque se convierten en partes del movimiento gracias al cual se hace presente la libertad. La objetividad se construye a partir de un proceso -donde los individuos aparecen como seres comunitarios-, que afirma las relaciones éticas como relaciones puestas por la actividad de la voluntad. La autodeterminación del sujeto nacido bajo una forma todavía abstracta -el bien-, está colocada ahora en el centro de la realidad ética que al ser objeto de su propio querer puede autodeterminarse. La sustancia ética se convierte en la esencia del sujeto, esto implica que la voluntad es esencialmente la sustancia ética, sin embargo, no se encuentra inmersa de manera inconsciente en la sustancia sino que ha efectuado el proceso que permite llegar a ser autoconciencia subjetiva. “Si el hombre cree en las potencias ética, es porque sabe que son producto de un proceso de diferenciación que se abre a nuevas mediaciones en las que este sujeto-aquí, ese individuo allá, tienen, también, su parte en el juego” (Rosenfield, 1989:148).

Las leyes e instituciones éticas se han convertido en determinaciones sustanciales y el individuo debe someterse obligatoriamente a ellas, conformándose con su propio ser sustancial -la relación sustancial entre individuos y deberes. En los deberes éticos el principio de comprobación subjetivo de la moralidad encuentra su cumplimiento, es por ello que los individuos están obligados a conformarse con el concepto y no con un contenido ético cualquiera. El problema no es negar o aceptar una determinación en beneficio de otra por una mera elección; el concepto no está presente a sí mismo más que en el conjunto de las determinaciones en su movimiento de mediación recíproca, es así que “el deber no es, pues, una limitación sino con respecto a la subjetividad indeterminada de los impulsos naturales, del libre albedrío de la voluntad. El individuo encuentra más bien en el deber su liberación.” (Rosenfield, 1989:149).

Suprimir el libre albedrío de la libertad hace que el individuo no sea una individualidad abstracta sino proceso de un movimiento de mediación en el cual es factor activo, no se puede separar al individuo de la comunidad porque ambos son momentos de la misma totalidad. La comunidad sin el individuo es mera coacción exterior y el individuo como forma abstracta - principio de integración del todo- es un atomismo. En Hegel, cada uno comienza a reconocerse en los demás y en las instituciones que les son comunes, marcando la génesis de una relación igualitaria y libre. No se trata de una eliminación de los individuos por la totalidad, sino que la conciencia se eleva hasta una nueva aprehensión de sí misma en virtud de la relación mediada que se ha establecido con otro, su existencia depende de esta relación de reconocimiento. “Se sitúa así una nueva relación viva entre el individuo y la comunidad, de tal manera que la negatividad contenida en las relaciones entre individuos, o entre estos y las costumbres vigentes, o aún entre las leyes y las costumbres, consiste en una relación de reconocimiento que eleva al individuo hasta una conciencia actuante de sí, como miembro de una comunidad.” (Rosenfield, 1989:150). La libertad resulta del proceso de sus propias determinaciones, incluidas las que implican la disolución del individuo en la comunidad.

Nada se da bajo una forma fija para siempre, todo elemento se convierte en una forma de relación que produce la actividad de la voluntad y por ello es susceptible de convertirse en otra distinta de lo que es. La categoría de acción junto al principio de comprobación y disolución, permiten hacer notar mejor el nexo existente entre la voluntad y las costumbres producidas por ella, solamente esta relación da la posibilidad de pensar en la libertad como ejercicio pleno de la racionalidad contenida en todo individuo. Es así que al estar adheridos a las costumbres -expresiones de la actividad humana, del trabajo de la voluntad- y los hábitos -al ser susceptibles de fijarse, pueden impedir la libre acción de la voluntad-, pueden llegar a la posibilidad de la extinción espiritual de una comunidad, dependiendo de la actividad propia de cada voluntad ética. Cuando una época tiene consciencia del proceso de totalización que nace de ella, sus miembros toman parte activa en la integración de su futuro.

Exponer la subjetividad como forma activa de la sustancia se convierte en obra de la actividad consciente de los hombres. La separación entre el individuo y el mundo ético propia de las diferentes políticas del entendimiento se ha superado, ahora se torna como oposición interna del concepto en el que ha tenido lugar las tensiones entre el individuo y la comunidad. Desde esta perspectiva se afirman los derechos del individuo dentro de una comunidad; considerar al individuo como ciudadano implica el estar integrado a una totalidad ética, además de estar contenido en ella como determinación de una universalidad que él reconoce como

suya y que a la vez le permita afirmar su pertenencia a un Estado cuyas leyes sabe que son buenas. No se trata de un Estado cualquiera, sino aquel que sometido al proceso de autodeterminación del bien, puede ser comprobado en su verdad por cualquier individuo, pues “el proceso que particulariza a la sustancia ética encuentra así el movimiento de universalización del individuo en el seno de una totalidad que se pregunta sobre la legitimidad de sus presupuestos y con ello, se establece como totalidad verdadera” (Rosenfield, 1989:153).

La identidad que existe entre el Estado como voluntad universal y el individuo como voluntad singular descansa en la indivisibilidad ética de los derechos y los deberes -la vida ética se conserva gracias a esta identidad fundamental. El derecho del individuo es un deber del Estado y a la vez el derecho de éste es un deber del individuo, tal reciprocidad es la que posibilita el desarrollo de la idea de libertad, que no puede realizarse sino con el nexo entre universal y particular, en las determinaciones de reflexión que convierten al uno en el otro. La explicación del Estado como fundamento de los momentos anteriores no verdaderos, no explica adecuadamente la relación entre uno y otro, por ello el movimiento retro-deductivo inmanente hace que la primera y la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* -que ya hemos mencionado- se explique como una relación entre el fundamento y lo fundamentado, el primero es fundamento sólo con el concurso necesario de lo que se fundamenta y éste a la vez se convierte en su fundamento. El Estado no puede sustentarse sin el derecho y la moralidad y éstos sólo encuentran su realización en esa esfera superior.

La eticidad es la totalidad –individualizada- de un pueblo arraigada en las costumbres, en las leyes y en los hábitos que la forman. Es la individualidad que realiza un proceso de totalización cuyas figuras son las siguientes: familia, sociedad civil y Estado; la articulación de esas tres determinaciones en el elemento del ser otorga a la vida ética su carácter efectivo y libre. “El lugar en el que se realiza es la individualidad viva de un pueblo en el que cada figura, cada forma comunitaria, se determina según lo que integra a la particularidad propia del desenvolvimiento temporal del concepto. Toda figura se halla sometida pues a los cambios de una historia que condiciona la esfera de validez propia de cada figura y cuya extensión pone en peligro la conservación del todo” (Rosenfield, 1989:154). La unidad ética resultante cumple con la exigencia de mantener al todo en su movimiento de autogeneración -la sustancia-, en la medida en que es vivida por los ciudadanos, puede funcionar como fuerza estructurante de la realidad o también puede hundirse bajo el peso de los hábitos, los acontecimientos o cualquier contenido ético que exprese una consciencia insuficiente sobre la realidad presente del concepto.

El trayecto que sigue la sustancia se da a través de las figuras ya revisadas, hasta llegar a ponerse como la idea del Estado. La sustancia ética concluye así un círculo de representaciones y con ello se convierte en sujeto de sí regresando a la inmediatez de la historia. La posibilidad de una comunidad humana libre, nace de la mezcla de la sustancia en la contingencia de los acontecimientos. La familia, la sociedad civil y el Estado, son las figuras producidas históricamente por la idea de la voluntad en su relato lógico de la inmediatez política del mundo. Antes de llegar a su realización hay un momento más donde se destaca la presencia de lo subjetivo y sus efectos, se trata de la esfera de la sociedad civil como paso necesario -pero aún insuficiente- hacia el Estado. Es en esa misma esfera donde se sientan las bases de la realización de la subjetividad en la universalidad, -que si alcanza en el Estado-; para efectos de nuestro trabajo, es suficiente con entender el movimiento de la sociedad civil y observar la gestación de una unidad que supere las escisiones.

La Sociedad Civil: Segundo momento de la eticidad

Ha quedado superada la unidad sustancial de la familia, ahora cada individuo es una persona para sí misma en relación con otras subjetividades. La segunda gran esfera de realización de la libertad es la sociedad civil, una esfera social que depende solamente de la afirmación del mundo moderno, que ha dado derecho ciudadano al desarrollo de todas las determinaciones de la Idea, “es la esfera de la no identidad necesaria del bien y el derecho de cada uno y del bien y el derecho de todos, aquella en que el bienestar y el derecho que son sus principios tienen una realización siempre precaria para el individuo” (Bourgeois, 1972:124). En la sociedad civil, se expone la moralidad y el derecho como forma de pensamiento, acción y organización de una forma necesaria de eticidad -aunque deficiente y escindida hasta la pérdida de la unidad. El lugar de la moralidad es el sistema de necesidades, mientras que el derecho abstracto deviene como administración de Justicia.

Aparece nuevamente el conflicto entre derecho y bienestar que conduce a la corporación como la más alta forma de eticidad en la sociedad civil. La forma de subjetividad moral que es reasumida en la primera sección de la sociedad civil, es la intención y el bienestar. Es en el sistema de las necesidades donde pueden desplegarse los planes de autorrealización particulares de los individuos y en la cual surge una recíproca dependencia entre ellos que se eleva a la sociedad con la división de trabajo y el mercado, otorgando realidad al planteamiento del bien de todos. La promoción del bienestar privado eleva la posibilidad de la satisfacción de las necesidades de todos los demás, sin embargo, la superación de la moralidad en la sociedad civil es incompleta al tratar solamente los grados de propósito, intención y bienestar pero no el

bien y la conciencia moral. Además, se efectúa dentro de un ámbito donde el individuo mantiene su particularidad al no ser todavía elevado a una común actividad para la unidad de todos. Remarcar la particularidad del individuo permite contrastar en mayor medida, la constitución necesaria de la particularidad y la comunidad autónoma donde se desarrolla y realiza su propio espíritu.

La sociedad civil es posterior al Estado, debido a que, históricamente en su proceso se constituye como un sistema de necesidades. “Es la esfera específicamente moderna de las interacciones privadas -no domésticas-, cuya aparición se corresponde con el desarrollo del capitalismo, los comienzos de la industrialización y el ascenso de la burguesía.”³⁷ (Hardimon, 1994:189). En contraposición con el liberalismo individualista, Hegel considera pertinente presuponer a la sociedad civil antes que al Estado, aunque no pueda considerarse como el fruto de los individuos aislados. La sociedad civil no es el resultado llevado a cabo por voluntades privadas, son los mecanismos inherentes a la sociedad civil los que provocan el individualismo. La sociedad civil es un fenómeno característicamente moderno. “No tenía un fundamento en el mundo antiguo donde lo social, tal como lo entendemos, no existía aún” (Smith, 2002:179), la identificación clásica de lo civil con lo político se mantuvo hasta los comienzos de la era moderna.

La influencia aristotélica es evidente en la teleología que domina la moralidad -y subyace toda la parte del espíritu subjetivo-, consistente en el desarrollo de las capacidades y potencialidades del hombre, las cuales culminan en la razón. Se puede ver en Hegel una modernización o subjetivación del planteamiento aristotélico, al afirmar como fin subjetivo del agente el derecho a encontrar satisfacción en su acción. A pesar de que el contenido de la voluntad natural es particular, hay una comunidad de naturaleza que permite que esos fines particulares sean conjuntables. La sociedad civil puede verse como el lugar concreto de la satisfacción del contenido de la voluntad natural, uno de sus principios es la persona concreta que es para sí un fin particular -en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio. El otro principio -la universalidad-, surge porque la persona está en relación con otra particularidad, de tal manera que solo se satisface por medio de la otra, es así que dicha universalidad está al servicio de la misma satisfacción. “Hegel busca su análisis de la sociedad civil en los dos principios básicos de la sociedad moderna: 1) El individuo busca sólo su interés privado, en cuya persecución se comporta como una mezcla de necesidad física y

³⁷ It is the specifically modern sphere of nondomestic private interactions, whose emergence corresponds to the development of capitalism, the beginnings of industrialism, and the rise of the bourgeoisie

capricho. 2) Los intereses individuales están tan interrelacionados que la afirmación y la satisfacción de uno depende de la afirmación y la satisfacción del otro.” (Marcuse, 1999:201).

Más allá de considerar se génesis histórica, lo que interesa observar en la sociedad civil es su papel de mediadora ente la familia y el Estado. En el caso de la filosofía política moderna sociedad y sociedad civil funcionan como sinónimos -apoyada más sobre lo civil que sobre lo económico-, se trata de un estado de comunidad sociopolítica formada a partir de los peligros del estado de naturaleza, su función esencial reside en proteger la vida, las propiedades, los bienes y la libertad individual, a través de las leyes que son las mismas para todos. A esta determinación de la sociedad civil se agrega la que proviene de la economía política clásica y cuyo sentido se apoya en la determinación económica que define las leyes que rigen la vida económica entre los hombres. El resultado en Hegel, es una síntesis de las determinaciones civiles -jurídicas, políticas- y económicas -determinaciones de reflexión que rigen la vida económica de los hombres libres. La sociedad civil, por lo tanto es el lugar en que se reúne “lo que podríamos llamar una política civil del entendimiento (la filosofía política moderna), y una política económica del entendimiento (la economía política clásica); y que abre así el camino a una política de la razón, de la que se convertirá en expresión el Estado.” (Rosenfield, 1989:170).

La sociedad civil se conforma de instituciones modernas como el mercado, la división del trabajo, y las corporaciones. “La dialéctica de la sociedad civil crean una dependencia universal del hombre sobre el hombre. Ningún hombre es una isla más, y cada uno se ve irremediamente entrelazados en una textura de producción, intercambio y consumo.” (Avinieri, 1979:134).³⁸ Formada por individuos independientes a los que sólo los unen sus necesidades materiales y las leyes -el derecho-, destinadas a proteger la seguridad de las personas y la propiedad; es donde los individuos encuentran un espacio social que les dé libre margen para la satisfacción de sus intereses privados. De esto se desprenden dos momentos de la sociedad civil que resaltan como lugares de la satisfacción de las necesidades, por un lado tenemos al sistema de necesidades, que presenta un paralelismo con el tema de la intención y el bienestar en la parte de la moralidad -ambos se presentan como el lugar propio de la realización de la búsqueda del bienestar. El sistema de necesidades constituye la esfera donde se pueden desplegar los planes de autorrealización particulares de los individuos. Mientras que en la policía y la corporación la satisfacción de las necesidades no es individual,

³⁸ The dialectics of civil society create a universal dependence of man on man. No man is an island anymore, and each finds himself irretrievably interwoven into a texture of production, exchange and consumption.

sino a nivel social, político administrativo y corporativo, teniendo a ésta última como una comunidad que es fin en sí misma, lo cual se convierte en una prefiguración del Estado como una de sus raíces éticas. La esfera propia de la moralidad es la sociedad civil, donde se relacionan y conectan principios de particularidad y universalidad, aún cuando no llegan a identificarse. La concepción de la sociedad civil es producto de un pensamiento que se ha cuestionado por el sentido de una realidad nueva -la de las relaciones mercantiles. Es por ello que dentro de la sociedad civil se desarrollan tres momentos: *el sistema de necesidades, la administración de la justicia, la policía y la corporación.*

A) La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y mediante el trabajo de todos los demás: el sistema de las necesidades.

B) La realidad de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad mediante la administración de la justicia.

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés común mediante la policía y la corporación. (Hegel, 1999:310).

Cada uno de estos momentos juega un papel fundamental en la configuración de la particularidad, porque va desde la identidad hasta llegar a un reconocimiento mutuo en el cual se comparten intereses comunes. Desde el momento en que las necesidades están tan particularizadas, la colaboración con otros para satisfacerlas se hace imprescindible. Toda la necesidad es social y la sociedad es al que tiene que satisfacerlas. 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.

Sistema de necesidades

El sistema de necesidades representa el momento en donde la particularidad de los individuos se manifiesta abiertamente. “La sociedad civil constituye el tejido de las relaciones económicas –en las que impera el *homo economicus*, el maximizador de utilidades--, es decir, el reino de la particularidad. La persona concreta, particular, entendida como conjunto de necesidades, es uno de los principios de la sociedad civil.” (Cuartango, 2005:159). El individuo es un particular para otros particulares, cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él, en ella predomina la necesidad, que se guía únicamente por el intercambio de objetos portadores de riqueza, por eso considera al individuo como un ser cuyo interés se limita a la satisfacción de esas exigencias elementales. Es el espacio de los intereses contrapuestos;

el territorio de la confrontación, donde los individuos se relacionan por su capacidad jurídica y económica. El primer momento del sistema de las necesidades, es el momento de la economía -el universal abstracto. El individuo resuelve sus necesidades concretas mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás, al resolverlas se encuentra en conexión con las necesidades y trabajos de otros; al buscar mi satisfacción logro también la de los demás. La sociedad civil constituye, el tejido de las relaciones económicas. “La sociedad civil, lejos de eliminar la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza, la reproduce aunque a partir de condiciones sociales, reagrupando a sus miembros en función de la desigualdad de los patrimonios y de las habilidades, desigualdades que a la vez condicionan la efectiva posibilidad del particular de participar en el patrimonio general” (Mazora, 2003:31).

El proyecto de Hegel pretende una nueva integración del individuo en comunidad, cuyo punto de partida -el ideal comunitario de la polis-, ha producido un proceso de disolución por el advenimiento del mundo moderno. Las relaciones entre el individuo y la comunidad se reorganizan de acuerdo a nuevas leyes que rigen la vida económica de los hombres. La vida económica o el sistema de necesidades, es la razón que aparece en esta esfera de la finitud. Se expresa una nueva reconciliación entre el despliegue objetivo del mundo y la relación atomística entre los individuos. A la relación moral que existe entre los hombres se agrega una nueva determinación que toma cuerpo en una relación ética y socioeconómica, que conservando la atomización llega a mediar las acciones humanas a través de las leyes que éstas producen. “La economía política fue para Hegel un medio de llegar a una síntesis inmanente, negativa, entre la finitud y la infinitud, entre el ser y la razón de ser, entre la existencia y el fundamento. Estamos en el camino del verdadero infinito, aún sin esperarlo.” (Rosenfield, 1989:174).

La economía política ha situado a lo infinito -la negatividad-, en el movimiento de la vida ética, sin embargo, al atenerse a esa negatividad se convierte en parcial y esa mala infinitud produce desequilibrio y desorden, razones suficientes para que la sociedad civil deba ser tratada negativamente por un poder superior a ella, pues no basta con establecer las prescripciones que establecen que cada uno tiene derecho de vivir, pues lo universal en un pueblo debe vigilar que cada ciudadano pueda subsistir y que se garantice una plena seguridad y comodidad en la adquisición económica -el cual es considerado como principio absoluto-, lo que permitiría dejar al sistema de propiedad actuar plenamente y fijarse de manera absoluta. Pero “el todo ético debe necesariamente mantenerlo en el sentimiento de su nada interior e impedir su expansión explosiva respecto a la cantidad y a su formación en una diferencia y

desigualdad más y más grande, mientras tiende hacia ahí su naturaleza. La vida económica se vuelve factor de nuevas contradicciones; pero no desemboca, sin embargo, en una unidad que en sí misma sea inmanente.” (Rosenfield, 1989:175). El Estado se genera por la necesidad de limitar el despliegue sin freno de esa negatividad con el fin de producir una nueva unidad que circunscriba la independencia de la actividad económica, esto es lo que desarrollaremos a continuación.

Los dos principios constitutivos de la sociedad civil son por un lado, la persona concreta, cuya única finalidad es su particularidad y la satisfacción de sus necesidades; y por otra, la forma de universalidad que resulta de ello. Debido a la búsqueda egoísta de la ganancia, la voluntad particular entra en relación con otras particularidades creando un sistema de dependencia recíproca entre todos, sistema universal determinado por el libre albedrío y la necesidad natural de las personas que la han originado. Nos situamos en una nueva particularidad, la cual busca superar las nuevas contradicciones producidas por el sistema de necesidades, una nueva universalidad de la voluntad natural y de la voluntad del libre albedrío que es la sociedad civil como su manifestación, cuya realización se da a través del interés egoísta de cada uno y a su vez se conforma por la actividad recíproca de todos, creando un sistema de dependencia universal, propia del entendimiento.³⁹

La universalidad del entendimiento es eficaz porque parte de una consideración efectiva de la particularidad. La actividad atomística de los individuos dentro de este sistema de dependencia recíproca, sigue y concluye las figuras que antes se habían presentado en el

³⁹ Es necesario considerar la relación entre entendimiento y razón en el seno de las relaciones entre sociedad civil y Estado, se trata de ver como se relacionan el orden exterior (o del entendimiento) con el orden interior (o de la razón). El entendimiento es el comienzo de la razón. “El entendimiento determina y fija las determinaciones: la razón es negativa y dialéctica porque reduce a la nada las determinaciones del entendimiento; es positiva porque produce lo universal y subsume en sí a lo particular.” (Hegel, 1976:6) La filosofía puede ser entendida como consideración pensante de los objetos, sin embargo, considerada como una facultad humana, la filosofía es una parte de esa actividad, a través de la cual deviene como conocimiento, su pensamiento se diferenciará por ello con el pensar actuante en todo lo humano, pero en tanto que el pensamiento es el que produce la humanidad de lo humano, sólo existe un pensamiento; la diferencia proviene de que el contenido humano de la conciencia fundada a través del pensamiento, no aparece en la forma del pensamiento sino como sentimiento, intuición, representación, es decir, como formas del pensamiento que hay que diferenciar. Es a través de la reflexión como se deben transformar los sentimientos y representaciones en pensamiento. La necesidad de la filosofía se puede determinar con más precisión: Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto; como fantasía tiene imágenes y en cuanto voluntad tiene fines, “también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al pensamiento, oponiéndolo a esas formas de su existencia o simplemente distinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo.” De esta forma se encuentra a sí mismo, puesto que su principio es el pensar. Para llegar al pensamiento tiene que hacer el recorrido de sus momentos, es decir, iniciar desde la intuición hasta llegar al pensamiento, pasando por el dualismo entre sujeto y objeto propio de las filosofías de la representación o el entendimiento.

derecho abstracto y la moralidad, como son la subsistencia de los individuos y el bienestar. Sin embargo, la actividad atomística es aparente, porque pertenece a una relación universal creada por ella pero que la condiciona, además porque se encuentra influida por los momentos previos que están próximos a adquirir una determinación sustancial, es así que “creándose de nuevo, el concepto realiza una determinación nueva, se convierte en otro distinto al que era. El despliegue del concepto jamás es una repetición, sino una creación siempre.” (Rosenfield, 1989:179). Es así que la actividad atomística es aparente, toda vez que estamos ante la subjetividad como particularidad que buscará realizarse en el Estado, no es la actividad de individuos aislados, sino la actividad de un movimiento parcial al que le hace falta su elemento universal que lo fundamente. Es por ello que en la sociedad civil los intereses particulares entran en contradicción con el interés general. Hegel ejemplifica en el paragrafo 182 el orden de la sociedad burguesa: a) el principio de la particularidad del individuo que se rige alrededor de necesidades peculiares, b) el principio de lo general y la interconexión de las personas particulares dentro de lo general.

La persona concreta, la cual, en cuanto particular, es a sí misma finalidad, como una totalidad de necesidades vitales y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es el principio primero de la sociedad civil. Pero la persona particular en cuanto está esencialmente en relación con otra particularidad semejante, de suerte que cada una se hace valer y se satisface por la otra y a la vez simplemente sólo mediante la forma de la universalidad, el otro principio, se mediatiza. (Hegel, 1999:303).

La relación mercantil al producir nuevas necesidades adquiere autonomía respecto a las necesidades que se supone debe satisfacer y perseguirá sus propios fines que pueden no coincidir con el bienestar de todos, la relación de individuo a individuo se convierte en una relación de diferentes individualidades económicas. El reconocimiento opera entre seres con necesidades similares, los gustos y las costumbres de cada individuo son creados en relación con el todo, “el hombre se encuentra luchando con una necesidad social, donde representa un papel esencial la imagen que de ella se hace cada quien. Todos tratan de igualarse en la medianía social y todos tratan de sustraerse a su marca.” (Rosenfield, 1989:188). El sistema de necesidades económicas surge de la unión de la necesidad natural y la necesidad espiritual (creada por las nuevas relaciones sociales), las necesidades sociales son las que definen a una época como perteneciente a sus funciones vitales, liberadas del estado de naturaleza. En la sociedad civil los otros se convierten en condición necesaria para satisfacer mi propia necesidad, dependiente de un marco exterior de reciprocidad creado por las voluntades particulares en su interrelación. “La forma de la universalidad aparece aquí porque tengo que

regirme de acuerdo con los otros. Yo adquiero de los otros el medio para la satisfacción y tengo que aceptar por eso su opinión.” (Hegel, 1999:315). En la satisfacción de sus necesidades, el hombre es capaz de liberarse de su dependencia de la naturaleza y crear una relación de universalidad con otro, su fuerza radica en la insatisfacción propia de su naturaleza. La actividad económica permite reproducir las relaciones básicas para satisfacer las necesidades del hombre, es la integración de una universalidad que se hace valer con la realización de la particularidad.

La finalidad egoísta, en su realización, condicionada así por la universalidad funda un sistema de dependencia universal de manera que la subsistencia y el bienestar del singular y su existencia empírica jurídica están entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, está fundado en ello, y sólo en esta conexión es real y está asegurada. “Se puede considerar a este sistema primeramente como el Estado exterior, como el Estado de la necesidad y del entendimiento.” (Hegel, 1999:304). Hegel se ubica en las antípodas de quienes hablan de la existencia de un estado de naturaleza libre y original como fundamento de una sociabilidad libre. La libertad pasa necesariamente por el trabajo, por la transformación de la necesidad natural externa en interioridad humana y la resistencia al proceso de trabajo se manifiesta en las relaciones sociales; la oposición entre el lujo y la indigencia expresa la interioridad de las relaciones con la naturaleza, pues el lujo supone el desarrollo de nuevas formas de transformación de la naturaleza, además de una relación social donde se goza de algo al que no tiene acceso la mayoría, el sistema social del trabajo nos abre el camino para explicar esas oposiciones como verdaderas contradicciones sociales. “La orientación de la situación social a la multiplicación indeterminada y especificación de las necesidades vitales, medios y goces, los cuales, lo mismo que la diferencia entre necesidades vitales naturales e incultas, no tiene ningún límite: es el lujo.” (Hegel, 1999:316).

La acción individual de producir un objeto se convierte en un momento a través del cual se interioriza la naturaleza en el proceso de trabajo, el hombre se objetiva en la transformación práctica del mundo, es así que el hombre se produce teórica y prácticamente en la actividad económica. En este punto la voluntad particular anima al trabajo pero no responde a sus designios inmediatos; el individuo al trabajar ayuda a mantener vivo el proceso de trabajo que se ha acumulado hasta el presente y participa en la creación de un nuevo proceso que reduce cada vez más su capacidad para diferentes actividades. El proceso del trabajo y las relaciones socioculturales que produce expresan la cohesión entre sus partes y las nuevas contradicciones que se producirán; es así que la libertad de la cultura, además de garantizar la realización de la

subjetividad, puede producir su segmentación. Son manifiestas las contradicciones de una sociedad que al hacer posibles las condiciones materiales para la emancipación de la naturaleza, mecaniza la subjetividad de los trabajadores.

El trabajo del individuo se hace más sencillo mediante la división y, a través de ello, mayor la destreza en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la destreza y del medio completa la dependencia y el intercambio de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades vitales respecto a la necesidad total. La abstracción del producir hace al trabajo cada vez más mecánico, y por eso finalmente, capaz de que el hombre sea retirado de él y en su lugar pueda ingresar la máquina. (Hegel, 1999:318).

La sociedad civil engendra un movimiento en el que se expresa la contradicción entre una libertad general y una falta de libertad para un grupo de ciudadanos, esta contradicción no puede eliminarse toda vez que si se elimina la división del trabajo, se elimina la productividad y con ello la posibilidad de una sociedad de abundancia, “paradójicamente, eliminar la miseria de un grupo de individuos expone a la sociedad al peligro de una posible destrucción del sistema de igualdad en que ha nacido.” (Rosenfield, 1989:192), se mantiene una disociación entre la libertad subjetiva y su realización social. Es así, que la riqueza se produce por la interacción entre universalidad y particularidad, en el que cada uno, en el afán de satisfacer sus necesidades, contribuye a la satisfacción de todos. A través del trabajo individual se posibilita el aumento de la riqueza y la apropiación de una parte de ella, producto ambas de un único movimiento.

Sin embargo, la participación de la riqueza está condicionada por la aportación personal de los individuos -capital- y por las capacidades singulares y naturales del individuo, la unión de estos dos factores origina la desigualdad social. El derecho de la particularidad se convierte en derecho de la desigualdad, un movimiento que establece las diferencias constitutivas de cada individuo. La exigencia de igualdad social que se opone a la desigualdad real, se presenta como una exigencia vacía, propia de un deber ser moral, que desconoce la estructura de la particularidad, sin embargo la igualdad de los individuos funciona de contrapeso frente a la desigualdad de las clases sociales, toda vez que depende de cada individuo el elegir a cuál de ellos quiere pertenecer. “La adscripción a un determinado grupo o clase (*Stand*) de la sociedad civil es fundamental: es mediante esa relación de clase como se logra la mediación entre universalidad y particularidad, necesaria para la subsistencia del individuo como tal individuo en la sociedad civil” (Izuzquiza, 1990:290).

En el proceso de diferenciación de la particularidad se constituyen los estados o clases sociales como la unidad producida por ella, dado que el sistema de necesidades se divide en diversos sistemas particulares de necesidades, “de modo tal que la conexión total se constituye en *sistema* de las necesidades vitales *particulares*, de sus medios y trabajos, de modalidades y maneras de la satisfacción y de la cultura teórica y práctica; sistemas a los cuales los individuos están asignados constituyendo una diferencia de las clases.” (Hegel, 1999:320). Su articulación es lo que hace al individuo parte de la sociedad civil, pues son determinaciones de la totalidad ética. Hegel no cree que la sociedad sea un agregado atomístico, sino un todo constituido orgánicamente, donde las clases sociales expresan el movimiento constitutivo, una sociedad como simple agregado de individualidades consentiría la existencia de la particularidad como constitutiva de lo social, basada en su arbitrio puede degenerar en el sometimiento de un grupo sobre otro, como perversión de lo universal.

La división de la sociedad en clases sociales es un proceso necesario que deja al libre albedrío del individuo escoger a cuál de ellos quiere pertenecer, la división en estados es racional solo con la condición de que sea reconocido ese derecho de la voluntad particular, el cual actualiza el reparto de los individuos en sistemas particulares de necesidades. La articulación del todo no se concluye sino en el momento en el que los individuos pueden ejercer libremente ese derecho, que consiste en dar curso a lo que proviene de la opinión subjetiva, el ser humano se forma con la finalidad de unirse a un estado social que corresponda lo mejor posible a sus inclinaciones. El individuo como parte de una clase social, encuentra el campo adecuado para llevar a cabo su actividad moral, sus fines particulares, su bienestar y la reflexión en torno a sus actos, por ello el derecho de la voluntad subjetiva es lo que anima al proceso de mediación recíproca entre la voluntad subjetiva y los estados sociales. Lo anterior es posible sólo al considerar que el individuo no está aislado, sino que se encuentra en relación con los otros, el deber respecto a los otros se da al interior de una relación comunitaria cuya integración hace ineficaz la ayuda directa de individuo a individuo. Es propio de la naturaleza del movimiento exigir un progreso ilimitado, lo que no debe confundirse con un progreso de carácter lineal, más bien es un proceso de ir hacia adelante que, en cada etapa de su movimiento, obtiene de su fundamento las nuevas determinaciones que se fijan según el proceso que las ha originado como movimiento esencial del concepto que se dedica a perfeccionar leyes e instituciones.

En resumen, el primer momento de la sociedad civil es el *sistema de las necesidades*, supone la división social del trabajo; la producción de excedentes y el intercambio de

mercancías garantizan la satisfacción de las necesidades ajenas gracias a la persecución del interés propio. “Es la esfera de la necesidad, del trabajo y del intercambio apoyada, como instancia de la razón, en dos elementos básicos: a) La persona concreta, mezcla de necesidad inmediata y voluntad arbitraria; b) una forma limitada de universalidad, porque la división social del trabajo impone a cada uno la presencia de los otros como medio para la satisfacción material, y a todos impone una dependencia mutua” (Pérez, 1989:131). No obstante, la figura del contrato en la que se basan los intercambios depende del libre arbitrio de las partes contratantes, es decir, no hay garantías del cumplimiento del mismo y no están dadas, las condiciones mínimas para la continuidad de las transacciones, nadie tiene la venta asegurada.

Para superar las dificultades que se producen, la sociedad genera diferentes instituciones; por ello el segundo momento de la sociedad civil es el de la administración de justicia que tiene como fin anular “la lesión de la propiedad y la personalidad, [...] lo que tiene como consecuencia la total seguridad de la persona y la propiedad, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado.” (Hegel, 1999:351). Cuando se presentan conflictos entre los particulares o entre las clases sociales, Hegel presenta al derecho y al Estado como los sitios adecuados para resolverlos, ya que la pura confrontación entre individuos sin la mediación de lo universal, produce la violencia inmediata en los conflictos privados, donde la venganza sólo es una de sus formas y el tribunal toma lugar de la parte ofendida y reconcilia, por un lado, a la ley consigo misma a través de la superación del crimen y, por el otro, al criminal con la ley, esto gracias a la protección que se garantiza contra la venganza y a la equidad de su juicio proporcional al crimen cometido. “Los conflictos privados son para los tribunales lo que las contradicciones sociales son para el Estado.” (Rosenfield, 1989:207).

La administración de Justicia es la atención a la particularidad de la propiedad, el derecho de propiedad que en la esfera formal del derecho era solamente un derecho *en sí*, se convierte en realidad efectiva. “Hegel sostiene que la administración de justicia (*die Rechtspflege*) proporciona la estructura legal necesaria para la regulación del sistema de necesidades. Esta estructura consiste en un código legal público y un sistema judicial.” (Hardimon, 1994:194)⁴⁰. Vuelve el tema tratado en derecho abstracto, referente a reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales. “Con la administración de la Justicia, la sociedad civil, que es la pluralidad de la vida

⁴⁰ Hegel maintains that the administration of justice (*die Rechtspflege*) provides the legal structure necessary for the regulation of the system of needs. This structure consists of a public legal code and a judicial system.

ética, vuelve a su Concepto, a la unidad entre universalidad existente para sí misma y la particularidad subjetiva” (Izuzquiza, 1990:291). La realización de la unidad entre la particularidad y la universalidad queda a cargo de dos poderes característicos de la sociedad civil: el poder de la policía y la corporación. “No se debe pensar en la policía (*die Polizei*) simplemente como la fuerza policial. [...] Debemos pensar en ella como una autoridad pública encargada de las tareas de infraestructura necesarias para el funcionamiento eficaz de la economía y la administración de justicia.” (Knowles, 2002:285)⁴¹.

En el tercer momento, el poder de la policía, realiza y conserva lo universal contenido en la particularidad de la sociedad civil, ahora más concreto, por parte de la policía -los poderes públicos-, vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos. “Ahora bien, si el poder de la policía era el de una fundamental vigilancia que hiciera respetar lo universal, la corporación tiende a restaurar lo universal en la particularidad de la sociedad civil” (Izuzquiza, 1990:291). La dificultad con el sistema de necesidades es que el bienestar de cada uno no está garantizado, es por ello que la policía o administración es la encargada de satisfacer la exigencia de bienestar individual a través del control del margen de contingencia de las relaciones sociales, que consiste en garantizar las condiciones materiales de los miembros de la sociedad. Solamente el poder público, respetando el principio de la voluntad particular trata de reducir la contingencia que contiene el sistema de necesidades estableciendo un orden exterior del movimiento de la particularidad.

Los individuos en sus acciones no pueden prever con certeza el resultado de su actividad, de hecho, el engranaje económico acentúa la contingencia y se puede causar daño a terceros sin haber tenido la intención de ello, por lo que se hace necesario someterse al poder público, éste expresa de ese modo una nueva determinación del proceso que integra la sustancialidad ética. De igual manera, compete a los poderes públicos regular las relaciones entre productores y consumidores para evitar que unos y otros caigan en la ruina, pues cada uno tiene derecho a satisfacer sus necesidades y a no ser engañado por otro, ya que se trata de garantizar un bienestar real. Las contradicciones propias de la actividad económica constituyen el lugar donde se genera una nueva determinación de sí mismo, el proceso por el cual la sociedad hace que sus miembros sean extraños entre ellos posibilita el movimiento para su reconocimiento recíproco que se genera gracias a una diferencia vivida simultáneamente. Por causa del desgarramiento de la actividad económica, si los hombres se hunden en la

⁴¹ We must not think of the police (*die polizei*) as merely the police force. [...] We must think of it as a public authority charged with the infrastructural tasks necessary for the effective operation of the economy and the administration of justice.

miseria no podrán llegar a ser miembros de la sociedad, “para ello les falta educación, cultura y consciencia de sí mismos.” (Rosenfield, 1989:210). El derecho del desamparo deriva de que la sociedad vela por sus miembros, no puede permitir que la indigencia excluya a un grupo de personas de la sociedad, porque si se deja crecer la pobreza se hace inevitable la creación de un estado de degeneración física y mental de un grupo de ciudadanos.⁴²

Las contradicciones de la actividad económica produce una acumulación creciente de riquezas y al mismo tiempo una clase social que se encuentra fragmentada por el proceso de trabajo, la concentración de riqueza produce una masa de gente que se hunden en la pobreza lo que pone en riesgo a la sociedad misma, la contradicción entre riqueza y pobreza se convierten en una determinación propia de la sociedad civil. Esa determinación “genera una plebe (*Pöbel*), una masa de individuos que vive por abajo del mínimo indispensable para reproducirse materialmente. Esta situación es tanto más paradójica cuanto que supone, por otro lado, la concentración de riquezas que detenta otro grupo de individuos.” (Rosenfield, 1989:213). Por lo tanto, si queremos hablar de un verdadero ciudadano, no basta con ser una entidad política, supone también una actividad productiva que hace de él un miembro mediatizado del todo, pues el trabajo es el fundamento de la moralidad, por ello puede entenderse la oposición de Hegel a que el Estado o parte de la sociedad se hagan cargo de los pobres, se tratarían de soluciones atomísticas que no consideran al hombre en su dignidad como un elemento del todo. “Sólo una política de previsión, asistencia social y control del conflicto, -funciones específicas del poder de policía-, se muestra eficaz si no ya para producir la reconciliación corporativa que Hegel aspira, al menos para mitigar en la plebe el sentimiento de injusticia y abandono, neutralizar el peligro del estallido social, y hacer posible una convivencia pacífica entre las clases contrapuestas”. (Mazora, 2003:71).

La corporación, es el espacio donde se soluciona el problema de la pobreza al negarse a tratar al individuo como objeto de una simple donación, el que las corporaciones se hagan cargo de los individuos según su rama de producción parte del reconocimiento de los individuos como miembros de un todo. Surge por la incapacidad de la administración de poner término a la situación de injusticia -en la relación de exterioridad que mantiene con la particularidad-, quien

⁴² A todos se les concede el derecho a la sublevación provocada por la necesidad, “como consecuencia de estas situaciones paupérrimas ha surgido una pobreza de masas que se ve marcada por el sentimiento de injusticia, pues esas personas han perdido el derecho –garantizado por las leyes- a participar en forma real en la sociedad civil. Es por ello que crece el derecho a la sublevación, el derecho de rebelión frente al orden que niega toda realización a la voluntad de las personas libres.” (Vieweg, 2009:71). Por ello se genera un derecho de socorro que lleva a la rebelión, un derecho de resistencia que surge de la necesidad, derecho de las personas marginadas a rebelarse para conseguir el restablecimiento del derecho, no se trata de eliminar a la sociedad civil, sino de recuperar el derecho que garantiza el bienestar de todos.

por su parte comienza a reconocerse como objeto de su propia actividad y se hace consciente, marcando el momento en que para la voluntad particular la sociedad civil se interioriza en su fundamento ético. La corporación se determina por lo que es común a diversas particularidades, según sus aptitudes cada individuo llega a ser miembro de una corporación, que organiza el movimiento de la particularidad en lo que tiene de universal. Los individuos no se encuentran aislados, su determinación universal radica en el hecho de ser miembros de una corporación y estar reconocidos en su honor profesional, en la pobreza se ayuda a alguien que es portador de un trabajo determinado, que lo ha ejercido y que por alguna causa no lo ejerce más, es por ello que la corporación puede ser considerada como una segunda familia, -que a su vez puede degenerar en un grupo que se preocupa sólo por conservar sus privilegios-, es cuando aparece el Estado, corresponde a él evitar un proceso que pudiera reificar la corporación al velar por los derechos de la particularidad y no por su eliminación, le permite el derecho de manejar sus propios asuntos.

Para Hegel la sociedad civil pues, se mantiene en equilibrio mediante su inclusión en una comunidad más profunda. No puede gobernarse a sí misma. Sus miembros deben lealtad a una comunidad mayor para alejarlos del infinito enriquecimiento propio como un objetivo que lleve a la auto-destrucción de la sociedad civil. La autogestión a través de la corporación puede ser vista como una etapa en este camino. [...] En la corporación se cuenta con el respeto y la dignidad que de lo contrario buscaría sólo como una persona simple, cuyo fin es el enriquecimiento personal (Taylor, 2010:438).

Como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado, la corporación bajo el control del poder público, es una segunda familia donde se cuida el interés particular dentro de la sociedad civil; no se trata de un gremio cerrado sino del devenir ético de los gremios individuales. “El modelo de una corporación es la de una asociación legalmente constituida de personas que trabajan en un oficio o profesión.” (Knowles, 2002:294)⁴³. A diferencia de la primera familia que es donde se nace y a la que se pertenece involuntariamente, la corporación es una organización a la que se pertenece por elección libre, es una asociación voluntaria por excelencia.

Policía y corporación constituyen una diferenciada unidad que introduce las complejas dialécticas superiores de la sociedad civil. La sociedad civil es ab initio susceptible de ser entendida como mercado o unidad sintética de las relaciones económicas. Y porque los negocios universales y las instituciones de utilidad común tienen proyección universal, exigen policía: supervisión y previsión propias

⁴³ The model of a corporation is that of a legally constituted association of persons who work in one particular trade or profession.

del poder público. Economía y libertad, sociedad civil y Estado entran así en mediación (No hay policía económica sin política económica). (Álvarez, 2000:19).

Ha de superar la separación entre universalidad y particularidad presentes en la policía y la corporación, porque su verdad –verdad de toda la sociedad civil-, se encuentra en el Estado. “Sin Estado, la sociedad de los productores privados no sería capaz de extender el comercio a escala universal, ni implementar una política de colonización sistemática, condiciones *sine qua non* para superar los desequilibrios económicos estructurales que con sus antagonismos clasistas amenazan con derrumbar al entero sistema de producción capitalista y con él al propio poder estatal” (Mazora, 2003:96).

Estamentos

A pesar de estar dentro de la esfera del Estado, Hegel considera la figura de los *estamentos* como un foro de reconocimiento legal, en donde si bien los individuos persiguen su utilidad, se les exige que se adecuen a lo que hacen los demás. Los estamentos se basan en un reconocimiento igual y mutuo, no están constituidos bajo una división natural de la sociedad, sino refiriéndose a los bienes y estilos de razonamiento que los individuos asumen para sí. Éstos “asumen en el sentido de Hegel un doble rol pues forman parte por un lado de la sociedad civil, y por el otro, tienen también a través de sus representantes un papel político pasando así a ser miembros del Estado.” (Hernández, 1994:56). La sociedad civil requiere, además del sistema de estamentos, un conjunto de cuerpos legales que regulen y vigilen su estructura, atentos a la dinámica propia de las relaciones mercantiles. Los estamentos “no se confunden con los *états* del antiguo régimen o de la sociedad medieval, tampoco se identifican con las clases socioeconómicas de la moderna sociedad industrial. Hegel usa el término tanto en sentido social cuanto político.” (Álvarez, 2000:12).

Cada estamento provee a sus miembros un tipo de proyecto concreto, un sentido de la identidad que no esté determinada por la prudencia individual, los individuos son los que eligen a que estamento desean pertenecer, marcando una ruptura con la vida antigua. “La separación en distintos estamentos se basa en su acceso a la riqueza, pero genera además una diversidad de puntos de vista para las conciencias, una serie de formas de ideología que definen para cada uno su unión con lo absoluto, los cuales posibilitan o permiten alcanzar los fines racionales en el estado.” (Pérez, 1989:135). El sistema de *estamentos* tiene como objetivo generar un entrelazamiento de intereses, propiciar un espacio de intereses semejantes, Hegel

distingue tres formas de estamentos: el estamento sustancial, el estamento industrial, y; finalmente, el estado universal.

La sociedad civil se divide, esencialmente, en tres estamentos, conforme a las diferencias básicas de las habilidades resultantes del proceso de división del trabajo”:

El stand sustancial tiene su patrimonio en el producto natural del suelo en el que trabaja.

El estamento industrial, se ocupa de la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia de su trabajo, de la reflexión y del entendimiento, así como, esencialmente, de la mediación con el trabajo y las necesidades de otros.

El estamento universal se ocupa de los intereses generales [*allgemeinen: universales*] de la situación social. (Mazora, 2003:76).

En la elección libre de un estamento, el individuo se realiza en la forma moral ética, se otorga realidad al entrar en una determinada particularidad representada por el estamento. Del derecho a la autorrealización actuando conscientemente por el propio bienestar y el de los demás se concreta al mantenerse en el estamento que se ha elegido o en que se preste ayuda privada a las instituciones socio-estatales. “La plena autorrealización la halla uno solamente en el Estado autónomo de derecho y cultura por el que uno puede desempeñar tareas comprensibles. Con ello no deja uno de ser individuo particular, moral y religioso con sus particulares responsabilidades.” (Amengual, 1989:193).

Al elemento estamentario corresponde el aspecto móvil de la sociedad civil, que solo puede intervenir por medio de diputados, exteriormente a causa de la multitud de sus miembros y esencialmente a causa de su función y su ocupación. Puesto que son delegados de la sociedad civil, se desprende que la representan en cuanto tal, es decir, no disuelta atomísticamente en individuos que se reúnen únicamente para un acto singular y temporario, sin más consecuencias; sino en cuanto se articula en sus asociaciones, comunidades y corporaciones, por otra parte ya constituidas, las cuales adquieren de este modo una conexión política” (Hegel, 1999:459).

Es por eso que se permite concebir al Estado concreto como la totalidad articulada en sus círculos particulares; “el miembro del Estado es un miembro de una de estas clases, y sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración al Estado”. (Hegel, 1999:460).

Puesto que por la naturaleza de la sociedad civil la diputación emana de sus diferentes corporaciones y el modo simple de su marcha no es perturbado por abstracciones y representaciones atomísticas, ella satisface inmediatamente ese punto de vista y la elección es superflua

o se reduce a un insignificante juego de la opinión y el arbitrio (Hegel, 1999:463).

Resulta evidente la importancia que entre los diputados se encuentren individuos que conozcan profundamente todas las grandes ramas de la sociedad, por ejemplo el comercio y la industria, y que pertenezcan a ellas, cada una de estas ramas tiene sin embargo el mismo derecho a ser representada que las demás.

En resumen, podemos decir que la sociedad civil no es otra cosa que el estado del liberalismo económico, a este estado -que es el ideal para los teóricos de la economía política-, Hegel le da un lugar subordinado. "Cada uno trabaja para sí o para su familia. La división del trabajo permite el cambio de los productos y las leyes del mercado restablecen sin cesar la armonía a punto de romperse. El motor aparente de esta sociedad es el interés individual, pero su fin inminente es la realización de lo universal." (Hyppolite, 1970:119). Hegel no propone solución a la crisis del mundo moderno, solo opone el cuadro de esta sociedad civil al que presenta el liberalismo, la libertad así lograda por el hombre no es verdadera.

El estado que conforma la sociedad civil es una unidad pero producida básicamente por el imperio de las necesidades y su satisfacción. Es, además, un estado del entendimiento y no de la razón, lo cual significa que sólo hay apariencia de racionalidad, porque en esta esfera la universalidad se hace valer mediante las relaciones recíprocas de las particularidades subjetivas buscando su satisfacción, basado en las necesidades y el libre arbitrio de todos. (Avalos, 2001:105).

La particularidad que se presenta en la actividad económica es una particularidad nueva, con la multiplicación de las necesidades tiene que buscar formas diferentes de satisfacción, lo que le lleva a producir instrumentos de trabajo acordes a una actividad productiva diferenciada; con la multiplicación y perfeccionamiento de la creación de necesidades la actividad económica se transforma en actividad cultural que crea productos nuevos y por ello determinaciones sociales nuevas, las necesidades más urgentes no coinciden ya con las necesidades inmediatas de subsistencia. El libre movimiento de la particularidad en su interacción con otras particularidades se determina como sistema de necesidades, su realización se abre a las formas históricas más diversas. La sustancia ética se encuentra desgarrada en la escisión entre universalidad y particularidad, por lo tanto, la particularidad tiene derecho a desenvolverse por todos lados y lo que puede verse como la pérdida de la vida ética se trata de la realización de una particularidad que al buscar su propia satisfacción egoísta produce una relación universal, cuyo sentido reside en el hecho de que actúa sobre esa particularidad que le ha creado. Pero lo universal no es el fin último de la particularidad, sino a condición de ser la realización egoísta se

pone como necesidad interior del proceso de escisión de la sociedad. La universalidad se crea como marco exterior de reciprocidad entre todas las voluntades particulares que despliegan la totalidad de sus oposiciones dando la impresión de unidad, cuando se trata realmente de un medio para alcanzar los fines particulares, conformando el fin egoísta con esa universalidad.

El individuo como miembro de la comunidad

No se puede separar al individuo de la comunidad porque se rompe el vínculo que une a ambos como elementos de una totalidad; la comunidad sin el individuo cae del lado de la coacción exterior y el individuo tomado en forma abstracta como principio de integración del todo cae en el atomismo. Como miembro de un proceso de mediación en el que se haya mediatizado el individuo reconoce en los demás y en las instituciones que le son comunes, la génesis de las relaciones con carácter igualitario y libre. Se opera un doble movimiento simultáneo de superación (*Aufhebung*) y reconocimiento como dos formas de un mismo movimiento en su expresión lógica y ética respectivamente y de su mutua generación nace la libertad del concepto. Es importante no perder de vista el doble movimiento que está operando, en diversos momentos de la filosofía de Hegel, ya que se puede hablar de reconocimiento en esta esfera porque el sujeto está constituido y la subjetividad tuvo que pasar por diversos momentos que culminan con el tránsito entre sociedad civil y Estado, que es donde se manifiesta gracias al movimiento lógico de superación que le permite ser subsumido.

No es lo mismo hablar de particularidad -como elemento esencial del movimiento del concepto-, que de subjetividad -como voluntad constituida pero no realizada- y su diferencia nos muestra que si bien la voluntad subjetiva sigue siendo particularidad de un movimiento superior -lo cual se entiende por la superación de los diferentes momentos-, de ello no se desprende que toda particularidad sea subjetividad, sino momentos previos y necesarios que se presentan en el concepto. Si consideramos a la particularidad en cualquier esfera como subjetividad, corremos el riesgo de perdernos al considerar como idénticas y sin diferencias a la individualidad del tipo liberal y la individualidad que propone Hegel, no es trata de una cuestión de niveles de densidad ontológica como elementos duales. A pesar de que se presentan unos momentos como previos y necesarios a otros, la linealidad es una herramienta didáctica que nos permite explicar movimientos que se despliegan de una manera simultánea,

En Hegel la conciencia se eleva hasta una nueva aprehensión de sí misma en virtud de la relación mediada que ha establecido con otro y su existencia verdadera se realiza a través del movimiento de reconocimiento, "la negatividad contenida en las relaciones entre individuos,

o entre éstos y las costumbres vigentes, o aun entre las leyes y las costumbres, consiste en una relación de reconocimiento que eleva al individuo hasta una consciencia actuante de sí, como miembro de una comunidad.” (Rosenfield, 1989:150). Si nada se da bajo una forma fija para siempre, todo elemento se convierte en una forma de relación producida por la actividad de la voluntad y por lo tanto susceptible de ser otra distinta a la que es. Podría entenderse el proceso histórico como el vaivén de instituciones que van amoldándose a las exigencias de los nuevos tiempos y la famosa sentencia del fin de la historia referiría a la consecución de las condiciones de posibilidad necesarias para que puedan constituirse tanto el individuo como el Estado. Mientras que la lógica de lo universal y lo particular en la singularidad es necesaria, la configuración que presenten las instituciones sociales no lo es, lo que Hegel veía apropiado a su tiempo de ninguna manera tiene porque seguir siendo. La idea de libertad avanza debido a la autoconsciencia de la racionalidad que contiene las relaciones éticas de una época.

La actualización del proceso reflexivo se realiza con la conciencia que los individuos se hacen de una época y con esta responsabilidad no puede verse a los seres humanos como accidentes de una sustancia, sino como determinaciones esenciales de ella y las formas que adquiere una sociedad depende de la actividad propia de cada voluntad ética. El concepto se alcanza con la participación activa de sus miembros. “Exponer la subjetividad de la sustancia, es decir, su carácter eminentemente conceptual, se convierte en obra de la actividad consciente de los hombres.” (Rosenfield, 1989:152). Por lo tanto, es necesario no sólo que el individuo sea integrado en una totalidad ética, sino que sea su determinación esencial de una universalidad que él reconoce como suya y que le haga afirmar su pertenencia a un Estado del que sabe que sus leyes son buenas, un Estado que al estar sometido a la autodeterminación del bien puede ser comprobado por cualquier individualidad, por ello el derecho de la subjetividad está contenido en la sustancialidad ética, ya que la particularidad –subjetividad- es la forma exterior en la cual se manifiesta lo ético. La identidad entre el Estado como voluntad universal y los individuos como voluntad particular, descansa en la unión de los derechos y los deberes de ambos en su acción recíproca. La vida ética es una totalidad individualizada que está arraigada en las costumbres, hábitos y leyes que la forman. Las distintas figuras de la eticidad se hallan sometidas a los cambios de la historia que condicionan la esfera de validez propia de cada figura y la sustancia actúa como fuerza estructurante de la realidad en la medida en que es vivida de manera libre por los individuos.

La posición que ocupa el Estado dentro del esquema del espíritu objetivo es el de tercer momento de la *eticidad*, su análisis indica el término del espíritu objetivo. “El Estado es, en

realidad, la existencia alcanzada de la presuposición que recorre toda la filosofía del Derecho: la voluntad libre *en y para sí* misma realizada, la efectuación y objetivación de Espíritu, del sujeto hegeliano por excelencia, en un mundo que se corresponde totalmente con su misma estructura constitutiva.” (Izuzquiza, 1990:292). El Estado es la esfera donde la libertad se concreta, logrando uno de los más grandes niveles de unificación. Es la totalidad ética, donde se realiza la voluntad libre que solo se quiere a sí misma en un mundo objetivo, con la característica de ser universal, lo que permite la plenitud de la existencia individual. “El Estado plenamente racional será aquél que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas más importantes que sus ciudadanos reconozcan, y por las cuales defiendan su identidad.” (Taylor, 1983:183).

Es el Estado fundamento de las esferas contenidas en la *eticidad*, -familia y sociedad civil- además del derecho abstracto y de la moralidad. El establecimiento de la vida ética supera los diferentes momentos que ha tenido que recorrer la voluntad, sin embargo, superación no significa que haya una exclusión, por el contrario son momentos que subsisten dentro del mecanismo del Estado. “El Estado racional restaurará la *Sittlichkeit*, encarnación de las normas más elevadas en una vida pública. Recuperará lo que se perdió con los griegos, pero a un más alto nivel; pues el Estado plenamente desarrollado incorporará el principio de la voluntad racional individual, juzgada por criterios universales, el principio mismo que socavó y a la postre destruyó la *Polis* griega.” (Taylor, 1983:184). La estructura del Estado está compuesta de instituciones y de leyes, así como de relaciones económicas, de actividades morales, de relaciones de contrato y de propiedad. Al superar a la familia y a la sociedad civil, subsume sus principios, su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, ahora recibe la forma de la universalidad consciente mediante el segundo principio del querer, que sabe y actúa desde sí.

Para combatir a los cuestionamientos que se han repetido continuamente, hay que considerar dos aspectos importantes:

- La idea de la Historia, fundamental en el pensamiento político de Hegel: el Estado es una institución histórica y como tal el mismo Estado atiende a las circunstancias históricas que predominan en el momento, y es a la luz de esas condiciones históricas que se deben criticar sus ideas, acusaciones como la de totalitarismo y apologeta del Estado prusiano, así como las que critican la supuesta aseveración de

un fin de la historia y más aun, un fin de la historia gracias a la aparición del Estado prusiano y de Hegel mismo.

- El segundo punto, que hace que esta interconectado con el primero, se centra en la idea del movimiento constante e infinito (centrado principalmente en los temas de la Sociedad civil y el Estado); la idea de la salida y vuelta a sí descrita en la lógica es el movimiento que se repite en todas las esferas del sistema hegeliano, se trata de un infinito sustentado en una metafísica de la inmanencia. Con el desarrollo de ambos puntos, se vienen abajo las etiquetas que le han impuesto a Hegel, sobre la divinización del estado; el aplastamiento de las individualidades; la de justificación de lo existente, basado en lo real y racional interpretado y reinterpretado hasta el cansancio.

La particularidad se hace consciente de sí misma a través de la universalidad que expresa su verdad, pero el hecho de que el Estado sea último en su presentación no implica linealidad, pues el Estado es históricamente anterior al advenimiento de la sociedad civil, aún cuando más tarde se generen recíprocamente y surja la sociedad civil en el seno del Estado como realidad histórica. Último en el orden de presentación, es el primer producto de los tiempos modernos, el orden del tratamiento de la Filosofía del Derecho responde a la necesidad de mostrar cómo se produce la idea del Estado a través de su contenido sustancial. Es en el derecho político interno donde se trata la satisfacción interna del Estado en su ser y sus instituciones, tomado en su individualidad. Si bien es cierto que en el Estado el individuo tiene su esencia y el fin de su actividad, de igual forma el Estado es producto de la actividad del individuo. La exposición según su constitución interna, une el aspecto subjetivo y el objetivo. La libertad consiste en que el individuo y sus intereses obtengan su desarrollo pleno y el reconocimiento de su derecho -es tarea del Estado reconocer el derecho de los individuos y sus intereses particulares. Un elemento moderno señala como característica del Estado, la asimilación del principio de la subjetividad, el cual incluye desde la moralidad hasta los aspectos más liberales o individualistas propios de la sociedad civil. El Estado moderno está formado por individuos autónomos cuya característica esencial es la universalidad, por lo tanto, la unidad sustancial se mantiene en el individuo.

En este marco, el derecho es una condición para la generalización y consolidación del reconocimiento, resultado de un proceso histórico de larga duración, más allá de un conglomerado de instituciones y procedimientos que permiten el control del poder político, se expone una cultura política que permite a los particulares la identificación con lo universal del

orden jurídico. La idea del Estado tiene una realidad inmediata que tiene su expresión en la *constitución y el derecho político interno*, que tratan la constitución interior del Estado que toma como base el momento de la individualidad del concepto. “La universalidad realizadora de la individualidad, que es el Estado, ha de tener una constitución interna, que es al mismo tiempo, la idea y la ciencia de lo racional, en cuanto se ha desarrollado en un pueblo.” (Izuzquiza, 1990:293).

La Satisfacción (*Befriedigung*)

La razón en su actividad negativa se despliega por el entendimiento y a la vez reduce a la nada sus determinaciones produciendo una nueva particularidad o una nueva posición universal. El espíritu se capta con el doble movimiento del entendimiento que se hace razón y la razón que se hace entendimiento, la sociedad civil es en sí el Estado y éste se genera gracias a ella. “El miembro de esta sociedad, a quien llamamos burgués, hombre económico, hombre libre, se convierte en el fundamento sobre el cual se desplegará el hombre político, el ciudadano.” (Rosenfield, 1989:181). En la relación entre lo económico y lo político, en la sociedad civil lo político se reduce a las condiciones jurídicas de la ciudadanía -todos los individuos son iguales pero su esfera de acción es política-, lo que puede llevar a perder la idea del individuo consciente de sí mismo como elemento mediador del todo y justificar la idea de un ciudadano pasivo que acepta acríticamente lo que sobreviene en la vida política de cada uno y del todo.

Hasta ahora hemos visto que la primera sección del derecho abstracto se ocupa de la persona que es reconocida como propietario, el cual es superado por el sujeto moral tratado en la segunda parte, que al dejar del lado la abstracción hace valer su particularidad determinándose por sus ideas de bienestar, felicidad y bien moral y no por la propiedad o los bienes con los que cuente. Por último, el ciudadano se concibe como la culminación del desarrollo del hombre jurídico, moral, social y político. La importancia que da Hegel a la acción se sustenta en el trabajo que produce el mundo hecho a la medida del espíritu, donde al fin se encuentra consigo. "El hombre tiene que hacerse lo que es, tiene que producir el pan que come con el sudor de su frente y producirse a sí mismo; esto es lo más esencial del hombre y pertenece a lo más excelente que puede ser" (Hegel, 1966:37). El fundamento del individuo se sustenta en la *Ciencia de la Lógica* tal y en las dialécticas que lo van constituyendo.

Hay que aclarar la noción de satisfacción (*Befriedigung*) y las consecuencias que en torno a la participación política que de él se derivan. En el lenguaje ordinario las palabras

satisfacer y satisfacción están unidas al vocabulario con el que nos referimos a las necesidades y deseos. Sacar las necesidades de las personas es parte importante de su particularidad y por lo tanto tiene una conexión social donde hay una riqueza común en la que todos obtienen su satisfacción. A pesar de que los términos utilizados se refieren a lo apetitivo en general, Hegel los conserva y los aplica también a otros aspectos de la experiencia y el campo de la metafísica, es por ello que el uso ampliado del concepto satisfacción nos permite situarlo en otros ámbitos y poder hablar de satisfacción moral, satisfacción ciudadana, satisfacción en el trabajo y en el reconocimiento por otros como un miembro de una profesión, de una clase, de una corporación. Así es que, de acuerdo con Hegel, podemos decir que el ciudadano de un Estado moderno disfruta legítimamente de satisfacciones de este tipo.

Existen diversos alcances del concepto de satisfacción, apareciendo en diversos momentos del sistema. Es un elemento necesario en los procesos de desarrollo que están dirigidos hacia un fin, la tendencia que les da esta dirección se logra una vez que se ha alcanzado la meta que en el proceso se perseguía. Los diferentes procesos buscan la satisfacción y tratan de obtener lo que les falta antes de llegar su culminación. La exposición hegeliana encuentra tanto en la naturaleza como en la esfera de las cosas humanas sus diversas configuraciones. Como se ha descrito, la conciencia suprime mediante su relación con las cosas naturales externas, tanto la naturalidad independiente de la cosa material con las que se enfrenta, como su propia subjetividad inmediata aislada. Al satisfacer la necesidad, la conciencia gana el punto de vista del otro y da el primer paso que la conducirá al reconocimiento de ese otro del que depende su constitución como autoconciencia. El término satisfacer, tiene entonces, las más vastas consecuencias, que se construye a partir del proceso repetitivo de saciar los apetitos, es la reproducción del organismo que se produce a sí mismo al asimilar los objetos a los que accede de una forma inmediata. Cuando va más allá -mediante la reflexión-, la satisfacción de apetitos nos permite acceder a la conciencia y la autoconciencia siguiendo su paso hacia la voluntad y el pensamiento, es así que aparece como una condición de la existencia humana, de la vida en sociedad y del movimiento histórico.

El término satisfacer, de acuerdo al momento del sistema en el que nos encontremos tiene las más vastas consecuencias; la que nos interesa en este apartado es la noción específicamente política de la satisfacción. Una vez que se ha mostrado los diferentes usos que da Hegel al término en diferentes partes del sistema, es necesario observar su desarrollo en la sociedad moderna. El mundo de la convivencia social es el mundo que se ha producido a lo largo de la historia y se da gracias a las decisiones, voluntades y proyectos llevados a cabo por

los participantes en ese proceso histórico. Pero los pueblos que lo generaron con su trabajo sólo se proponían realizar sus fines particulares, cada uno de ellos perseguía fines modestos, no aspiraba a resolver los grandes dilemas de la humanidad sino resolver sus problemas, motivados por sus aspiraciones, necesidades e inspiración personal, es así que la historia pierde su visión de gran relato. Es por ello que los grandes relatos de la acción histórica dependen de los individuos singulares, incluso el Estado no puede existir sin esas voluntades individuales que deben garantizarse.

Las ideas, los fines últimos no se cumplen solos. Se necesita que un segundo momento se agregue [a ellos] para efectuarlos y este es el de la acción, el de la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad humana en general. Sólo mediante tal actividad se realiza aquel concepto y sus determinaciones, pues ellos, por sí solos, carecen de validez inmediata. “La actividad que los pone en obra y les da existencia es la necesidad humana, el instinto, la inclinación y la pasión. Mucho me importa hacer efectivo y conferirle existencia a algo; tengo que tomar parte en ello (*Dabei-sein*); quiero que el resultado me satisfaga (*befriedigt*)” (Cordua, 1989:126)

Hegel presenta a la sociedad moderna a través de sus contrastes con el pasado. Nunca como ahora han estado las cosas tan preparadas para todos cumplan y satisfagan sus aspiraciones y necesidades individuales. “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” (Hegel, 1999:219). El principio de la personalidad independiente y en sí misma infinita del individuo, de la libertad subjetiva, que “interiormente surgió con la religión cristiana y exteriormente con el mundo romano, no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real” (Hegel, 1999:306).

La posibilidad del desarrollo de la libertad subjetiva depende de la participación que ofrece la sociedad moderna, se da el salto de la acción guiada a la acción propia, los hombres son llevados por su propio entendimiento -por su convicción independiente. A diferencia de otras actividades, en las cuales tenemos que depender de otras personas, por ejemplo, ante un médico o un maestro; en materias prácticas y políticas cuando se sabe lo que se quiere y se comprenden las circunstancias, la única guía la constituyen sus planes y su inteligencia. La diferencia entre el individuo autónomo y el dependiente sería, lo que separa a las sociedades antiguas de las modernas, en lo que a la actividad política se refiere. La autonomía de los individuos se desarrolla dentro de la comunidad política y el Estado está obligado a respetar el

derecho a la autonomía de todos sus integrantes, así como al compromiso de mantener los espacios donde se ejerce, estas instituciones enmarcan el proceso de participación y son reconocidas por los individuos.

Es por ello que la vida moderna centrada en el comercio, el trabajo y la vida urbana, busca cubrir la satisfacción de nuestras necesidades, para el respeto social y político de los derechos y el continuo desarrollo de nuestras libertades. "Por otra parte las leyes éticas no son para el sujeto algo extraño. Nada es válido para el hombre, nada es verdadero, si el espíritu no da testimonio de ello. Este es el modo como el hombre es libre, está consigo; esta es la subjetividad del espíritu." (Hegel, 1999:267). Esto significa que el hombre es capaz de comprender los aspectos principales de la experiencia para poder decidir en virtud de lo que comprende y le interesa. La madurez moral, la libertad de juicio, de decisión y la soberanía del pensamiento, le ofrecen a Hegel ocasiones varias de caracterizar este modo de libertad que consiste en la participación; el estar presente y activo en todo lo que le concierne, ha tornado al individuo seguro de sí mismo, y ahí radica la base de las grandes empresas históricas del mundo moderno. Aunado a la libertad religiosa, la participación libre en materias políticas obedece a otros aspectos de la cultura y principalmente de la razón -factor fundamental e indispensable para la convivencia regida por leyes. "El estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera de lo arbitrario, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos," (Hegel, 1999:376), es así que es el individuo razonable el que se encarga del mantenimiento del Estado.

Si bien es cierto que en los asuntos políticos, la participación se da a través de delegados que se encargan de plantear ante las autoridades las necesidades y los pareceres de sus representados, se exigía además que el sistema político sirviera a la satisfacción de los individuos agrupados en diversas asociaciones. El aparato mediador entre las aspiraciones, necesidades y proyectos para los cuales se buscan recursos públicos y los servicios y medidas del gobierno destinadas a atender esas solicitudes, tiene como único sentido lograr la satisfacción de los ciudadanos (*Befriedigung*). Es por ello que el miembro del estado moderno tiene todo el derecho de exigir la satisfacción y el respeto de sus derechos, esta es una de las atribuciones de la subjetividad que el Estado no puede ignorar ni vulnerar sin poner en riesgo su propia legitimidad. "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" (Hegel, 1999:216). En esta

dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. “Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialectico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás.” (Hegel, 1999:319).

En el Estado de Hegel, los ciudadanos rechazan obligaciones que no sirvan a intereses comprendidos y queridos por ellos, “pero por otra parte, es (Estado) su fin inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen deberes frente al Estado en la medida en que tienen derechos” (Hegel, 1999:381). Al cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo su propio interés, su satisfacción y provecho de su situación, “en el Estado debe nacer el derecho de que la cosa pública devenga su propia cosa particular” (Hegel, 1999:382). Reconocemos deberes ajenos cuando estamos en ciertas situaciones asimétricas, sin embargo, el ciudadano en relación con su comunidad política sólo tiene las obligaciones cuyo sentido coincide con el de sus derechos. Unir los deberes y los derechos en el Estado moderno, implica que de las cosas que están fuera de mi interés -aquellas en las que no participo y que no tienen ningún sentido importante para alguien-, tampoco pueden derivarse obligaciones que tenga que reconocer como deberes. Es por ello que el Estado tiene que hacer que los ciudadanos se sientan reconocidos en él, de eso depende su autoridad, no puede violentarse a cumplir algo que vaya contra nuestra voluntad, la voluntad que es asistida por la razón es inviolable. “Este concepto de la unión de deber y derecho es una de las determinaciones más importantes, y encierra la fuerza interna de los Estados” (Hegel, 1999:382).

El deber en abstracto queda sin fundamento, condenado a ser una obligación sin justificarse. “El aspecto abstracto del deber insiste sin embargo en pasar por alto y hasta proscribir el interés particular, considerándolo como un momento inessential e incluso indigno. La consideración concreta (la idea), muestra que el momento de la particularidad es igualmente esencial y que su satisfacción es por lo tanto absolutamente necesaria”. (Hegel, 1999:382). Considerar en concreto la idea del deber, nos muestra que la particularidad interesada es tan esencial como necesaria, así como esencial y necesaria la satisfacción. El individuo que cumple con sus deberes tiene que encontrar a la vez sus intereses y la satisfacción de los mismos; al cumplir con sus obligaciones, el individuo genera un derecho para él, convierte en el marco del Estado a las cosas públicas como asuntos propios, esto es hacer concordar el interés particular con el interés universal, conservando de esa forma a ambos. Ante un sujeto que es múltiple

como el ciudadano moderno -definido por los actos que realiza-, las diversas formas de satisfacción tienen que provenir de su constante participación activa en todo lo que le concierne y afecta. La libertad cívica de la modernidad consiste en las oportunidades que tienen los individuos de tomar parte en todo lo que interesa y toca a la vida personal, familiar, profesional y política de cada uno. "Puesto que en la realización de fines válidos en y por sí esta también incluida la satisfacción subjetiva del individuo mismo" (Hegel, 1999:219).

Hegel es un defensor del derecho de los individuos, favorece todo el elemento apetitivo y emocional de la persona, -es por ello que no concuerda con la moral kantiana al considerar que la pasión está ausente en su pensamiento-, este elemento es el motor principal para hacer las cosas, es decir, involucrar el interés puede ayudar a reconocer como mío lo que está en juego en una determinada situación. Una participación comprometida, donde se hace valer la opinión propia y en las que se invierten las fuerzas del individuo en favor del logro de un fin, es una exigencia de la modernidad. "Este es, en particular, un momento esencial de nuestro tiempo, en el que los hombres ya casi no se dejan arrastrar a algo llevados por la confianza y la autoridad si no quieren dedicarse a participar en algo con su actividad según su propio entendimiento, su convicción y opinión independientes" (Cordua, 1989:135).

Hegel piensa que si la satisfacción de las propias necesidades e intereses no es una exigencia política que deba ser garantizada por las leyes e instituciones del Estado moderno, la actividad humana perderá su importancia que ha demostrado tener a lo largo de la historia si se ignoraran los derechos de los individuos y se eliminaran las vías de satisfacción política de los actores sociales, las energías que mueven al mundo social quedarían sin propósito y podrían descargarse contra el medio que los excluye. La paradoja de un Estado despótico es que no sólo oprime a sus ciudadanos, sino que pretende detener el desarrollo de la realización de la libertad.

Decimos, por tanto, que nada se ha logrado sin el interés de los que participaron con su actividad en ello; y, en la medida en que llamamos 'pasiones' a ciertos intereses porque el individuo se pone entero en algo, con todos los intereses y propósitos que tiene y puede tener, con todas las fibras de su voluntad y concentra en este fin también todas sus necesidades y fuerzas, tenemos que decir que nada grande se ha llevado a cabo en el mundo sin pasión (Hegel, 1966:34).

La satisfacción de los ciudadanos que el Estado moderno protege, se relaciona con la satisfacción de su propia actividad y con la consecución de resultados. Si tenemos que el ciudadano es la serie de sus actos se conoce por la manera que genera su aporte a la sociedad

civil, es por ello que forma parte de un estamento o clase según el tipo de actividad que realiza y su vida está estrechamente relacionada a la del grupo que le es afín, por lo cual logra un reconocimiento de acuerdo al oficio al que se dedica, profesión que al ser elegida determina su vida, su personalidad; aun más, su cultura y su función social quedan definidas por ese elección. El hombre es la serie de sus actos, considerado desde el punto sociopolítico e histórico, significa entonces que es su trabajo, el que satisface sus necesidades y las de los otros.

La satisfacción es la actividad que nos identifica y por la que somos reconocidos por otros, además se presenta para cumplir un deseo o conseguir un propósito, lo que la liga a las actividades habituales, a través de la constante renovación de nuestros impulsos e intereses que no se acaban definitivamente. Es parte de las actividades que nos constituyen como humanos y nos determinan como ciudadanos. La definición de la humanidad del ciudadano por la actividad, despeja dudas en relación a la crítica al pensamiento político hegeliano, al estimar que los individuos son caracterizados como propietarios. En la filosofía del derecho, en la parte del derecho abstracto, considera tanto al sujeto de derechos como a la propiedad privada, pero debe considerarse que la idea de persona se encuentra subsumida en el concepto de ciudadano que se va desarrollando en los diferentes momentos de la Filosofía del Derecho.

Un medio social en el que la participación activa de todos en los asuntos que les conciernen y la obtención de satisfacción en la propia actividad se hacen imposibles por el tamaño y la complejidad que va adquiriendo la sociedad debe sustentarse en la libertad de acción individual. La satisfacción, como otros conceptos en el pensamiento de Hegel, tiene una dimensión universal que se vislumbra en tanto se vaya desentrañando la inmediatez del proceso que la producirá. Pero el hecho de que la filosofía de Hegel entienda la culminación de los procesos de acuerdo con su concepto, hace necesaria la intervención de la dimensión universal de la satisfacción, desde la simple saciedad de los instintos hasta la satisfacción de algo en lo ha empeñado su interés. "Lo universal en estos instintos es el sujeto singular, la actividad de su satisfacción o racionalidad formal, esto es, la traducción de la subjetividad en objetividad" (Cordua, 1989:142). Pues nada se efectúa sin que los individuos que participan en ello, reciban a su vez satisfacción para sí mismos. "En la medida en que satisfacemos instintos creamos la objetividad del sujeto. Pues esta actividad que se autodetermina y que afecta también a otras cosas, que se contraría y que destruye la contradicción, que la domina y que reflexiona sobre sí en ella, es el fin, el pensar" (Cordua, 1989:143).

La posición social y la profesión, con los resultados de la actividad constituyen una parte importante del conocimiento que los individuos logran de sí, -conocimiento de las propias capacidades y oportunidades-, es indispensable para lograr un óptimo desarrollo en una determinada situación real. Es necesario que sean capaces de ajustar su conducta a leyes, requiriendo un conocimiento reflexivo bien desarrollado tanto de sí como del mundo en que habita. Por lo tanto es necesario saber de que se es capaz antes de decidir por determinados fines, para poder actuar según los medios adecuados. “Una situación definida por costumbres, por instituciones sociales y por leyes que se dirigen a la capacidad de pensar de las personas, entraña experiencia y reflexión, autoconocimiento y saber objetivo, cálculo y capacidad técnica”. (Cordua, 1989:146). La satisfacción constituye un proceso fecundo de la vida, que se mantiene sirviendo sus fines particulares, superándose continuamente en dirección a nuevos logros. Es por ello que las críticas al fin de la historia en el pensamiento de nuestro filósofo se refutan al entender la importancia que una ciudadanía libre y satisfecha de su actividad juega en la configuración continua del Estado, pues la acción personal y colectiva constituyen el fundamento de la posibilidad de llevar a la vida más allá de su presente y eso se logra con la libertad que se satisface continuamente.

En un mundo histórico que se ha construido, el sujeto ha tenido que transformarse para mantener las cosas que se han heredado; así es que todos tienen la necesidad de volverse reflexivos y pensantes. Sólo es a través de un conocimiento de sí y de otros como podemos llevar a cabo hasta la más pequeña de las tareas, esto es posible una vez que hemos aprendido a distinguirnos de los demás y del mundo, a desarrollar las habilidades que sirven a nuestros intereses y encontrar satisfacción en las tareas que realizamos. El conocimiento de sí depende de la satisfacción de las necesidades, aprendo quien soy cuando encuentro las cosas que quiero y puedo hacer, que tranquiliza las necesidades que me hacen actuar de acuerdo a fines y medio que yo mismo me he dado. “Al mismo tiempo, mediante la satisfacción que me procuran las conductas que llevo a cabo en favor de mis intereses, voy desarrollando las posibilidades que son parte de lo que soy. Pero la satisfacción no es la única condición previa del conocimiento de sí: también debe concurrir a la formación de esta experiencia el reconocimiento de otros (*Anerkennung*).” (Cordua, 1989:149).

El fundamento lógico se ha desarrollado es la esfera de la objetividad del mundo y según las determinaciones que le son propias, mientras lo particular engendra a la especificidad de sus relaciones universales y las figuras de la *Filosofía del Derecho* son sus expresiones. El propósito de la libertad es el de producirse como idea en la inmediatez del mundo, se trata de

darse una realidad articulada y móvil, a fin de que se convierta en la exposición de la reflexividad de su fundamento, la idea exige coincidir con la realidad histórica la cual se substraer a lo que es, una tensión conceptual entre la realidad mediada y la realidad que esta mediándose, entre la necesidad de libertad y la contingencia de que ésta se realice. Lectura lejana aquella que quiere captar bajo un orden excluyente lo que se presenta como tensión necesaria.

No es posible hacer notar debidamente el hecho de que lo lógico sin lo histórico no es nada, si el concepto llega a desplegarse contradictoriamente en la inmediatez del mundo, es porque ese ser allí ha adquirido el poder de automediarse y expresa el proceso particular y específico que engendra al concepto que se produce con las determinaciones propias de la realidad. Por ello no se puede hablar de la Ciencia de la Lógica a un contenido particular, este contenido engendra sus propios movimientos de acuerdo con una articulación específica de sus diferencias, convirtiéndose en fuente creadora de nuevas determinaciones, por ello, la lógica no es un sistema cerrado se abre a una nueva recreación de sí misma. Sus determinaciones piden brotar de los contenidos más diversos, porque la lógica de la lógica y de toda la filosofía de Hegel es negarse en su pura abstracción y admitir la inmediatez del mundo para emprender nuevamente el proceso de autocreación. Por ello si queremos aprehender conceptualmente la realidad del mundo hay que pensar simultáneamente en dos movimientos de direcciones opuestas, el proceso por el que sale de sí mismo el concepto se vuelve al mismo tiempo el proceso a través del cual regresa a sí. Es necesario pensar en que la exposición del concepto es el acto gracias al cual éste se recrea y se interioriza de nuevo en la totalidad de un movimiento fundamental. La marcha histórica del concepto se vuelve creadora de nuevos momentos lógicos cuya esencia es la actualización de su historia pasada, convertida conceptualmente en presencia de sí misma.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hegel:

- Hegel. G.W.F (1997), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1966), *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México.
- (1984), *Filosofía Real*, F.C.E, México.
- (1999), *Principios sobre la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.
- (2006), *La lógica de la Enciclopedia*, Traducción, prólogo y notas de Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires.
- (1987), *Dos Escritos Políticos*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- (1976), *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Argentina.
- (1984), *Propedéutica Filosófica*, UNAM, Trad. Laura Mues, México.
- (1982), *El Sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid.
- (1981), *Escritos de Juventud*, José M. Ripalda ed. F.C.E., México.

Estudios sobre Hegel:

- Adorno, Theodor (1981), *Tres Estudios Sobre Hegel*, (Trad. Víctor Sánchez de Zavala), Taurus, Madrid.
- Álvarez Gómez, Mariano ed. (2004), *La controversia de Hegel con Kant*, Universidad de Salamanca, España.
- (2000). *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, España.
- Álvarez González, Eduardo (2001), *El Saber del hombre*, una Introducción al pensamiento de Hegel, Trotta, Madrid.
- Amengual Coll, Gabriel (2001) *La Moral Como Derecho*, Trotta, Madrid.
- Amengual Coll, Gabriel. Coord. (1989), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2001), *Leviathan y Behemoth, figuras de la idea de Estado*, UAMX, México.

Avineri, Shlomo (1974), *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Great Britain.

Bataille, Georges. (2005), *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid.

Beiser C Frederick (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, New York.

----- (2005), *Hegel*, Routledge, Great Britain.

Bourgeois, Bernard (1972), *El Pensamiento Político en Hegel*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires.

Cordua, Carla (1989), *El mundo Ético*, Anthropos, Barcelona.

----- (1992), *Explicación Sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Temis, Santa Fe de Bogotá.

Cuartango, Román (2005), *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, España.

Dri, Rubén (2007), *Hegel y la lógica de la liberación*, Biblos, Buenos Aires.

----- (1998), *La odisea de la conciencia moderna*, Biblos, Buenos Aires.

----- (2006), *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Biblos, Buenos Aires.

Duque, Félix (1999), *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid.

Gadamer, Hans Georg. (2007), *La Dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid.

Habermas, Jurgen (1986), *Ciencia y Técnica como Ideología*, Tecnos, Madrid.

Hardimon, O. Michael (1994), *Hegel's Social Philosophies: The project of Reconciliation*, Cambridge University Press, USA.

Hernández Vega, Raúl (1995), *La idea de sociedad civil en Hegel*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Höffe, Otfried,(1986), *Immanuel Kant*, Herder,Barcelona.

Honneth, Axel. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Crítica-Grijalbo, Barcelona.

Houlgate, Stephen (2006), *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue Univ Press, Indiana.

Hinchman, Lewis (1982), *Hegel's Theory of Crime and Punishment*, *The Review of Politics*, Vol. 44, No. 4 (Oct., 1982), pp. 523-545, Cambridge University Press, <http://www.jstor.org/stable/1406887>.

Hyppolite, Jean (1991), *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona.

----- (1987), *Lógica y Existencia: Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, México.

----- (1970), *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Ediciones Calden, Buenos Aires.

Izuzquiza, Ignacio (1990), *Hegel o la rebelión del límite*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

Kant, Emmanuel (1994), *Filosofía de la Historia*, FCE, México.

Kaufmann, Walter (1985), *Hegel*, Alianza editorial, Madrid.

Knowles, Dudley (2002), *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Philosophy of Right*, Taylor and Francis Group, Routledge, London.

Leyva, Gustavo (2009), *El joven Hegel, de la crítica de la Religión a la crítica de la época, en Religión y Política en Hegel*, UAM, México.

López Hernández, José (2009), *El pensamiento político del joven Hegel*, en *Revista de Investigación en Derecho* núm. 27, Universidad de Murcia.

Lukács, Georg (1970), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México.

Lukes, Steven(1975), *El Individualismo*, Editorial Península, Barcelona.

Marcuse, Herbert (1999), *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid.

Marrades, Julián. (2002), *El trabajo del Espíritu, Hegel y la Modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid.

Marx, Carlos. (1968) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México.

Mazora, Martín (2003), *La sociedad civil en Hegel*, Signo, Buenos Aires.

Mure, G.R.G. (1998), *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid.

Noël, Georges (1995), *La Lógica de Hegel*, Universidad Nacional, Bogotá.

Pagallo, Guilio (2009), *Positividad y saber absoluto en el joven Hegel*, en http://www.estudioshegelianos.org/ensayos/articulos/PagalloPositividad_y_saber_absoluto_en_el_joven_Hegel_%28I%29.pdf

Patten, Alan, (2002), *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, USA.

- Pawlik, Michael (2005), *La realidad de la libertad*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Pérez Cortes, Sergio (1989), *La Política del Concepto*, UAM, México.
- (2006) "Identidad, diferencia y construcción en la Lógica de Hegel" en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, nº 16, julio-diciembre, pp. 23-44, UAMI, México.
- Riedel, Manfred (1984). *Between tradition and revolution*, Cambridge University Press, Great Britain.
- Ritter, Joachim (1982), *Hegel and the French Revolution*, The Mit Press, USA.
- Rodríguez, Edgar. (2007), *En busca del Absoluto*, Los libros de Homero, Campeche.
- Rojas, Sergio (2003), *Sobre el problema de la historia en la filosofía crítica kantiana*, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago.
- Rose, David (2007), *Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Great Britain.
- Rose, Gillian (1982), *Hegel contra sociology*, The Athlone Press, London.
- Rosenfield, Denis (1989), *Política y Libertad*, Trad. José Barrales Valladares, F.C.E, México.
- Schumpeter, Joseph Alois (1968), *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Aguilar, Madrid.
- Smith, Steven B. (2003), *Hegel y el liberalismo político*, Eds. Coyoacán, México.
- Steinberger, Peter J. (1988), *Logic and politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, USA.
- Taylor, Charles (2010), *Hegel*, Anthropos, Barcelona.
- (1983), *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México.
- (1995), *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, London.
- Valcárcel, Amelia (1988), *Hegel y la Ética*, Anthropos, Barcelona.
- Valls Plana, Ramón (1979), *Del yo al nosotros*, Promociones y publicaciones universitarias, Barcelona.
- Vieweg, Klaus. (2009), *La Idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Wallace, Robert. (2005), *Hegel's philosophy of reality, freedom, and god*, Cambridge University Press, USA.
- Weil, Eric. (1996) *Hegel y el Estado*, Leviatán, Buenos Aires.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa**

Maestría en Filosofía Moral y Política

**DEBATES EN TORNO AL
LIBERALISMO HEGELIANO**

Particularidad en la *Filosofía del Derecho*

Por Erik Emerson Soria Ortega

Asesor: Sergio Pérez Cortés



Ciudad de México, Enero 2013.