



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

POSGRADO EN HUMANIDADES

LINEA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

**VOLUNTAD, LIBERTAD Y DERECHO. ESTUDIO SOBRE EL
CONCEPTO DE VOLUNTAD LIBRE COMO FUNDAMENTO DEL
DERECHO EN LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL**

TESIS

QUE PRESENTA

GUILLERMO FLORES MILLER

MATRICULA: 208381614

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

ASESOR

DR. SERGIO PÉREZ CORTÉS

DR. MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

LECTORES

MÉXICO, D. F.

JUNIO DE 2010

El concepto es lo concreto y lo más rico, porque es el fundamento y la totalidad de las anteriores determinaciones.

G.W.F. Hegel

El espíritu se opone en sí a sí mismo; se tiene que superar a sí mismo como el impedimento hostil de su fin. El desarrollo [...] es en el espíritu una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto, pero se lo oculta, orgulloso y rebotante de satisfacción, en esta alienación de sí mismo. El desarrollo no es de este modo el mero producirse inocuo y sin lucha, como en la vida orgánica, sino el trabajo duro y forzado contra sí mismo.

G.W.F. Hegel

El espíritu práctico no tiene solamente ideas, sino es la idea viva misma [...] Al espíritu práctico se le llama sobre todo voluntad libre, en cuanto el yo se puede abstraer de toda determinación en la que se encuentra, [...] La voluntad, como concepto determinante interior, es esencialmente actividad y acción.

G.W.F. Hegel

Un Estado estará bien construido y será vigoroso en sí mismo si une a sus fines generales el interés privado de los ciudadanos, si uno encuentra en el otro su satisfacción y realización.

G.W.F. Hegel

La filosofía se venga de quienes la niegan

Eduardo Vásquez

DEDICATORIA

Para ***ELISA***, por su recién existencia que me ha traído una dicha enorme, y que con su llegada me ha proporcionado la motivación fundamental para mi vida y para mi trabajo filosófico. Es por ella que he contado con el aliciente para esforzarme en concluir este trabajo.

Para ***SONIA***, por todos estos años de apoyo incondicional. Por su amor y sin igual comprensión. Tú sabes que esto es de los dos, bueno, ahora es de los ***tres***.

A mi ***MADRE***, por toda una vida de esfuerzo para darme una formación como ser humano y creer siempre que lo que he hecho y hago tiene valor. Por poder acudir a ella en cualquier momento y estar siempre allí.

A mi ***PADRE***, por su apoyo en todos los momentos. Por su comprensión de que el esfuerzo intelectual del estudio es una actividad tan honorable como cualquier otra.

A ***CÉSAR***, por ser un hermano en toda la extensión del término. Los dos sabemos que este esfuerzo y logro es de ambos.

A ***MAGDALINA***, por haberme permitido la primera experiencia cercana en mi vida de lo que es tener una hija y por su siempre dulce e inspiradora manera de ver el mundo. Por tu prodigiosa y proverbial madurez aún en tu infancia y por tu inteligencia sin par.

A ***KARINA***, por ser un una niña muy especial, eres genial y estás con nosotros.

A ***JAVIER ÁLVAREZ ORTIZ***, el amigo, el artista, mi hermano.

AGRADECIMIENTOS

Debo comenzar diciendo que para realizar esta investigación he contado con el apoyo irrestricto del Dr. Jorge Rendón Alarcón, quien ha revisado todas las etapas de la tesis en los distintos momentos en los que ésta se fue construyendo. Agradezco su prestancia para escuchar mis inquietudes respecto a los temas del proyecto, así como sus muy útiles consejos, los cuales he tomado en cuenta, tan es así que este proyecto también se nutre de esas provechosas retroalimentaciones. La manera propositiva de construir nuestra relación académica me fue, sin duda, de gran ayuda para alcanzar el objetivo trazado.

Por otra parte, agradezco al Dr. Eduardo Álvarez González con quien tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid. El Dr. Eduardo Álvarez González revisó los avances de esta tesis y le dio seguimiento hasta su conclusión definitiva. El proyecto de tesis le resultó interesante y por ello se dio a la tarea de leerlo detenidamente, haciendo observaciones y anotaciones página por página. La lectura de mi Tesis hecha por el Dr. Álvarez fue una lectura puntual de todo el conjunto de la misma, en especial de los capítulos 3 y 4, dado que son los dos capítulos centrales de la tesis. Me pude reunir con el profesor Álvarez en varias ocasiones para discutir los avances del proyecto. En cada una de las reuniones me hizo saber sus observaciones, las cuales me han sido de gran ayuda. Hemos hecho ajustes a algunas partes puntuales del proyecto a partir de esas observaciones. Después de haber realizado la estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid, tuve el privilegio de que el Dr. Álvarez le diera continuidad a la revisión de la tesis

hasta su culminación a través de la comunicación vía e-mail. Podría señalar que he recibido un “dictamen de la Tesis” por parte del Dr. Álvarez, aunque ese dictamen no ha tenido el carácter de dictamen oficial formal. Le agradezco sus muestras de apoyo al haberse tomado la molestia de dedicarle parte de su tiempo a la lectura y a los comentarios a esta tesis de maestría.

Así mismo, agradezco a la Dra. Carmen Trueba Atienza el haber leído la tesis y hacerme algunas recomendaciones estilísticas en la redacción, así como sus valiosos consejos y su interlocución en el Seminario de Tesis en el que pudimos establecer una comunicación muy amena y respetuosa.

De la misma manera, agradezco a los lectores de la tesis, el Dr. Sergio Pérez Cortés, con quien también tuve la oportunidad de tomar algunos cursos durante la Maestría., los cuales me sirvieron en gran medida para redactar algunos de los capítulos. Y el Dr. Mario Rojas Hernández, que fue quien me introdujo a la lectura de la filosofía de Hegel, en especial a la *Ciencia de la lógica* y a la *Fenomenología del espíritu*.

También fueron muy importantes las gestiones académicas y administrativas del Coordinador del Posgrado, el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, para que este trabajo y mis estudios en general dentro de la Maestría hayan transcurrido dentro de los causes adecuados para llevar a cabo esta investigación, es decir, se me apoyado en cada una de mis iniciativas e inquietudes académicas, lo cual me permitió contar con los elementos suficientes para poderme dedicar plenamente al estudio y a la producción de esta idónea comunicación de resultados.

También les agradezco a todos los colegas, compañeros y amigos, que con sus comentarios y conversaciones, aunque ellos no lo sepan, han retroalimentado esta investigación.

Guillermo Flores Miller

Ciudad de México.

Julio de 2010.

ÍNDICE

	Pág.
Introducción.....	11
1. Política y modernidad en Hegel.....	23
1.1. Los antecedentes y el contexto histórico.....	23
1.1.1. El pensamiento de la Ilustración.....	24
1.1.2. La Revolución francesa.....	25
1.2. Modernidad, subjetividad y razón.....	27
1.2.1. Mundo moderno y libertad.....	27
1.2.2. Subjetividad y razón.....	29
1.3. Voluntad, libertad y eticidad.....	32
1.3.1. Voluntad y libertad.....	32
1.3.2. Libertad y política.....	34
1.3.3. Libertad y eticidad.....	36
2. Lógica y derecho: El despliegue dialéctico de la libertad.....	40
2.1. Lo lógico en Hegel.....	41
2.2. La doctrina del ser.....	43
2.2.1. El comienzo de la ciencia.....	43
2.2.2. Ser, nada y devenir.....	44
2.2.3. Categorías de finitud e infinitud.....	45
2.3. La doctrina de la esencia.....	48
2.3.1. Dialéctica de la identidad, diferencia y contradicción.....	49
2.3.2. El fundamento.....	58
2.3.3. La existencia.....	59
2.3.4. Realidad efectiva.....	59

2.4. Lógica subjetiva: el concepto.....	60
2.4.1. El concepto.....	60
2.4.2. Necesidad y libertad	61
2.4.3. Subjetividad.....	62
2.4.4. Objetividad.....	63
2.4.5. La Idea.....	63
2.5. Lógica y derecho: el «prefacio» de la <i>Filosofía del derecho</i>	63
3. La ciencia filosófica del derecho en Hegel.....	68
3.1. El lugar de la filosofía del derecho en el sistema de Hegel.....	69
3.2. El derecho natural y el derecho positivo.....	71
3.2.1. Crítica de Hegel al empirismo iusnaturalista.....	74
3.2.2. Crítica de Hegel al formalismo iusnaturalista.....	77
3.2.3. Crítica de Hegel al contractualismo iusnaturalista.....	80
3.2.4. Crítica de Hegel a la concepción de derechos naturales y la lucha por el reconocimiento.....	85
3.2.5. Relación entre derecho natural y derecho positivo en Hegel y el concepto del derecho filosófico.....	87
3.3. La Idea del derecho en Hegel.....	90
3.4. El fundamento del derecho en Hegel.....	92
4. El concepto de voluntad libre como fundamento del derecho.....	98
4.1. Voluntad y derecho.....	102
4.2. La voluntad en general: La estructura de la voluntad en Hegel.....	109
4.3. La voluntad como actividad.....	114
4.4. La voluntad natural.....	115
4.5. La voluntad reflexiva.....	119
4.6. La voluntad libre.....	124
4.7. La libertad de la voluntad como fundamento del derecho.....	128

5. El despliegue de la voluntad libre a través de la filosofía del derecho.....	132
5.1 Persona y derecho abstracto.....	133
5.1.1. La propiedad.....	142
5.1.2. El contrato.....	150
5.1.3. El tránsito del derecho a la moralidad.....	153
5.2 Sujeto y moralidad.....	156
5.2.1. La moralidad.....	156
5.2.2. La teoría de la acción en la moralidad.....	160
5.2.3. El propósito y la responsabilidad.....	165
5.2.4. La intención y el bienestar.....	171
5.2.5. El bien y la conciencia moral.....	174
5.2.6. El tránsito de la moralidad a la eticidad.....	175
5.3 Ciudadano y eticidad.....	177
5.3.1. Espíritu objetivo y eticidad griega: el surgimiento y tensión de lo público y lo privado como fracaso de la eticidad antigua.....	179
5.3.1.1. Comunidad política antigua.....	182
5.3.1.2. La ley humana y la ley divina: lo público y lo privado.....	183
5.3.1.3. El movimiento entre las dos leyes y la tensión entre ambas.....	183
5.3.1.4. Primer acercamiento al derecho: El mundo romano como Estado de derecho.....	186
5.3.1.5. El término jurídico de Persona.....	187
5.3.1.6. El Absolutismo: El señor del mundo.....	189
5.3.1. La familia como inicio natural y abstracto de la formación del Ciudadano.....	190

5.3.2. Distinción ciudadano/burgués.....	192
5.3.2.1. El ciudadano como individuo atomizado y la crítica de Hegel a la democracia liberal.....	194
5.3.3. La sociedad civil.....	196
5.3.3.1. El sistema de las necesidades.....	199
5.3.3.2. La administración de justicia.....	201
5.3.3.3. La policía.....	203
5.3.3.4. La corporación.....	204
5.3.4. Voluntad libre y Estado moderno.....	205
5.3.4.1. El derecho político interno.....	212
5.3.4.2. El derecho político externo.....	215
5.3.4.3. Voluntad libre e historia universal.....	216
5.3.4.3.1 La razón en la historia.....	220
5.3.4.3.2. Sobre el fin de la historia.....	225
6. Validez del derecho, legitimidad política y realización de la libertad.....	232
6.1 Voluntades libres, identidad, sociedad política e instituciones públicas.....	233
6.2 El reconocimiento, la justicia y la validez de la institución del derecho.....	236
6.3 El reconocimiento y la legitimidad política.....	239
6.4 Reconocimiento intersubjetivo, Constitución y legitimidad del Estado de derecho.....	239
6.5 El aporte de Hegel para un concepto de libertad en el mundo actual.....	240
Conclusiones.....	243
Bibliografía.....	250

INTRODUCCIÓN

La tarea que para esta tesis nos hemos propuesto básicamente consiste en esclarecer la relación entre voluntad, libertad y derecho en Hegel. Y más específicamente el problema que tratamos es acerca del concepto de voluntad libre como fundamento del derecho en la *filosofía del derecho* de Hegel. Para ello realizamos un recorrido sistemático-conceptual en el que analizamos y hacemos explícito el desarrollo del concepto de voluntad libre, partiendo del tratamiento que Hegel lleva a cabo, tanto en la «introducción» como en las tres partes que conforman los *Principios de la filosofía del derecho*, pero además, también en algunos momentos recurriremos a otras obras de Hegel como son: la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, la *Fenomenología del espíritu* y la *Propedéutica filosófica*, entre otros textos. Además nuestra tarea consiste en tratar de encontrar el vínculo, tal y como es articulado en la obra de Hegel, entre la libertad como voluntad libre que es, a la vez, propia de las subjetividades, y su realización como objetividad dentro de la esfera del derecho al interior de lo que Hegel llama la sustancialidad ética, la cual a su vez se concretiza en el Estado. Así mismo, se reconstruirá la articulación que hay entre subjetividad y voluntad libre. Cuando nos referimos a subjetividad, estamos hablando del proceso de desarrollo del sujeto como tal, es decir, como *autoconciencia*. Por ello, es importante explicitar en qué consiste esta subjetividad o dicho de otra manera: qué es sujeto y cómo se realiza como sujeto libre. La subjetividad es, entonces, fundamental para el desarrollo de la voluntad libre. Es por ello que los conceptos de subjetividad y de voluntad libre ocupan un lugar central en esta tesis. Por

lo anterior, consideramos que el concepto de voluntad libre es medular dentro de la propuesta hegeliana porque se articula inmanentemente al de subjetividad hasta llegar a su culmen en la intersubjetividad propia de la vida ética social conocida como eticidad.

Otro de los intereses principales para esta tesis es tratar de entender la modernidad como un momento fundamental del proceso de la historia humana en el que se da el desarrollo de la subjetividad por medio de la razón de la autoconciencia. Se ha planteado este proceso histórico social como aquel donde el sujeto puede ser realmente libre. Es el momento en el que el individuo existe en una sociedad que garantiza la libertad individual. Aquí es preciso señalar que Hegel es consciente del potencial que implica este momento histórico, pero, así mismo, también es consciente de las limitaciones y contradicciones que encierra una libertad basada únicamente en el reconocimiento jurídico de la persona dentro del derecho abstracto en lo que sería una universalidad abstracta y formal carente de contenido. Así mismo, Hegel encuentra que tampoco es suficiente la individualidad de un sujeto centrado en sí mismo, es decir, ocupado en sus propios intereses y sin reconocer su vínculo con la vida social en la que está inmerso. Es decir, la desconexión entre el individuo y la intersubjetividad propia de una comunidad política. La libertad que apela al simple individualismo desprovisto de relación con la eticidad es una forma de libertad carente del contenido sustancial y que no proporciona la posibilidad de una libertad plena en sentido social en el que la subjetividad y la objetividad se reconcilien. A lo que me refiero es a que esta libertad, libertad que puede fácilmente nominarse como liberal o negativa, es a la que Hegel considera insuficiente y carente de rumbo para organizar una sociedad política que

contenga la sustancialidad ética. Las contradicciones que se hallan al seno de la sociedad civil requieren que la racionalidad universal contenida en la forma de organización política llamada Estado sea el elemento que potencie la realización efectiva de la libertad de cada sujeto así como de la sociedad en general.

Por otra parte, consideramos que Hegel no es un filósofo cómodo para estos tiempos. Lo sabemos todos aquellos que nos dedicamos a su estudio. En una época en la que la filosofía como pensamiento fragmentario se impone. En los tiempos en los que el pensamiento se debilita, según nos dicen aquellos que han decidido doblar las manos y se postran ante la apariencia de lo contingente, aquellos que han claudicado a ejercer la reflexión crítica y en su lugar hacen filosofía “cómoda” y acrítica. A éstos, Hegel simplemente los incomoda. Sostenemos que Hegel es un filósofo actual, tan o más actual que muchos que son parte de modas pasajeras del mundillo filosófico ávido de novedades. El filósofo de Stuttgart intenta fundar una filosofía que es el ejemplo más acabado de lo que una filosofía sistemática representa, y es que en tiempos en los que, ya decía anteriormente, lo fragmentario y débil del pensamiento es privilegiado, Hegel no puede ser visto con buenos ojos. La actualidad de Hegel es, pues, incómoda por donde se le vea: no es un pensador accesible, no encaja en ninguna etiqueta fácil, no se disciplina a los cánones del entendimiento, ni a las manifestaciones de pretendida crítica de aquellos que creen que el pensamiento está por un lado y la realidad por otro como dualidades externas, es decir, de quienes piensan que la realidad es algo ajeno al pensamiento. Nada más opuesto a Hegel: el pensamiento y la realidad forman parte de una misma unidad. El espíritu es muestra de que la unidad inmanente del ser y el

pensamiento actúan, a la vez, como concepto y como historia: como devenir humano. Con lo anterior se muestra cómo esa incomodidad no es simple desdén por lo complejo o por, lo que algunos consideran, lo anquilosado de su pensamiento, según pretenden sus detractores. Sabemos que Hegel ha construido un sistema que busca dar cuenta de la totalidad de lo humano y de la realidad en general. El de Hegel es un sistema que considera cuál es el desarrollo de lo humano en cada uno de sus ámbitos. Esto tampoco parece gustar mucho a sus detractores quienes se conforman con dar una explicación parcial y reductiva de la realidad. Y es que el pensamiento, si se toma en serio como pensamiento crítico, no puede exigirse más que el propósito de vislumbrar la totalidad de lo real.

Ahora quisiera presentar las distintas partes que conforman la estructura de la tesis. Enseguida trataremos de explicar muy sucintamente cuál ha sido la metodología que he seguido para el tratamiento de cada uno de los capítulos de la tesis. Básicamente esta introducción consiste en esa justificación procedimental.

La explicación de la estructura de la tesis la comenzamos por esta introducción. La introducción sirve para dar una panorámica general del trabajo, pero sobre todo, es una explicación metodológica y justificación de por qué hemos decidido proceder de la manera en como lo hacemos, es decir, un proceder que algunos autores llaman *lectura sistemática* de Hegel. Pretendemos con ello también introducir ciertos debates sobre los estudios que se llevan a cabo hoy en día sobre Hegel en otras latitudes. Con ello aspiramos a que este trabajo no sea ajeno a lo que actualmente se viene desarrollando en otros medios filosóficos, con lo que se busca que se entre en contacto con diferentes

tradiciones filosóficas tratando de rastrear posibles aportes que bien puedan servir para discutirse o divulgarse en nuestro medio filosófico. Algunos autores han señalado que para entender la filosofía del derecho de Hegel se puede recurrir a una argumentación externa o ajena a la filosofía del mismo Hegel y que, por lo mismo, se puede prescindir de la lógica operante en el sistema hegeliano. Ante este punto de vista, sostenemos que para una comprensión cabal de la filosofía del derecho y de los conceptos de libertad y de subjetividad en Hegel es necesario recurrir a la lógica en sus categorías más fundamentales. Pensamos que quien opina que puede acceder a la comprensión de la filosofía de Hegel ya sea en la filosofía del derecho o en cualquier otro aspecto de su filosofía, francamente y lo digo de modo tajante, no puede comprender a mediana magnitud esta filosofía. Es decir, quien no conoce las categorías fundamentales de la lógica hegeliana, no puede llegar a comprender a fondo lo que Hegel señala en cualquier parte de su obra. Así que quien lea esta tesis de modo externo al de la articulación lógica de las categorías, tendrá problemas para comprender a cabalidad el pensamiento de Hegel y la argumentación que desarrollamos. Es así que asumimos explícitamente el compromiso de recurrir a este modo de proceder filosófico que, a nuestro parecer, es la vía para acceder a profundidad al pensamiento hegeliano. Es por ello que en esta tesis efectuamos el estudio de la filosofía del derecho de Hegel desde la argumentación del filósofo, pero articulando, para efecto de la comprensión de la argumentación y el sentido filosófico, lo *lógico* que está al interior de su sistema filosófico; pues si no, se puede incurrir en explicaciones externas y ajenas al contenido mismo del pensamiento de nuestro autor. Cuantas críticas externas y realmente vacías se le han hecho a Hegel por parte de autores desorientados en relación a su pensamiento y

cuanta distorsión han sembrado esos “comentaristas”, los cuales han contribuido a que muchos más hayan evitado tomarse la molestia de enfrentarse directamente a un pensamiento arduo y exigente como el de Hegel. Con ello queremos decir que el estudio que realizaremos del tema se efectuará a través de un recorrido inmanente al pensamiento hegeliano, pues pensamos que desde esta perspectiva se puede contribuir a una comprensión más esclarecedora y enriquecedora del objeto a tratar. Por eso se tratan de precisar aspectos propios de la lógica hegeliana como: lo lógico, el concepto, la Idea, subjetividad, objetividad, universal, particularidad y singularidad, finitud, infinitud, identidad, diferencia, contradicción, fundamento, realidad efectiva, entre otros.

El primer capítulo de la tesis, al igual que el segundo funciona metodológicamente de una manera un tanto distinta al resto del proyecto dado que es un capítulo introductorio que había sido pensado originalmente para ser parte de la introducción, pero como creció en tamaño fue que se tuvo que incorporar a la tesis como primer capítulo. Este primer capítulo básicamente funcionaría metodológicamente a través de un proceder histórico a la vez que conceptual. Los temas a tratar para tal capítulo son los de modernidad, razón, subjetividad, libertad, voluntad y *Sittlichkeit*, como conceptos centrales de la misma modernidad, de lo político y del desarrollo del concepto de libertad; para ello nos detendremos brevemente en algunos autores que serían precursores de Hegel en el tratamiento de los conceptos de libertad y de voluntad. Además se dará cuenta de la relevancia de dos sucesos fundamentales para entender la modernidad: el pensamiento de la Ilustración y un acontecimiento histórico de la mayor

magnitud como lo es la Revolución francesa, el cual sembró gran repercusión para el pensamiento de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pensamiento del cual Hegel es protagonista directo. Parte de lo desarrollado en este capítulo lo elaboramos a partir de un curso sobre “Hegel y el Estado” con el Dr. Jorge Rendón.

En el segundo capítulo, como ya lo había señalado, fue pensado inicialmente como parte de un estudio introductorio junto con el primer capítulo, aunque por la extensión fue necesario incorporarlo como capítulo. En el segundo capítulo de la tesis recurrimos a una breve explicación de categorías básicas del pensamiento de Hegel, dado que, como ya lo adelantábamos en la parte metodológica de esta introducción, por nuestra experiencia en el tratamiento de este filósofo, sabemos que si no se entienden algunos aspectos conceptuales fundamentales de la lógica hegeliana difícilmente se puede hacer una lectura con los rendimientos filosóficos más provechosos para comprender el pensamiento hegeliano. Además en este mismo capítulo tratamos la relación entre lógica y derecho que el mismo Hegel expone en el prefacio de su Filosofía del derecho.

Por otro lado, este segundo capítulo de ninguna manera pretende convertirse en un estudio puntual y detenido de la lógica hegeliana, por el contrario, es más bien una muy breve introducción a algunas categorías lógicas que consideramos que Hegel usa para articular su argumentación filosófica contenida en su filosofía del derecho. Así que el segundo capítulo tiene una función aclaratoria de algunas categorías fundamentales de la lógica hegeliana.

El proceder para este segundo capítulo sería entonces el siguiente: explicar qué entiende Hegel por lo lógico; también nos interesa que se conozca el proceder

dialéctico, recurriendo para ello, tanto a la primera parte de la lógica llamada doctrina del ser, en la dialéctica ser-nada-devenir y la relación finitud-infinitud; después damos paso a la segunda parte de la ciencia de la lógica llamada doctrina de la esencia, en la cual abordaremos categorías centrales de la lógica hegeliana como son las categorías de identidad, diferencia, contradicción, fundamento, existencia y realidad efectiva; después paso a tratar categorías centrales de la doctrina del concepto, que es la tercera parte de la lógica, tales categorías son: concepto, necesidad, libertad, subjetividad, objetividad e Idea. Esta tercera parte es la llamada lógica subjetiva. Inmediatamente después paso a desarrollar la relación entre lógica y derecho tal como lo lleva a cabo Hegel en el prefacio de la filosofía del derecho. Debemos agregar que para esta parte de la tesis, ha sido de gran provecho un seminario impartido por el Dr. Sergio Pérez Cortés en el que se abordó directamente la lógica hegeliana tanto de la *Ciencia de la lógica* como de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

Por su parte, el tercer capítulo de este trabajo es básicamente sobre filosofía del derecho. Aquí damos cuenta del lugar que ocupa la filosofía del derecho en el sistema hegeliano, Así también reconstruimos las objeciones y críticas de Hegel al derecho natural en sus distintas vertientes, a partir de su obra *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. También abordamos la crítica de Hegel al contractualismo y también a cómo Hegel introduce el concepto, hoy tan relevante, de *reconocimiento* para enfrentar estas posturas. Después se dará paso a un tratamiento detenido de los primeros cuatro párrafos de la filosofía del derecho, en los que Hegel nos habla del concepto del derecho y de cuál es el *fundamento del derecho*. Para Hegel,

ese fundamento es la *voluntad libre*. Este capítulo 3 lo desarrollamos a partir de que presentamos un trabajo final para la materia “Filosofía del derecho” con el Dr. Enrique Serrano.

El capítulo 4 trata el tema de la voluntad libre. Básicamente consiste en el seguimiento detenido de los párrafos 4 al 29 de la introducción a la *filosofía del derecho* de Hegel, además nos apoyamos en otros textos de Hegel en los que aborda el concepto de voluntad libre, así como de bibliografía complementaria sobre el tema. Este capítulo 4 lo pudimos desarrollar a partir de que lo elaboramos para presentarlo como trabajo final en un curso sobre el tema de la filosofía del derecho de Hegel que impartió el Dr. Sergio Pérez Cortés. Se puede considerar que este es el capítulo medular del trabajo, dado que es en él que se efectúa la demostración filosófica del fundamento del derecho en Hegel.

El capítulo 5 consiste en un amplio recorrido por las tres partes que integran la filosofía del derecho a partir del concepto de voluntad. Hegel recurre a diferentes figuras que representan a la voluntad presente en los distintos momentos de la filosofía del derecho; en el derecho abstracto la voluntad es persona; en la moralidad la voluntad es sujeto; y en la eticidad la voluntad es ciudadano. Es así que para este capítulo presentamos los momentos más relevantes de la filosofía del derecho en los que se observa cómo Hegel articula el despliegue de la voluntad a través de esta obra. Debemos añadir que el desarrollo de la parte sobre la persona y el derecho abstracto lo trabajé a partir de un curso sobre la filosofía del derecho de Hegel con el Dr. Sergio Pérez Cortés; la sección sobre la moralidad la desarrollamos a partir de una exposición

de este tema en otro curso sobre Hegel con el Dr. Sergio Pérez, y la parte sobre la eticidad antigua, el mundo romano, la sociedad civil y el Estado en el apartado de la eticidad, la desarrollamos a partir del trabajo final presentado para el curso “Teoría del Estado” con el Dr. Enrique Serrano. También se aborda el tema de la filosofía de la historia en Hegel como el escenario propio en el que se realiza la libertad de la voluntad. Este es el capítulo con la extensión más amplia dado que se acude a la mayor parte de la filosofía del derecho de Hegel en la que la voluntad está presente.

El sexto y último capítulo se puede considera como un capítulo en el que el pensamiento de Hegel es exigido a brindar sus rendimientos para desarrollar una filosofía política y del derecho que pueda ser presentada como actual y que pueda aportar lo suficiente para la construcción de una teoría política y del derecho más amplia y que no permanezca dentro de los márgenes en los cuales algunos intérpretes la han querido colocar. En este capítulo soy yo mismo, apoyado en lecturas de comentaristas serios del pensamiento político de Hegel, quien trata de construir una teoría política y jurídica de Hegel que pueda ser capaz de arrojar luces a estos tiempos. Se puede considerar que este capítulo es realmente, aunque no formalmente, la conclusión del trabajo, pues es aquí en donde viene a cristalizarse la suma de toda la tesis con resultados propios de una filosofía política que se calibra y ofrece rendimientos para la actualidad social y política. La voluntad libre sigue siendo el hilo conductor aunque como ciudadano dentro de una sociedad política en la cual se configura un mundo social a partir de las instituciones humanas que los mismos ciudadanos se brindan, en este caso instituciones públicas como son el derecho y el

Estado. Las ideas centrales del capítulo las pude desarrollar dentro del curso “el Estado en Hegel” con el Dr. Jorge Rendón. En este capítulo enfatizamos en que es a partir del desarrollo de la voluntad libre en términos intersubjetivos como se puede realizar la libertad dentro de un mundo social, es decir, en la esfera de la eticidad (*Sittlichkeit*). Es por ello que el papel del derecho en Hegel consistiría en posibilitar y garantizar la realización de la libertad de las voluntades que conforman la sociedad política, lo cual se promueve y logra a través del reconocimiento de la libertad otorgado por las instituciones que los mismos ciudadanos han constituido, legitimado y validado. El concepto de reconocimiento está presente a lo largo de este capítulo, pues es precisamente el reconocimiento intersubjetivo que la misma sociedad política lleva a cabo el que permite que se puedan edificar aquellas instituciones que garanticen la libertad de los ciudadanos. Que una voluntad sea libre, se logra, en gran medida, a través de la institución del derecho. La voluntad humana da existencia a instituciones que son producto de la idea de libertad, por ello Hegel dice: «El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (FD, § 29: 106). La *constitución política* misma sería obra de las voluntades políticas que plasman en el documento básico de una sociedad política la idea de libertad. Esto es, como decía anteriormente, obra de las voluntades libres al interior de una sociedad política que intersubjetivamente y racionalmente construye instituciones humanas como son el derecho y el Estado.

En la parte de conclusiones se hace una especie de recapitulación de lo que se abordó en los anteriores capítulos, destacando la secuencia argumentativa que aclara el sentido

general de la tesis: la voluntad libre como el fundamento del derecho en la filosofía del derecho de Hegel.

Esta ha sido una presentación preliminar de los aspectos abordados a lo largo de este trabajo. Ahora nos disponemos a tratar directamente cada uno de los temas contenidos en la tesis.

CAPÍTULO 1

1. Política y libertad en Hegel

Este primer capítulo se compone de tres partes: la primera, sería una especie de esbozo contextual, muy breve por cierto, de los eventos que marcaron a Hegel desde su juventud y que sirvieron para que su reflexión concediera un lugar fundamental a la política y a la filosofía práctica en general. Nos referimos a la Revolución Francesa y a la Ilustración. La segunda parte se concentra en el aspecto de la modernidad y de los principios fundamentales que, según nuestra interpretación de la misma, la caracterizan: el principio de subjetividad y el principio de la razón como aspectos centrales del mundo moderno. Sostenemos que en Hegel tenemos una asunción plena de ambos principios, aunque con matices respecto a otros desarrollos del pensamiento en la modernidad. Además es importante destacar que estos dos principios no pudieron haber sido asumidos en otro momento histórico, sino que tiene que ser precisamente en la época en la cual se ha alcanzado un grado del saber de sí, tanto en el individuo como en la sociedad, necesario para acceder a una conciencia y realización de la libertad.

En la segunda parte del capítulo nos encargamos de los conceptos centrales de esta modernidad y de la racionalidad que ella contiene. Nos referimos a los conceptos fundamentales de voluntad, libertad y eticidad.

1.1. Los antecedentes y el contexto histórico

Se puede hablar de que en la filosofía de Hegel hay tanto influencias provenientes de la misma filosofía, lo cual es bastante explicable, así como influencias provenientes de sucesos históricos. De ahí el manifiesto interés del filósofo alemán por la historia universal.¹ En el aspecto político hay dos influencias fundamentales, una de ellas se refiere a lo propio del pensamiento como lo es la Ilustración y la otra influencia que tiene que ver con el acontecer histórico se refiere indiscutiblemente a la Revolución francesa.

1.1.1. El pensamiento de la Ilustración

Desde la época de su juventud Hegel muestra una admiración por todo aquél pensamiento que se incline a favor de la libertad. Hegel se entusiasma tempranamente con el pensamiento ilustrado precisamente porque representaba el pensamiento que intentaba emancipar las conciencias de los individuos. Esa idea de la emancipación de la voluntad la recoge Hegel de Rousseau y de Kant como los dos pensadores básicos de la Ilustración para pensar la política,² aunque también recibe la influencia fundamental de Montesquieu para su filosofía política y del derecho.³ No podemos tampoco olvidar a Spinoza como otra de las grandes influencias en Hegel, sobre todo su tratamiento de la libertad, aunque, desde luego, el pensamiento de Spinoza es un poco anterior a la Ilustración, pero de cualquier modo la Ilustración, en algunos de sus autores recoge, ese

¹ Véase el interés de Hegel por la historia en su obra: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980. Y Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe de Román Cuartango con epílogo de Klaus Vieweg, Madrid, Edicione Istmo, 2005.

² Rousseau, *El contrato social*, 4ª edición, estudio preliminar y traducción de María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 1999. Kant *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989. Y *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe y trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE/UAM/UNAM, 2005.

³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. Mercedes Blázquez y Pedro Vega, Madrid, Alianza, 2003

espíritu crítico del judío lusitano vecindado en Holanda.⁴ Es así que la política será fundamental para el sistema hegeliano que, como sabemos, tiene como su idea central, tanto en el terreno de lo político como en su sistema en general, la idea de la libertad. Por ello la filosofía hegeliana tiene su lugar preponderante para la política.

1.1.2. La Revolución francesa

Hegel, muy tempranamente manifiesta su admiración por la Revolución Francesa. La cual deja una huella de la cual dan testimonio sus escritos.⁵ Hegel comenta que la filosofía alemana se ha abocado a pensar la libertad, en cambio los franceses la han realizado por medio de su revolución. Hegel toma conciencia de que el pensamiento no puede permanecer abstraído de su realidad, sino que más bien la tarea para la filosofía consiste en pensar su realidad desde los mismos elementos que la conforman, las propias determinaciones que llevan al resultado efectivo. También hay que mencionar que Hegel sufre el desencanto de ver como la Revolución Francesa se convertía en el fantasma de aquel anhelo juvenil. Este desencanto, produjo sus dividendos filosóficos, ya que permitió que Hegel se concentrara en la crítica tanto a la Ilustración por su pensamiento abstracto,⁶ de ideas sin mayor aterrizaje, así como a la Revolución Francesa en su etapa del terror.⁷

⁴ Véase el lugar destacado que Hegel le concede al pensamiento de Spinoza en, Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1955, tomo III, pp. 280-310.

⁵ Desde muy joven Hegel manifiesta en sus escritos juveniles dicha admiración, véase Hegel, *Escritos de juventud*, traducción, edición, introducción y notas de J.M. Ripalda, México, FCE, 1978.

⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1966. Y Hegel, *Fenomenología del espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006. De aquí en adelante se citará como FdE.

⁷ Véase FdE, capítulo 6.

El terror sería el momento más contradictorio de la Revolución Francesa ya que se pondrá en operación la figura del señor absoluto: la muerte, como una libertad absoluta o *libertad del vacío* como Hegel nombra en la introducción de la *Filosofía del derecho* a esta forma de libertad.⁸ El terror como una forma de acción política que se ha presentado en la historia y que se puede volver a repetir dado que conserva esa manera trivial o banal de ver a la muerte. Esta banalidad es propia de ideólogos y seguidores que persiguen la consecución de abstracciones políticas dentro de las que se ejerce el terror como método, pues consideran que la medida de toda idea, idea que puede llamarse *ser supremo* o cualquier otro nombre que pueda adoptar que es lo de menos, es su aplicación aun a costa del escalofriante espectáculo de llenar la canastilla con cabezas. Es así que en el terror se intenta poner en práctica la libertad absoluta, la cual es la libertad más abstracta como si fuese una idea fija sin considerar los medios e instrumentos que han de ponerse en práctica. Para el pensamiento del terror la idea se tiene que realizar a como dé lugar, es decir, se pretende que la idea misma se justifica sin reparar en cómo se consiga ese fin de la idea. En el terror no importa si la idea se realiza por medio del llamado al señor absoluto. Y no hay que olvidar que Hegel señala que es en la Ilustración donde se pondrán en marcha las creaciones de la pura intelección, a saber: la utilidad y la voluntad general, que serán los jinetes que cabalguen impetuosamente hacia el abismo del terror. El pasaje de la *Fenomenología del espíritu* que contiene esta crítica es toda una lección de política, pues muestra el

⁸ Véase, Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 2005, § 2. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca nueva, 2000. Y Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1993. De aquí en adelante esta obra se citará como FD.

paso por estas formas desenfrenadas de querer aplicar la libertad abstracta, además de analizar este proceso trágico al nivel de la experiencia de la conciencia que se encuentra inmersa en esa vorágine.

1.2. Modernidad, subjetividad y razón

El mundo moderno no se puede entender si no es a partir de las categorías políticas y sociales que la conforman, las que le han dado un sentido.⁹ Estas categorías básicas son, según pensamos, las categorías de libertad, subjetividad y razón. Intentar explicar a la modernidad sin estas categorías sería incurrir en una reducción de los elementos fundamentales que pueden ayudarnos a comprender en un sentido filosófico la idea de modernidad. A continuación trataremos de esclarecer estas categorías en su relación y actividad dentro de su proceso histórico-conceptual.

1.2.1. Mundo moderno y libertad

La libertad solamente se entiende como tal en sentido pleno en las sociedades modernas. La modernidad es la época en la que se ha llegado a tomar conciencia de la libertad en su sentido universal. Es el momento histórico en el que el concepto de

⁹ Para una lectura de los temas de modernidad, libertad, subjetividad y razón en Hegel véanse, J. Habermas, «Hegel: concepto de modernidad», en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 37-77. Dieter Henrich, «La subjetividad como principio», en D. Henrich, *Vida consciente*, trad. Pablo Marinas y prólogo de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 73-96. Joachim Ritter, «Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad», en J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos*, trad. Rafael de la Vega, Barcelona/Caracas, Alfa, 1986, pp. 9-30.

libertad se sabe como existente, como parte de la condición de vida que todo sujeto racional debe querer para sí. Este ha sido un recorrido histórico-conceptual que debe, así mismo, verse como una conquista política. No se pudo lograr en otras épocas históricas debido a que el proceso por el que ha atravesado el concepto de libertad no tenía todavía un desarrollo suficiente como sí ha sucedido en la modernidad.

Para entender el proceso de la modernidad es necesario acudir a su propio desarrollo histórico y conceptual. Hegel como filósofo social y político entiende que solamente a través de escudriñar en las entrañas de la modernidad es como se puede dar cuenta de ella. Es por ello que Hegel tiene como punto de partida la totalidad humana, como totalidad espiritual. Es el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) del mundo moderno (*moderne Welt*) –al modo como también Hegel aborda las demás épocas históricas al acudir al recorrido espiritual histórico– lo que Hegel rastrea en su filosofía del espíritu. Esto lo lleva a cabo siguiendo el proceso de la modernidad desde dentro del mismo. Y es que Hegel es el filósofo de la inmanencia, en este caso de la inmanencia de la *razón* en sus distintas configuraciones históricas. La modernidad, en todo caso, se tendría que interpretar desde una filosofía de la razón inmanente que es la propia de la filosofía del espíritu de Hegel. Con estos elementos se puede entender porque la dialéctica hegeliana recurre a las determinaciones mismas que operan en la realidad, en este caso, de la realidad propia del mundo moderno.

La modernidad se puede considerar, sin duda, como la época en la que se puede hablar de la necesidad conceptual del derecho a que todo individuo sea un sujeto que ejerza la libertad. Ya decía, esta no se logró anteriormente porque no había las

condiciones reales para que se reclamara el ejercicio de la libertad, tal y como ocurre en la modernidad. Este momento requería de los pilares que sirvieran como base para que se desarrollara la idea de libertad, nos referimos a los principios fundamentales de la modernidad y de la libertad: el ejercicio de la subjetividad y de la razón.

1.2.2. Subjetividad y razón

La característica más notable de la modernidad con respecto a épocas anteriores ha sido el desarrollo de la subjetividad, alcanzando con ello que la conciencia de sí del individuo se eleve a un nivel en el que él proyecta su pensar como autorreflexividad. En el caso de Hegel queda muy claro que esta subjetividad es autoconciencia: el saber que sabe y que al saber sabe de sí: que contiene a su pensamiento como su propio objeto; la otra característica propia de la modernidad es la de la razón que refiere a dos aspectos, a saber: 1) la capacidad del sujeto de ejercer la razón sin requerir otra instancia que no sea aquella que la razón misma, dado que están dentro del mismo sujeto las condiciones para que se pueda ejercer la agencia racional. Este aspecto pasa por ser el ejercicio individual de la razón, pero también es: 2) una condición universal del sujeto y del mundo espiritual en el que aquél habita. En el caso de Hegel, la razón no es una facultad, ya que la radicalidad de la razón en nuestro autor, pasa por llevar la razón al mundo (espiritual), es decir, que la razón es objetiva, y no nada más –como en el caso de Kant– subjetiva, por lo que hay una unidad sujeto–objeto en la que opera la razón; además de que la razón no es una facultad abstracta meramente interna, sino que se exterioriza y objetiva, por ejemplo, en la cultura, el trabajo, la política, el derecho, la moral, las instituciones públicas, etc.; por lo que el devenir de la razón ocurre dentro y a

través de las mismas determinaciones de la realidad. Por lo tanto, la razón acompaña a la realidad efectiva,¹⁰ es decir, a la verdadera realidad tal y como ésta se concreta; es así como sucede la unidad ser-pensamiento. La razón en Hegel no necesita de elementos externos que la fundamenten, ya que la razón en sí y por sí misma se *autofundamenta* como pensamiento existente en la realidad espiritual. Como se puede apreciar, ambos principios propios de la modernidad se requieren el uno al otro, pues en su ejercicio, dan *contenido* a la idea de libertad. Hay que aclarar que, en Hegel, por idea de libertad se entiende, tanto el concepto de libertad, como su realización concreta en el mundo histórico-social, en la realidad efectiva donde la esencia y la existencia tienen su unidad y en la que la subjetividad del individuo y lo objetivo del mundo espiritual en el que vive coinciden en la Idea. Esa idea de libertad es la que Hegel piensa que en la modernidad se ha podido lograr gracias a que el desarrollo de la razón en su ejercicio y de la subjetividad autoconsciente le han dado forma y contenido a la libertad.

Estos dos principios de la modernidad no están presentes en la filosofía de Hegel como simples postulados abstractos, los cuales, como sabemos que sucede con otras filosofías, se pretende que se realicen a partir de su enunciación ideal abstracta. Esta es precisamente parte de la crítica de Hegel a las representaciones propias de las filosofías del entendimiento. Nada más alejado de la filosofía de Hegel que esa arbitraria postulación abstracta formal carente de contenido efectivo. En Hegel, estos principios son producto del mismo desarrollo histórico del concepto al cual dan contenido en su inmanencia. No son principios externos, sino que responden a las condiciones reales en las que se han producido y han adquirido su necesidad de ser plenamente reales en

¹⁰ Para entender este aspecto remítase al punto 2.3.4. del segundo capítulo.

sentido fuerte. Es decir, el que Hegel asuma los principios de subjetividad y razón no responde a una decisión arbitraria del filósofo, sino que el mismo movimiento histórico y conceptual ha mostrado ya en nuestro mundo que estos principios son parte fundamental de nuestra realidad, y es precisamente en el mundo moderno, que estos dos principios operan como dos puntales que nos permiten comprender el avance imperioso –no lineal, ni tampoco exento de contradicciones y conflictos– de la necesidad de la libertad humana.

Si prescindimos de estos principios de la modernidad simplemente no tenemos ni el desarrollo histórico ni el desarrollo conceptual de la libertad. Sólo nos quedarían postulados metafísicos, aspiraciones arbitrarias y constructos teóricos abstractos como, por ejemplo, los del liberalismo iusnaturalista. Quienes se conforman con estos postulados, aspiraciones y teoremas, pueden decir todo lo que quieran respecto a la libertad, aunque carecerán irremediablemente de lo que se requiere en la filosofía: de la demostración efectiva de la libertad, es decir, de la libertad en su Idea (de su concepto y existencia), de la *Idea de libertad*.

Entonces, la subjetividad y la razón han sido dos condiciones necesarias para que dentro del mundo moderno haya devenido la idea de libertad. La unidad de ambos principios se encuentra precisamente en la idea de libertad. La idea de libertad no es una entelequia o abstracción, sino que está situada en la *voluntad*, la voluntad dentro de una *eticidad*. Es decir, la voluntad dentro de un ámbito social en su sentido más amplio:

como espíritu objetivo¹¹ con su eticidad correspondiente. Este es el tema que abordaremos a continuación

1.3. Voluntad, libertad y eticidad

Lo político es fundamental en Hegel dado que la realización de la libertad de las voluntades se encuentra dentro de un entorno eminentemente político. En Hegel hay una serie de determinaciones sociales y políticas que acompañan el desarrollo de la eticidad de las sociedades concretas; es así que una eticidad se configura a partir de instituciones políticas. El Estado es la obra institucional más acabada de la eticidad propia de la modernidad. Esa institución fundamental de la modernidad refleja la necesidad de que la eticidad tenga un cauce y realización hacia la libertad de los individuos. Las instituciones políticas (El Estado moderno), como obra misma de las voluntades, serían las encargadas de que la libertad sea reconocida y se haga efectiva a través de instancias como lo es la institución del derecho. Vale aclarar que estos aspectos serán abordados de modo más profuso y a fondo en otro capítulo de este trabajo. Mientras tanto, paso a tratar directamente la relación entre las tres conceptualizaciones básicas hegelianas para entender la política: voluntad, libertad y eticidad.

1.3.1. Voluntad y libertad

La primera conceptualización de la voluntad en la modernidad se la debemos a Rousseau, quien ha concedido gran importancia a la *voluntad* en su filosofía política y

¹¹ El espíritu objetivo es aquella realidad humana que es unidad del pensamiento y de la actividad de los seres humanos que producen su propio mundo, mundo humano el cual es conformado por ellos mismos en su proceso inmanente. Toda la filosofía del derecho de Hegel está ubicada dentro del espíritu objetivo.

social. Rousseau en su obra explica por qué este es el punto del que parte su filosofía.¹² La voluntad, según Rousseau, es lo que me impulsa a actuar, lo que me otorga libertad, lo que pone en juego mis pasiones y mis impulsos y mi capacidad de ajustarlos, de determinarlos, es decir, de autodeterminarme como sujeto autónomo, libre. De ser capaz de oponerme a lo externo y afirmar lo interior de mi subjetividad. Para ello no se puede acudir a una mejor noción para explicar esta actividad interna del individuo que la noción de voluntad: esta es una voluntad que tiene como fin su propia libertad. Es decir, la voluntad se afirma ante lo externo porque quiere su independencia, su autodeterminación. Esta es la configuración de la libertad de la voluntad como libertad positiva¹³

Nos parece que la libertad en sentido hegeliano, sobre todo el fundamento de la libertad presente en la filosofía hegeliana: *la libertad como autodeterminación humana*, tiene su base en buena medida en la idea de voluntad de Rousseau. La libertad de la subjetividad, de la autoconciencia, la cual despunta a partir de la actividad de la voluntad, de una voluntad que Hegel llama voluntad libre. Esta es la voluntad propia del sujeto, de ser autoconsciente, que contiene la capacidad de unir la esencia del pensamiento, en este caso a través del concepto de libertad, con la objetivación o exteriorización de su voluntad como actividad en el mundo; esta es una voluntad que quiere ser libre porque de este modo se sabe y actúa dentro de un mundo humano, dentro de una eticidad. Esto quiere decir que la libertad es, a la vez, un concepto, pero

¹² Cfr. J.J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, introducción, trad. y notas de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Trotta, 2007.

¹³ Véase por ejemplo, I. Berlin, «Dos conceptos de libertad» en Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza, 2000, pp. 215-280.

también es una experiencia de la autoconciencia que se realiza, que cristaliza de modo concreto en un mundo social intersubjetivo, en un mundo político.

1.3.2. Libertad y política

Para hablar de la filosofía política de Hegel es necesario señalar que ésta es, sin duda, una filosofía de la libertad. Es una filosofía que se propone seguir el curso de la marcha de la historia a partir de la conformación de la libertad del sujeto. No es una filosofía que decreta o postula *a priori* que la libertad es algo *natural* al ser humano. No, Hegel no procede así. Hegel se introduce al proceso mismo por el que la autoconciencia como *voluntad* se quiere libre. La libertad es, desde el momento más abstracto, el movimiento de una voluntad que quiere ser libre. Efectivamente, la voluntad es ya libre desde el simple acto de pensar, es ya libre desde el acto de obtener lo que quiere, de objetivarse en el mundo, pero esas formas de libertad no son precisamente la libertad que Hegel pretende, esas formas de libertad lo son todavía en un grado muy débil, muy abstracto o incompleto. Es simplemente un comienzo. Un comienzo de un proceso más amplio. A Hegel le interesa que se comprenda todo el proceso que conforma la libertad; no nada más que se pueda decir que hay libertad desde el momento que parece ser el más inmediato e indeterminado, sino que se comprenda que una libertad plena y digna del sujeto es una libertad autodeterminante que es a la vez una realización tanto subjetiva como objetiva, es decir, que esa libertad es la libertad del espíritu: del *yo* y *del nosotros*.¹⁴

¹⁴ Famosa frase de Hegel para referirse al espíritu por primera ocasión en FdE, p. 113.

En cuanto a la política, sabemos que Hegel es un filósofo exigente. No se conforma con lo que se presenta, ya decíamos, como libertad en su sentido abstracto como lo hacen otras filosofías.¹⁵ El tema de la libertad en Hegel no es cualquier tema entre tantos otros, sino que su filosofía del espíritu es ya ella misma, como antes mencionaba, una filosofía de la libertad en toda la amplitud del término.

Debemos mencionar que en la filosofía política de Hegel hay una doble operación de la libertad en la cual la libertad es comprendida como conceptual, a la vez que se realiza en el mismo proceso histórico. Es decir, la *Idea* de libertad se realiza solamente en el ámbito concreto de la historia. Y es que la filosofía de Hegel es una filosofía que se encuentra referida en todo momento a la realidad histórico-política de la sociedad humana, realidad que es plasmada, en este pensamiento, a través de las instituciones humanas y de sus normas sociales, morales y jurídicas. Es por ello que para Hegel la relación entre libertad, modernidad y política es fundamental.

Lejos están las críticas ideológicas liberales, positivistas, premodernas y posmodernas (críticas, la gran mayoría de ellas, por demás distorsionadoras del pensamiento hegeliano) de hacer justicia a una filosofía –como es la hegeliana– que es en sí misma un *sistema de la libertad moderna*. Este Hegel, el constructor de un sistema de la libertad moderna, sería el Hegel que nos aporta claves para entender la realidad social y política, el Hegel que hoy en día nos convoca a través de su filosofía a construir un pensamiento político sin concesiones y genuinamente crítico, el Hegel filósofo de la

¹⁵ Véanse las críticas de Hegel a distintas concepciones de la libertad en la introducción a la FD. Este aspecto lo abordaremos en el capítulo cuatro.

libertad. Ese es el Hegel que nos interesa tratar en el presente trabajo sobre la voluntad libre.

1.3.3. Libertad y eticidad

Para Hegel, la libertad no puede realizarse en abstracto en una individualidad descontextualizada. La libertad no puede realizarse plenamente en un individuo que asume su libertad como ajena al mundo en el que vive. Esta sería una mera abstracción de la realidad, tanto de quien lo postule como idea, así como de quien de modo vital crea que de esta forma está ejerciendo su libertad. Es por eso que Hegel recurre a una justificación filosófica de la libertad apelando al concepto de eticidad o vida cívica (*Sittlichkeit*). Este concepto nos refiere a un mundo espiritual con sus propias especificidades, dentro de las cuales se desarrolla la existencia humana. Es decir, no hay un individuo ajeno o aislado a la comunidad humana en la que ya existe concretamente. Esta relación en la que ya siempre se encuentra el individuo es, además, *intersubjetiva*, ya que es con y a través de otros sujetos; es decir, tiene contenido social, moral, político, histórico, artístico, etc.; por lo que reúne todas las demás expresiones propias de la amplia y vasta experiencia humana como vida espiritual.

Aunado a lo anterior, la macrocategoría espiritual de la eticidad resuelve el problema de la abstracción del individuo que realiza el liberalismo. Hay que recordar que el liberalismo postula un individualismo metodológico que no es más que un proceder metafísico en el que los individuos son tomados en aislado como individuos epistémicos; con ello el liberalismo intenta, de un modo metafísico insostenible

filosóficamente, señalar la primacía del individuo por sobre el grupo o comunidad.¹⁶ Con lo anterior, además se intenta dar desde esa posición liberal, por el simple hecho de aislar individuos hipotéticamente, el fundamento de la libertad, pues si el individuo aislado es racional y decide optimizando sus intereses, entonces se puede sostener, según esta concepción individualista, que el individuo es libre. Esa es una manera, hay que decirlo, por demás simplista y reduccionista de abordar el problema de la libertad. Es por ello que quienes sostienen que se puede hacer una lectura de un Hegel liberal no entienden que la distancia que separa al filósofo alemán del liberalismo estriba en que, lo que el liberalismo promueve metafísicamente postulando la libertad como *a priori* o la libertad por decreto o reduciendo la comprensión de la totalidad, es decir, procediendo unilateralmente, Hegel, en cambio, lo demuestra filosóficamente recurriendo a la realidad objetiva misma, es decir, a la concreción efectiva de lo real, en este caso, de la libertad. Es entonces que la libertad de la que Hegel nos habla no puede ser vista como la libertad del aislamiento interno y externo, propia del solipsismo y del egoísmo de los metafísicos liberales y/o analíticos, sino que tiene que ser, y de hecho lo es, la libertad concreta de la voluntad del individuo dentro de un mundo espiritual intersubjetivo.

Todas aquellas filosofías que abordan el tema de la libertad y lo refieren únicamente al individuo supuestamente libre, no han sido capaces de entender que nadie, absolutamente nadie, realiza su libertad prescindiendo del mundo en el que habita, es

¹⁶ Para Hegel (a diferencia del naturalismo social de algunos autores, como, por ejemplo, Aristóteles), el principio sigue siendo el sujeto, pero para que éste se constituya como tal requiere necesariamente la relación intersubjetiva con el otro, y este otro ya forma parte de un mundo humano, por lo que, en Hegel, ese yo no es un yo abstracto ni tampoco parte de una comunidad esencialista naturalizada, sino que es un yo que forma parte de un espíritu objetivo vivo.

decir, haciendo a un lado la intersubjetividad; más bien esa es la forma más pobre de libertad humana posible, pero, de cualquier modo, no puede haber realizado su libertad aquel individuo que no reconoce el concepto de libertad, concepto que no puede ser más que obra de un mundo espiritual. Con ello queremos decir que la libertad es estricta y eminentemente humana, y quien cree que puede hacer a un lado una idea humana, que es la que le puede hacer consciente de que está ejerciendo o actuando de acuerdo a lo que el pensamiento conceptualiza -en este caso, como libertad-, francamente se contradice, pues no es posible que lo que no está en el pensamiento conceptualizado como libertad, sea -según quien dice prescindir del concepto- libertad. Este es un contrasentido y una autocontradicción de quien niega el concepto de libertad, pero que, a la vez, afirma la libertad en su propia vida, pues cómo es posible que este individuo sepa que está ejerciendo la libertad, sino es siendo consciente a través de la unidad de pensamiento y realidad. Es por ello que Hegel entiende que la realidad es conceptual y que, por ende, la libertad es concepto, pero concepto que tiene necesariamente que hacerse existente, en la realidad efectiva como idea de la libertad.

Entonces tenemos que la libertad siempre se encuentra situada en contextos histórico-sociales específicos, es decir, en una eticidad con sus normas e instituciones. Pero además, el concepto de libertad requiere el ejercicio pleno de la racionalidad que se pone de manifiesto en esa eticidad. La libertad tampoco es una obra de simples particularidades, sino que es y contiene la universalidad que la razón en su despliegue dialéctico ha seguido. La libertad en Hegel no es algo aislado ni tampoco consiste, como en otras filosofía, en un simple relativismo que de acuerdo a su caso particular no

permite relación alguna con otra libertad. No es así, ya que dentro de una eticidad siempre hay una relación lógico-dialéctica entre universal y particular y en la que también la identidad individual y social consiste en una identidad que contiene su diferencia. Ello se explicará mejor y con más detalle en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

2. Lógica y derecho: el despliegue dialéctico del pensamiento de la libertad

Para abordar la filosofía del derecho de Hegel, consideramos que es necesario acudir a algunas de sus categorías lógicas fundamentales, pues si decidimos prescindir de las categorías lo único que sucederá será que haya una comprensión menor del sentido de lo que Hegel argumenta en su filosofía del derecho y en su filosofía en general. Así que, querer prescindir de las categorías lógicas para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana resulta algo arbitrario y ajeno a la práctica y el proceder filosóficos que se requieren para comprender a cabalidad una obra filosófica, en este caso la obra de Hegel. Por ello, recurrir a las categorías lógicas de Hegel contenidas en su *Ciencia de la lógica*,¹⁷ no tiene nada de arbitrario, ni tampoco significa una lectura extraviada o extraña de la filosofía del derecho; más bien, lo que buscamos es que este capítulo sirva como una especie de introducción (glosario) a categorías lógicas que son centrales en la *Filosofía del derecho*¹⁸ de Hegel de modo explícito o que se presuponen en su filosofía del derecho. Es decir, este capítulo sirve para poder efectuar una lectura con más elementos para acceder a una comprensión de los temas que abordaremos más adelante en los otros capítulos. También aclaro que este capítulo en absoluto pretende ser una

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 4ª edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976. Esta obra se abreviara como CL.

¹⁸ G.W.F. Hegel, (FD) *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Verma, Barcelona, Edhasa, 2005. G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca nueva, 2000. G.W.F. Hegel, (FFD) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993.

reconstrucción completa de la lógica de Hegel. Sabemos que eso implicaría mucho más que un simple capítulo. Como ya decía, este capítulo es simplemente una muy breve y modesta introducción a algunas categorías lógicas hegelianas que están operando en la filosofía del derecho hegeliana y que, nos parece, no pueden darse como supuestas o ya comprendidas por todo lector que acuda a la filosofía del derecho de Hegel.

2.1. Lo lógico en Hegel

Comenzamos el estudio de las categorías lógicas precisamente por lo más básico. ¿qué entiende Hegel por lo lógico? Es la pregunta inicial, que requiere ser aclarada para entonces pasar a explicar las categorías que hemos de tratar.

La lógica de Hegel, no es la lógica formal típica proveniente de Aristóteles, aunque no prescinde de ella como algunos malinterpretan. La lógica de Hegel conserva las categorías esenciales del Estagirita que son categorías ontológicas y no lógicas como el mismo Aristóteles señala; son además las mismas categorías a las que Kant les dará un tratamiento desde el entendimiento, por lo que tales categorías en el filósofo de Königsberg pierden el sentido ontológico aristotélico. Sin embargo, Hegel articula las categorías de otro modo. Esto es: como categorías que forman parte directa de la configuración de la realidad. Como formas que al adquirir su contenido con las mismas determinaciones del pensamiento que va produciendo el movimiento de la realidad, son parte integrante, operante de la realidad misma. Esta es una lógica onto-lógica. Es el mismo movimiento que produce el pensamiento en sus distintas determinaciones y que se manifiesta en la realidad. Veremos que no todas las categorías, ni todas las partes que integran esta lógica pueden ser entendidas de modo mecánico y lineal ni que se

producen de modo espontáneo o de la nada. Es decir, como si fueran producto de la indeterminación. Hablar de indeterminación es no hablar de pensamiento, ni de movimiento. Lo cual es para Hegel una contradicción. Pero ya veremos cuál es ese momento indeterminado, que es el momento inicial, el de total carencia de determinaciones. De lo que también podemos hablar es de momentos que parecerían estar indeterminados, por no estar aparentemente en una relación con algo, es decir, no estar relacionadas con algo que las determine, o por no tener un contenido, o por encontrarse en una pobreza de contenido. Para Hegel, que exista esta ausencia de contenido no significa indeterminación, sino que más bien lo que hay sería un momento sumamente abstracto o carente de contenido. Pero no por ello hablamos de indeterminación, más que en el caso del comienzo.

Lo que Hegel trata de explicar es el movimiento mismo de la realidad en su despliegue a través del pensamiento, de su categorización, a través de lo lógico. Para Hegel lo que tenemos es un movimiento incesante que no es simple caos u orden sin sentido. Lo que opera en la realidad es un sentido que es producto de ese movimiento de las determinaciones que componen los distintos momentos que animan la realidad. Esa realidad es la operación de las categorías que nos permiten dar cuenta del sentido del pensamiento mismo. Lo lógico en Hegel es ese sentido (el pensamiento) que da cuenta de la realidad en su movimiento inmanente. Aun en su filosofía del espíritu, Hegel acude a estas categorías, dado que el mundo del espíritu también contiene ese pensamiento categorial que permite configurar lo propio del espíritu: lo humano. Pero,

entonces, acudamos a algunas categorías lógicas de acuerdo al orden lógico que Hegel les otorga.

2.2. La doctrina del ser

La primera parte de la lógica hegeliana es la doctrina del ser. Hay que recordar que para Hegel el comienzo tiene que empezar por lo más básico, por lo más pobre en determinaciones. Ese momento en la lógica de Hegel comienza en el ser y no en la esencia como tradicionalmente se acostumbraba en la metafísica anterior al filósofo de Stuttgart. Para Hegel antes que la esencia o pensamiento, se encuentra lo que es real, pero que no tiene mayor posibilidad de dar cuenta de sí mismo, del objeto que no puede hacer el acto propio del sujeto: la autorreflexión, es decir, colocarse como su propio objeto. El objeto requiere ser categorizado y pensado, pero, de cualquier modo, ello no excluye que el objeto produzca su propio movimiento y determinaciones que contienen también un sentido; eso, así mismo, es parte de la necesidad lógica en la que lo categorial no excluye lo objetual como lo carente de esencia, de pensamiento y que, por lo tanto, no debería ser tema o parte de la lógica, tal y como sostiene la lógica formal. En la lógica hegeliana no es así, ya que el objeto también forma y constituye a la realidad misma. El ser (*Sein*) por ser lo más indeterminado es un comienzo desde lo más simple y pobre en determinaciones que nos llevará a momentos de desarrollo y complejidad mayores.

2.2.1. El comienzo de la ciencia

Para Hegel, como lo tendría que ser para el pensamiento en general, se tiene que saber desde dónde se parte, de cuál es el comienzo y punto de partida de lo demás. Es decir, no se puede pretender proceder de modo arbitrario o desconociendo desde dónde se parte. Si procedemos de esa manera lo que tenemos es que pensamos y actuamos en base a algo desconocido y que lo damos por sobreentendido como algo *ya dado* o también decidimos de modo arbitrario partir de algo a lo que le otorgamos verdad como un presupuesto. El ejercicio estricto del pensar no puede darse tamaños permisos, pues lo único que sucede es que el pensamiento se extravía o se reduce a simple decisionismo que nada tiene que ver con la necesidad de la verdad, ni con el trabajo propio del pensamiento: la ciencia. Ya que la ciencia para Hegel es ese pensar que piensa lo real y lo verdadero. La ciencia no procede en base a caprichos o a incentivos ajenos al pensamiento mismo y a su ser. Es por ello que es necesario saber cuál es el arranque de la ciencia, es decir, del pensamiento y de la realidad misma. La respuesta del pensar y de su dar cuenta de la realidad está en el todo, pues en el todo está la verdad, pero ese todo tiene, a su vez, un comienzo. Ir en pos de ese comienzo es la tarea de la ciencia filosófica. No se pueden dar saltos o supresiones del devenir dialéctico categorial de las determinaciones que producen la realidad. Para dar cuenta de lo demás se requiere que previamente se conozca dónde se halla el punto de arranque de lo demás, el *principio*. Este tiene que ser lo más inmediato, lo que se encuentra en la mayor pureza, en la mayor abstracción. Esa inmediatez es el *puro ser*. Es lo más inmediato y, por lo mismo, no presupone nada.

2.2.2. Ser, nada y devenir

El primer momento en la doctrina del ser es, ya dijimos, lo más inmediato, lo más abstracto y carente de mediaciones (de ahí que es inmediato, o sea lo no mediado y carente de determinaciones, «el comienzo tiene que ser absoluto, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia» (CL, p. 65). Por ello ese es el comienzo lógico: porque no presupone nada anterior. El ser es todo y nada, dado que fuera de él no hay nada. El ser contiene la nada. El ser participa de una dialéctica en la cual su negación y primera determinación lógica es la nada. La nada es el ser vacío, el no ser. La dialéctica se completa con su resultado: el devenir (*Werden*). Tenemos que el ser y la nada son parte de una unidad, uno no es sin el otro. Son lo mismo y al mismo tiempo no son lo mismo, pero forman una unidad en la que la nada es la verdad del ser y el ser es la verdad de la nada. Cada uno de ellos es eliminado por su opuesto. En el movimiento de esta negación de su otro es que se produce el devenir. Ya que ser y nada no se encuentran separados sino en unidad, unidad en la que ambos se superan y generan su determinación, la cual se produce respecto al otro, de su relación de indeterminación-determinación, de ahí surge el devenir.

2.2.3. Categorías de finitud e infinitud

Avanzamos a la categoría de cualidad. Ya estamos en un momento de la lógica del ser en la cual ya se ha dado el traspaso de la abstracción absoluta de la dialéctica inicial de ser-nada-devenir al ser determinado. Este ser determinado es el ser ahí (*Das Dasein*). Las determinaciones propias del *ser ahí* son determinaciones de cualidad. El ser ahí

como ser determinado tiene como primera determinación a la cualidad, la cual es una determinación del mismo ser, por lo que ser-determinado siempre implica como determinación inicial una cualidad de ese mismo ser, en un plano en el que el ser ahí determinado por su cualidad es ya un ser en sí, es decir, un universal abstracto que es un ser ahí que es, así mismo, un existente determinado como *algo*. Frente a ese algo hay también *otro* que es externo. Esa determinación de ese algo como otro es la finitud. Es su otro ser, es otro algo. Hay un ser que es un ser en sí y un ser para otro que son idénticos y diferentes a la vez. La negación de la cualidad es la finitud, es el límite a la determinación del ser ahí, la cual contiene la relación interna entre ser ahí y cualidad como oposición. Esta primera finitud parece un límite definitivo propio del entendimiento y que no permite la relación de esa finitud con lo infinito como sucede en el entendimiento kantiano. El límite parece ser la barrera que no permite salir de la particularidad del ser ahí abstracto en su finitud, pero hay una necesidad en la determinación que es la destinación del *debe ser* de superar dicha limitación o barrera de la finitud. Ese deber ser es un universal que contiene la infinitud como destinación o determinación que se opone como negación a la finitud.

Por otro lado, tenemos que lo que Hegel llama la mala infinitud es la infinitud kantiana. Infinitud que no tiene principio ni fin, que es un *regreso al infinito* interno de la finitud, ya que no sale de ella, aunque no es más que la negación de lo finito; pero que además establece, de modo arbitrario para resolver el problema de la infinitud, una finitud externa a través de la categoría de limitación o barrera, con lo cual pretende señalar el límite a la infinitud, según el entendimiento. Por lo anterior, se genera una

oposición abstracta que no permite la unidad de finitud-infinitud y de la relación realidad-idealidad, pues si se queda en la finitud y en su contradicción interna se niega la negación de la negación y, entonces, no hay superación de la realidad, ni por el pensamiento, ni en sentido empírico. Con lo que se marca claramente la separación ser-pensamiento propio del dualismo kantiano; y, sobre todo, la contradicción de la unidad sintética kantiana que parecería no comprender que ella misma está estableciendo la relación entre categorías y realidad, es decir, que ella misma está conformando su realidad al colocarse como su objeto –véase como autoconciencia en Hegel–, por lo que los conceptos puros kantianos serían meras formas separadas de su contenido, como algo externo. Por lo que el entendimiento no sabe, nos diría Hegel, que el límite de la infinitud es la relación finitud-infinitud como unidad en un devenir inmanente por el que la realidad que es inmediatamente afirmada contiene su negación, que, a su vez, se determina a través de una afirmación que sería la negación de la negación, con lo que se genera el impulso dialéctico de la identidad-diferencia de las determinaciones del concepto. El ser *para sí* es quién garantiza ese movimiento como retorno a sí mismo, pues su salida hacia su ser otro implica una referencia a sí mismo, un volver a sí: en todo movimiento en el que se exterioriza y se enajena, regresa a su ser infinitamente, sin límite más que esa misma infinitud que se *finitiza* al ser mediada por la negatividad que se le opone, la cual al ser superada se afirma en su infinitud y se relaciona nuevamente con su finitud. Esta ha sido una breve explicación de la infinitud como categoría clave de la filosofía especulativa y sin la cual no es posible dar cuenta del pensamiento hegeliano, ni siquiera en el ámbito del espíritu objetivo y en particular en el momento

de la filosofía del derecho que es el que trataremos y para el cual se tiene que entender el sentido de las categorías de finitud-infinitud.

2.3. Doctrina de la esencia

La doctrina de la esencia es el segundo momento de la lógica hegeliana, después de la doctrina del ser. La doctrina de la esencia se divide en tres grandes secciones que son:¹⁹

1) La esencia como reflexión en sí misma; 2) La apariencia (o el fenómeno) y; 3) La realidad. Cada una de estas secciones se divide, a su vez, en tres capítulos. El tema que nos interesa tratar se encuentra en el segundo capítulo de la primera sección llamado *Las esencialidades o determinaciones de la reflexión*, este capítulo se divide en tres incisos: A. La identidad; B. La diferencia y; C. La contradicción. Que son los incisos que trataremos a continuación.

Hay que recordar que en aquel primer momento de la doctrina del ser, el más abstracto sin duda, se partía de lo más indeterminado, lo más pobre en determinaciones. El ser ha ido ganando desarrollo a partir de las determinaciones que se producían dentro de ese ámbito, pero ha llegado el momento en el que ya se han producido todas las determinaciones del ser y al haberse agotado este despliegue se ha pasado a un ser en sí que niega ser un ser en sí, por lo que el movimiento de negación y determinación es ahora dentro de un ser para sí como interioridad, que contiene sus propias determinaciones y, sobre todo, que es mediación como negatividad que se pone a sí misma en la forma de reflexión. Este momento es el de la esencia. En cambio el ser como momento lógico mostró ser lo inesencial e incapaz de brindar un fundamento. La

¹⁹ Me remito al índice de la CL por contener todo el esquema de la composición de la lógica de Hegel.

mediación a través de la reflexión es lo propio de lo esencial. Un fundamento solamente se pone como existencia a partir de las determinaciones de la propia esencia. En el ser no habíamos estado cerca del fundamento ni de la realidad efectiva al no haber un recorrido dialéctico a través de la mediación esencial como reflexión que parte del mismo reflejarse de las determinaciones desde su ser en sí tal como aparecen y existen. La esencia como momento absoluto es la reflexión en sí: «la esencia es el ser que ha ido adentro de sí, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo» (Enc, §112 Obs.).

2.3.1. Dialéctica de la Identidad, diferencia y contradicción

La dialéctica de identidad-diferencia-contradicción es, probablemente, la dialéctica más compleja y difícil de abordar de toda la *Ciencia de lógica*.²⁰ Para este subtema recurriremos a esta obra, aunque también nos apoyamos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.²¹ El papel de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* respecto a la lógica como primera parte del sistema filosófico de Hegel, así como respecto al tratamiento de este tema –la lógica– dentro de ella, y también en cuanto a su relación con la *Ciencia de la Lógica*, es, hay que decirlo, el de un complemento que permite ver la elaboración final que Hegel desarrolla de su lógica, esto de un modo muy sucinto y que además nos indica el lugar definitivo que ocuparán las categorías lógicas en el sistema. Y es que Hegel pensaba llevar a cabo una nueva edición de su *Ciencia de la*

²⁰ Hegel, CL, pp. 359-389.

²¹ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999. Esta obra se abreviará como Enc.

Lógica antes de que la muerte le alcanzara. Por ello es muy posible que la tercera edición de la Enc, es decir, la edición de 1830, sirviera como una base de ajustes y depuraciones a algunos aspectos contenidos en la CL editada entre 1812-1817 y que serían reelaborados en la edición que Hegel nunca escribió. Más allá de este tipo de aspectos que suelen quedar en el aire, lo cierto es que la Enc complementa y apoya la lectura de la CL. Este es el cometido de esta exposición de esta dialéctica identidad-diferencia-contradicción: que la Enc sirva de apoyo a la lectura de un texto tan intrincado y difícil como lo es la CL. Pero además, que la Enc permite y puede leerse y comprenderse por su propio peso específico de compendio de todo el sistema del filósofo de Stuttgart.

En la doctrina de la esencia nos encontramos ante la superación del ser por parte de la esencia que primeramente se presenta como apariencia que no es externa a sí misma o diferente de la esencia, pues es el ser que es referencia a sí mismo como lo negativo consigo mismo. La mediación de la reflexión respecto a su ser, es el reflejo de su propia negatividad contenida en sí. Por ello Hegel señala: «la distinción [diferencia] respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión] es la determinación de la esencia» (Enc, §112 Obs.). La identidad es la forma en la que se presenta la esencia como reflexión hacia sí misma, esa autorreferencia de la identidad como reflexión interna es la superación del ser inmediato e inesencial, pero Hegel señala que aún la esencia como identidad autorreferencial, al igual que el ser inmediato, es una abstracción de la referencia a sí, ya que esta

interioridad será realmente plena cuando se pase a la lógica subjetiva, es decir, al concepto. (Enc, §11).

Por otra parte, la identidad también contiene, en un primer momento, las determinaciones del ser, por provenir de éste, pero tales determinaciones se consideran por su inmediatez como ajenas y externas a la esencia, es decir, como inesenciales. Pero hay que tener presente que la esencia «tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación.» (Enc, §114). Por lo que estas determinaciones inesenciales del ser son también puestas por la esencia al ser ella misma quien se proporciona la mediación dentro de sí misma y por ello «posee, por tanto, lo inesencial como su propia apariencia en ella misma» (Enc, §114). De esta manera la diferencia, también a partir de esta mediación interna de la identidad, participa de la propia identidad, es parte de ella en su inmediatez proveniente del ser. A esto Hegel nos aclara diciendo lo siguiente:

[...] por todo ello, la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la *inmediatez* y la *mediación*. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí mismo y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí]; todo está puesto como un *ser de la reflexión*, un ser en el que parece un otro y que parece en otro. (Enc, §114)

Esta última cita es el punto de partida para abordar las categorías de la identidad y de la diferencia.

2.3.1.1. La identidad

La primera forma de la identidad es la que se produce cuando «La esencia parece *dentro de sí* o es pura reflexión; de este modo es solamente referencia a sí, no como inmediata, sino como reflejada; es *identidad consigo*.» (Enc, §115). La esencia como referencia a sí misma en forma reflejada como reflexión significa que contiene la condición de ser idéntica a sí misma. Esta es la identidad que produce la esencia al referirse a ella misma en su reflexión. Entonces la identidad es reflexión sobre sí misma. Como reflejo interior y este reflejo es tal como reflexión sobre sí, es decir, como negatividad que de inmediato se refiere en sí y sobre sí por la mediación esencial de la reflexión. Hegel nos aclara que «esta identidad es *formal* o identidad del entendimiento en tanto él se hace firmemente a ella haciendo abstracción de la distinción [diferencia]» (Enc, §115 Obs.).

Esta identidad formal es la que parte de abstracciones formales que simplifican algo que bien puede ser concreto y rico en determinaciones y lo reduce a uno solo de sus aspectos o también a partir del análisis que se empeña en fragmentar lo que de suyo es unitario y a través de su dispersión procede a prescindir de algunas partes que conforman la multiplicidad del ser. Hegel es implacable con los principios lógicos formales, en especial, en este momento, se concentra en el principio de identidad, el cual trata de mostrar que es un principio carente de fundamento, ya que el fundamento que eleva a principio universal y necesario a este principio se muestra como vacío al querer partir de un absoluto abstracto y carente de determinaciones del pensamiento. Más bien este proceder tal como se postula este principio es pensamiento abstracto, pues parte de la identidad formal del intelecto que separa y distancia a la identidad de la diferencia. Lo que Hegel intenta es insistir en que la identidad es más que la simple

referencia absoluta, abstracta y vacía de una identidad formal. Es decir, lo que Hegel intenta es ahora sí tratar de mostrarnos qué es la identidad conceptualmente, lógicamente en toda su magnitud y no desde el entendimiento aislante y reduccionista. De lo anterior se puede entender mejor cómo el entendimiento al no poder conceptualizar la identidad, tampoco puede decir mucho acerca de la diferencia, pues no es capaz de demostrar de dónde saca las categorías y cómo se relacionan en su propia inmanencia a partir de sus determinaciones. Pero volviendo al principio de identidad, tenemos que las determinaciones de la esencia serían los predicados de un sujeto que es presupuesto. Pero eso no es todo, este principio no puede pretender que *todo es idéntico consigo mismo* ya que la misma proposición requiere la distinción entre sujeto y predicado, y el mismo predicado señala la evidencia de que no es idéntico con el sujeto al querer que $A=A$ se cumpla. El predicado representa determinaciones que son diferentes al sujeto y que muestran que la identidad formal del mismo no se logra. Pero además esta ley se asume como presupuesta y por lo cual no requiere demostración alguna, ya que todas las conciencias *actúan* (y esto de actuar es sumamente fuerte para un principio formal) de acuerdo a lo que este principio establece. Como identidad formal no puede pretenderse más que la simple tautología sin referencia a ningún otro, pero como pretendido principio imprescindible y presupuesto de la realidad se desinfla porque no puede dar cuenta de la experiencia sin referirse a lo contrario y a los diferentes contenidos en las múltiples determinaciones de la realidad y en la misma identidad que se quiere idéntica a sí como absoluta. Es una manera de esclarecer como la lógica formal se tiene y se queda limitada a su campo, ya que no puede dar cuenta de la realidad en sentido fuerte, ontológico. Cuando un principio como el anterior pretende

dar cuenta de la realidad se topa con que no puede actuar sin estar exento de contradicciones y de ser la muestra palpable de su propia refutación. Las insolvencias de estos principios formales en el terreno ontológico son un aliciente para que Hegel desarrolle su propia lógica. Lo que a fin de cuentas Hegel nos quiere decir es que este principio aunque es lógicamente importante y necesario, no es suficiente para dar cuenta de la identidad en su relación con la diferencia y a su unidad como fundamento.

Ya hemos visto que primeramente la esencia es identidad consigo misma y sin determinación externa más que su mediación reflexiva interna como identidad, pero esa simple identidad consigo misma es la reflexión que contiene su determinación en la diferencia dentro de sí misma. Pasemos ahora al siguiente momento categorial que corresponde a la diferencia.

2.3.1.2. La diferencia

La identidad es quien pone por medio de su actividad negativa reflexiva su determinación que es la diferencia en sí misma «La esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene, por tanto, esencialmente la determinación de la *distinción* [diferencia]» (Enc, §116).²² La mediación que se suscita en la esencia como identidad es producto de su mismo ponerse como negatividad; el ponerse de la esencia a través de la negatividad de la reflexión como momento determinante de la identidad da como resultado su ser otro, la no

²² En la edición de la Enc de Valls Plana, se traduce *Unterschied* como distinción. Nosotros agregamos entre corchetes “diferencia” para que el lector recuerde que estamos abordando la categoría tal como es traducida por Mondolfo.

identidad: la diferencia. Hegel señala este papel fundamental de la negatividad para la diferencia: «La negatividad es, a la vez que referencia, *distinción* [diferencia], ser puesto, ser mediado.» (Enc, §116 Obs.). Ya veíamos que la identidad era ante todo la esencia misma y no todavía determinación de ésta; la reflexión total, no uno de sus momentos diferentes. Sin embargo, de esta manera el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí misma, como un no ser que es el no ser de sí mismo; un ser que no tiene su ser en otro sino en sí mismo. Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, es decir, la diferencia reflejada.

2.3.1.2.1 La diversidad

En el párrafo 117 de la Enc Hegel señala que, de acuerdo al entendimiento, la diferencia puede ser como diferencia inmediata, lo diferente indiferente; la reflexión extrínseca que proviene de afuera y que prescinde de lo otro: a ello Hegel le llama diversidad. Con ello se cae en una separación del entendimiento que no sabe dónde colocar la facultad que permita entender y *conectar*, más no conceptualizar, la relación de las representaciones que se presentan como diversas. Esa facultad “conectora” ¿o está en el entendimiento o en los sentidos?, se pregunta la filosofía de la reflexión procediendo de acuerdo a su típico modo de separar lo que de suyo está en relación, aparte de colocarse afuera del proceso mismo de las determinaciones, estableciendo con ello distinciones externas. La separación que establece el entendimiento la llevan a tratar la identidad y la diferencia de modo externo. En esta simplificación de la relación categorial lógico-dialéctica de la identidad y la diferencia, se señala que la identidad viene siendo la igualdad y la diferencia la desigualdad, las cuales transitan carriles

separados y sin relación inmanente. Por lo que la desigualdad es diferencia extrínseca y lo mismo sucede con la igualdad como identidad, la cual también es extrínseca.

La igualdad y la desigualdad, al igual que la diversidad, permanecen en una indiferencia recíproca. Cada una de ellas es igual a sí misma. Con lo que la diferencia ha desaparecido y lo que queda es una disolución de esa relación extrínseca al fundirse ambas en su igualdad indiferente. De este modo la relación identidad-diferencia desaparece.

Hegel también señala el principio leibniziano de los indiscernibles como otra manera de atender la diferencia señalando que todos los entes o cosas son diversos, por lo cual «no hay dos cosas que sean completamente iguales entre sí» (Enc., §117). En este principio la diversidad tiene que referirse a su relación con el algo y con todos. Esta diversidad pasa a ser diferencia determinada que significa que posee su propia determinación intrínseca. Es así que pasa a ser diferencia de sí mismo por la diferencia que el sí mismo contiene como negatividad en su relación con el otro como determinación.

2.3.1.2.2. La oposición

Para quienes de manera extraña y precipitada quieren ver en Hegel al filósofo de la identidad (como lo hacen los posmodernos franceses como el kantiano postestructuralista Deleuze), les debería resultar claro que un filósofo de la identidad indiferente fue precisamente el filósofo de Königsberg, de eso no hay la menor duda, solo basta con remitirse al tratamiento que hace de este tema en la *KRV* en la parte de la

analítica trascendental;²³ en tanto que Hegel sería un filósofo que lleva a otros niveles el desarrollo filosófico de estas categorías fundamentales: identidad-diferencia-contradicción-fundamento.

2.3.1.3. La contradicción

El tercer momento de la dialéctica identidad-diferencia es la contradicción. En la contradicción cada uno de los momentos tiene en sí mismo la relación con su otro. Cada uno es al mismo tiempo él mismo y su otro, es él mismo y el otro de sí mismo que es él mismo. Es el movimiento de la oposición que se ha cerrado completamente en sí mismo y de la oposición ha pasado a la contradicción. La contradicción consiste en la reflexión que se está excluyendo a sí misma. Por lo cual se transfiere a su contrario, pues no puede permanecer encerrada en sí misma, ya que contiene el constante ir y venir de los opuestos. La reflexión que se excluye es también reflexión que pone. La oposición se resuelve o yendo a pique u obteniendo un fundamento. El fundamento es la resolución de aquel incesante desaparecer de los opuestos, pero que puede terminar con el declive del resultado de la oposición de contrarios. Es decir, que puede irse a pique o ser derrotado. Pero la salida positiva es la de obtener un fundamento, una independencia de la reflexión: el autofundarse. Esta es la raíz de todo movimiento, pues solamente a través de la contradicción es como se tiene la actividad e impulso. Ahí se da la unidad de lo positivo y lo negativo. La contradicción es la identidad de la identidad y la

²³ Kant, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe y trad. Mario Caimi, México, FCE/UAM-I/UNAM, 2009.

diferencia. La contradicción es la superación de la identidad y diferencia. En esta contradicción se está en camino al concepto.

2.3.2. El fundamento

Para el tema del fundamento es necesario comenzar por señalar que para Hegel el fundamento no está afuera de lo fundamentado. No puede haber una fundamentación exterior, o dicho de otro modo, no puede haber un fundamento afuera de lo fundamentado. Nada más fundamenta lo que se encuentra en lo fundamentado. Es así que la *esencia* misma se determina como fundamento. El fundamento se autofundamenta a sí mismo, no requiere que se le fundamente desde afuera, pues ya el mismo lo hace dentro de sí. Hegel nos habla de tres momentos del fundamento: fundamento formal, fundamento real y fundamento integral. El primero es un fundamento abstracto y meramente formal, el cual carece de contenido: es un fundamento indeterminado. Es un fundamento detenido que requiere de las determinaciones que le impriman el movimiento que lo impulse a dejar su condición abstracta y le otorgue la actividad que le permita adquirir contenido. Para ello necesita de la negación o determinación que lo impulse al movimiento. Ahora es el momento del fundamento real, en este fundamento lo fundamentado se presenta como externo, lo mismo sucede con el fundamento que se presenta como determinación externa a lo que fundamenta, con lo que al establecer el fundamento, lo fundado resulta inesencial o ajeno al fundamento. Por su parte, el fundamento integral consiste en la unidad del fundamento formal y el fundamento real en esa negatividad determinante que está dentro del mismo fundamento y que es también su propio contenido, con lo que el

fundamento tiene dentro de sí lo que fundamenta, no le es ajeno, dado que se autodetermina: se autofundamenta. Hay, por consiguiente, una unidad entre fundamento y lo fundado.

2.3.3. La existencia

En Hegel queda claro que un fundamento requiere ser existente y únicamente lo que es existente puede ser fundamento. Es decir, para que se dé la condición de ser fundamento se requiere la unidad entre esencia y existencia. Si no se cumplen ambas condiciones no hay fundamento, o bien, al carecer de existencia aquello que se pretende elevar al rango de fundamento simplemente se esfuma. O dicho de modo distinto, la existencia es condición para que algo pensado pueda ser real, y si lo que se pretende como fundamento no es existente no puede ser real, y al no ser real no puede ser fundamento de nada. De ahí la importancia de la categoría de existencia, dado que si no se cumple con la condición de existencia no podemos acercarnos al siguiente momento esencial. Con lo que el *irse a pique* se podría verificar constatando que no hay existencia de lo que creíamos funcionaba como fundamento. De ahí que la existencia sea la verdad del fundamento. Pero, así mismo, la verdad de la existencia descansa en la siguiente categoría: la realidad efectiva.

2.3.4. La realidad efectiva

Esta es la realidad en sentido fuerte, la realidad en su sentido racional, en la que la reflexión de la esencia está plenamente presente. Es la realidad en donde se actualiza lo racional. En donde el pensamiento se encuentra como unidad del ser como razón

concreta. Es la unidad de la esencia con la existencia. La esencia ha sido ese paso lógico al pensamiento y dentro de esa doctrina de la esencia hemos visto que la existencia es uno de los momentos fundamentales, dado que constituye la efectividad de lo que realmente está presente como cosa en sí. La realidad efectiva es también la posibilidad y la contingencia, así como la necesidad y su verdad: la libertad. Esto último, será abordado por Hegel con mayor detenimiento en su lógica subjetiva, es decir, en la doctrina del concepto. Entonces en esta categoría la forma contiene su materia, su contenido; es decir que, esencia y existencia son la unidad de la realidad efectiva. Esencia sin existencia es pura forma y existencia sin esencia es contenido hueco. La realidad *real* requiere de estas dos condiciones, sino estamos hablando de una realidad incompleta o aparente, o dicho de otro modo: una realidad inesencial o una realidad inexistente.

2.4. Lógica subjetiva: el concepto

Este es el momento de la lógica hegeliana en el que se encuentra plenamente la subjetividad, ya que es la lógica propia del concepto. Esta doctrina del concepto, ocupa el tercer lugar en la lógica de Hegel dado que se parte de lo más abstracto a lo más rico en contenidos. Los anteriores momentos de la lógica: el ser y la esencia han sido momentos del concepto. La doctrina del concepto se divide en: 1) la subjetividad; 2) la objetividad y; 3) la Idea. En este apretado resumen de las partes que consideramos más esenciales nos referiremos a esas tres categorías y también a la libertad

2.4.1. El concepto

El concepto es el momento más elevado de la lógica en Hegel, este concepto pasa por varias etapas de desarrollo: la primera es la de la subjetividad como momento inmediato, en el cual hay simple forma, pero se requiere todavía que ésta sea mediada por la existencia real del mundo en el que habita, este segundo momento es el concepto objetivo y como tercer momento se pasa a la realización plena del concepto en su verdad que es el momento de la Idea. Cada uno de estos momentos del concepto contiene respectivamente los momentos de la universalidad abstracta, la particularidad y la singularidad del universal concreto.

2.4.2. Necesidad y Libertad

Dentro de la primera parte de la doctrina del concepto Hegel comienza haciendo referencia a la necesidad y a la libertad. Hegel nos dice: «El concepto es la *verdad* de la sustancia, y como la manera determinada de la relación de la sustancia es la *necesidad*, la *libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad*, y como la *manera de relación del concepto*» (CL, p. 512). El concepto no puede volverse existente si no es a través del yo, del yo como autoconciencia. Por ello Hegel señala «el concepto, cuando ha logrado una tal *existencia*, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que como concepto, ha alcanzado la *existencia*» (CL, p. 516). Esto es fundamental para entender que el desenvolvimiento de toda la lógica tiene como tarea la realización del concepto. Esta realización es la existencia del concepto, del concepto como subjetividad que alcanza la conciencia de sí misma y con ello su autodeterminación, al tener el concepto su existencia es que, de la

serie de determinaciones anteriores, se ha llegado al momento en el que el concepto realizado se pone a sí mismo sus determinaciones como momento universal concreto en el que la singularidad de la autoconciencia se *autodetermina* como *libertad*.²⁴ Esta es la libertad en sentido lógico que contiene la forma pero además el contenido en su existencia, por lo que esa libertad es la libertad propia de la autoconciencia. Solamente falta que esto se vea reflejado en un mundo espiritual objetivo en el cual la libertad consistirá precisamente en esa actividad del concepto como subjetividad autoconsciente. Es decir, el concepto encarnado en el mundo espiritual es el lugar en el que se concreta la libertad. Esa es precisamente la función de la filosofía del derecho como realización de la libertad dentro del espíritu objetivo. Por ello la importancia del recorrido lógico de las categorías para comprender el fundamento del concepto de libertad.

2.4.3. Subjetividad

Ya veíamos que en Hegel, la subjetividad del concepto se refiere a la autoconciencia, pero además hay que añadir que la subjetividad del concepto se divide en el concepto inmediato, el juicio en el que el concepto se escinde por medio de la negatividad del juicio que como momento particular supera la mera universalidad abstracta del concepto inmediato, y como momento de superación de lo anterior tenemos al silogismo en el que tiene plena presencia la singularidad como unidad de los dos momentos anteriores. La subjetividad tiene que dar el paso como concepto a lo objetividad, es decir, la relación del sujeto/objeto.

²⁴ Véase, por ejemplo el extenso estudio de Gwendoline Jarczyk, *Systeme el liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

2.4.4. Objetividad

En esta parte del concepto lo que Hegel quiere dejar de manifiesto es que en la relación lógico-dialéctica del concepto como subjetividad con su negatividad, aquélla obtiene su mediación con el mundo objetivo, es decir, la subjetividad se objetiva. Es la determinación necesaria en la cual el concepto adquiere existencia, el concepto se media a sí mismo exteriorizándose, superando con ello su inmediatez, su abstracción y falta de determinación suficiente para ser concepto existente. El concepto con la objetividad adquiere su particularidad y es que entonces pasa de ser en sí a ser para sí, es decir, se está en la mediación que posibilita el paso a la Idea.

2.4.5. La Idea

Nos encontramos con la categoría suprema de la lógica hegeliana. Esta categoría resume la necesidad lógica de todo el recorrido. La idea significa la unidad del concepto con su existencia, con su realización efectiva, de la unidad de lo subjetivo con lo objetivo. Esta categoría es la verificación permanente de la realidad efectiva, de que la esencia se concrete, de que pensamiento y ser tengan su realización, de que el concepto avance hacia su efectividad. Con ello el concepto llega a la libertad en cuanto que conoce que el mundo objetivo es suyo en su subjetividad y dado que ya está en él.

2.5. Lógica y derecho: el «prefacio» de la *Filosofía del derecho*

No cabe duda que la relación entre lógica y derecho es fundamental para Hegel. En el prefacio a la *Filosofía del derecho* nos encontramos con una explicación de Hegel de

por qué su filosofía del derecho presupone a la lógica.²⁵ Ya decíamos que es desde el prefacio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* que Hegel nos manifiesta su intención de tratar el tema del derecho a través de las categorías lógicas. Es por eso que el lenguaje un tanto cifrado empleado en FD no nos debe llamar a sorpresa, pues él mismo indica su proceder conceptual discursivo. Hegel nos dice al respecto en el prefacio de FD:

He desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso, se ha dejado de lado poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica [...] resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y en ella la *forma* está esencialmente ligada al contenido. (FD, p. 47)²⁶

Con esta cita, nos parece, queda indicada la relevancia de que dentro de la argumentación de la filosofía del derecho de Hegel están operando las categorías lógicas. Estas categorías están presentes en la realidad concreta del espíritu externándose y objetivándose en la eticidad y, dentro de ella en el derecho. También es necesario detenerse en el señalamiento de Hegel acerca de que no ofrecerá mayores

²⁵ Existe una buena cantidad de bibliografía para este tema: Adriaan Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right"*, Dordrecht-Boston, M. Nijhoff, 1987. Del mismo autor, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 2001. Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Napoli, Guida editori, 1990. Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham, Duke University Press, 2004. Denis Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, trad. José Barrales, México, FCE, 1989. Michael Pawlik, *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, trad. Jorge Fernando Perdomo Torres, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.

²⁶ Las cursivas de esta cita son del autor.

detalles a aspectos propios de la lógica que estén contenidos en FD ya que da por descontado que esa tarea será ocupación del lector.

Enseguida analizamos la distinción que realiza Hegel de lo real como *Wirklich* y no como *Reel*, es decir, hay una diferencia fundamental entre el sentido de realidad que se refiere a lo racional y la realidad cosificante e inesencial en el sentido de la reflexión y mediación del fundamento de la misma realidad efectiva; por ello cuando se trata de explicar la célebre frase que dice: “Lo racional es real efectivo y lo real efectivo es racional”, parece que no se toma en cuenta que Hegel está hablando de la realidad conceptual, la única que puede ser racional, y no la realidad aparente e insuficiente que no puede usarse para referirse a una realidad plenamente humana, plenamente espiritual. Lo Real a que se refiere Hegel tiene todo el contenido de la Idea, en tanto que ha pasado por una serie de determinaciones del concepto hasta llegar a su existencia, existencia que es propia de un concepto que asume la racionalidad contenida en el desarrollo lógico del mismo concepto y que es la racionalidad existente, es decir, que es propia de un mundo objetivo, del propio grado de desarrollo de la racionalidad presente en tal objetividad; por lo que esa racionalidad es la racionalidad conceptual existente como idea. No es en absoluto, y esto debe quedar sumamente claro, la justificación de la realidad vigente que puede ser una simple *Realität* no racional y no *Wirklichkeit* propia de la idea como su fundamento. Los detractores de Hegel han ignorado esta distinción entre estas dos formas de realidad. Lo que los críticos de Hegel pretenden erróneamente endilgarle o atribuirle es la defensa de la *Realität*. Defensa que Hegel no hace. Hegel,

repetimos nuevamente, lo que intenta es pensar en términos de *Wirklichkeit*, de realidad efectiva racional-conceptual-ideal.

Esto es en base a una reflexión desde la *totalidad*. Ya nos decía Hegel ahí mismo en el prefacio de FD con su famosa frase “*Hic Rhodus, hic saltus*” a la que agrega, “en lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo [...]”. (FD, p. 65) Siguiendo el sentido de Hegel para estas palabras, diremos que se refiere a que cuando una idea tiene realidad, hay entonces razón como pensamiento del presente, lo que implica el desarrollo del concepto, además de que ello sucede a través de la actividad de los sujetos concretos en las distintas épocas históricas. Y cuando nos encontramos con la ausencia o con poco desarrollo de la idea en la realidad, es que no hay todavía el suficiente trabajo espiritual que permita pensar y realizar efectivamente la idea, no hay todavía un grado de desarrollo del concepto en el *Zeitgeist* del presente. Ello nos indica que Hegel no está hablando de la parálisis ni de la realidad ni de la razón como malintencionadamente o ingenuamente algunos comentaristas mal informados, a veces por su ideología y/o a veces por su falta de rigor filosófico o a ambas cosas a la vez, nos han hecho erróneamente creer.

Esperamos haber aclarado suficientemente este último punto, el cual ha sido uno de los supuestos “talones de Aquiles” de la filosofía del derecho de Hegel. El otro gran aspecto que ha sido sumamente cuestionado –el cual no ha sido el único aspecto

criticado, por supuesto— es el del Estado, aunque éste último será tratado en el capítulo 5. Por lo pronto, enseguida abordaremos, después de este repaso de categorías lógicas vinculadas con la filosofía del derecho de Hegel, ya directamente su filosofía del derecho.

CAPÍTULO 3

3. La ciencia filosófica del derecho en Hegel

En este capítulo pretendemos que, en primer lugar, quede explicitada la *Idea* de derecho en Hegel, además de mostrar cuál es el *fundamento* del derecho en su filosofía del derecho a partir de la argumentación contenida en su obra. Para ello es necesario tratar antes algunos aspectos de la filosofía hegeliana relacionadas con cuestiones de filosofía del derecho. Entre los aspectos propios de filosofía del derecho abordaremos algunos que nos parece deberían ser revisados previamente al estudio directo del tema de la Idea del derecho, entonces, los temas a tratar serían los siguientes: primeramente, conocer cuáles son las críticas del mismo Hegel a las concepciones sobre el derecho de su época. De esas concepciones del derecho, Hegel realizará críticas que aún hoy resultan esclarecedoras respecto a cómo se aborda el tema del derecho desde posiciones que, a los ojos de Hegel, resultan insatisfactorias y limitadas en su tratamiento del derecho. Me estoy refiriendo a las críticas de Hegel al empirismo y al formalismo iusnaturalista, así como al contractualismo. Ello dará pie, a que Hegel dé su propia perspectiva al tema de la relación derecho natural-derecho positivo.

Eso por un lado, y por otro lado es también menester ubicar el lugar en el que se encuentra el derecho dentro del sistema filosófico de Hegel. Esto bien puede esclarecer cómo es que Hegel sitúa al derecho en su sistema, pero sobre todo, por qué el derecho es central para Hegel y qué categorías y conceptos son los que están en juego. Hay que

decir que este armazón conceptual es producto de lo que Hegel considera es un proceso que, a la vez que es lógico, es también un recorrido que se ha dado *históricamente* y que ha ido constituyendo la formación de las instituciones por medio de las cuales los sujetos tratan de concretar su *libertad*.

Una institución básica para Hegel es, desde luego, la institución del Derecho como medio para concretar el reconocimiento de derechos que garanticen la realización de la libertad de los sujetos. Por ello tratamos de detenernos en este aspecto que requiere adentrarse en el sistema de Hegel, ya que sin una orientación mínima de la ubicación del derecho en el sistema hegeliano podemos caer en fáciles descalificaciones externas al proceso mismo del proceder hegeliano. Esto ha ocurrido en muchas ocasiones y a lo más que se llega (en gran parte de esas críticas), es a continuar en el desconocimiento de lo que Hegel pretende decirnos.²⁷ Por ello el desarrollo de este capítulo procede conforme a una argumentación inmanente a la obra de Hegel. Pensamos que para abordar a este autor es adecuado trabajarlo a partir de su desarrollo argumentativo y con base en eso sopesar los resultados respecto a la pertinencia o no de sus argumentos. Es por ello que antes de cualquier cosa, debemos tratar de hacer el esfuerzo por comprender lo que este filósofo nos está tratando de explicar.

3.1. Lugar de la filosofía del derecho en el sistema de Hegel

En este apartado nos disponemos a presentar una especie de esquema del sistema hegeliano con la intención de ubicar en su lugar al derecho dentro de dicho sistema.

²⁷ Las críticas al pensamiento hegeliano en este aspecto son innumerables, sería francamente interminable la lista de pensadores que han vilipendiado el pensamiento de Hegel y que haciendo una lectura atenta de sus críticas pareciera que no lograron o no quisieron comprender el pensamiento de Hegel.

Hegel construye un sistema que busca dar cuenta de la totalidad de lo humano y de la realidad en general. El sistema de Hegel es un sistema filosófico que considera cuál es el desarrollo de lo humano en cada uno de sus ámbitos. Es precisamente la filosofía del derecho una parte central dentro del sistema hegeliano porque en ella se estudia de manera sistemática el tema del espíritu objetivo.

Las tres grandes partes del sistema de Hegel son: la ciencia de la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.²⁸ Es dentro de esta última parte del sistema, la filosofía del espíritu, en la que se desarrolla el tema que estamos tratando. El movimiento dialéctico del espíritu para Hegel se divide en tres etapas fundamentales: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.

Dicho lo anterior, damos paso a un recorrido sucinto de las distintas partes que componen al espíritu objetivo dentro de la filosofía del derecho de Hegel. Para Hegel, el recorrido a través del espíritu objetivo comienza con la conformación de la voluntad como voluntad libre y los momentos propios del recorrido que efectúa son: el derecho abstracto, para después seguir con la moralidad (subjetiva y formal), culminando con la

²⁸ Cfr. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999. En esta obra, que pretende abarcar todo el sistema, Hegel coloca a cada aspecto de su filosofía en su lugar definitivo dentro del sistema. Así mismo, mencionamos que la edición final de la *Enciclopedia* es de 1830 (la primera es la de Heidelberg de 1817) y la edición definitiva de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (FD) es la de Berlín de 1821 que Hegel presenta originalmente como texto para editorial y no como curso; aunque hay varios cursos anteriores que han sido presentados recientemente por Karl Heinz Ilting como *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Fromman-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, 1974. Hay edición en español: Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993), el primero de los cursos corresponde a su período en Heidelberg de los años de 1817-18, y los otros cursos corresponden a su estancia en Berlín de los años 1818-19, 1821-22, 1822-23 hasta 1824-25 que será la última ocasión en que Hegel imparta un curso sobre la filosofía del derecho; por lo que la composición final del espíritu objetivo descansa en la *Enciclopedia* de 1830 que es posterior por nueve años a la FD y cinco al último curso sobre filosofía del derecho en Berlín.

eticidad, la cual, a su vez, se conforma por: 1) la familia, 2) la sociedad civil y 3) el Estado.²⁹

No basta saber el lugar que ocupa el derecho en el sistema de Hegel sino que es necesario saber cómo es que opera y cuáles son aquellas categorías y conceptos que le dan sustento a esta concepción del derecho. Por ello cuando se habla de situar el lugar del derecho en el sistema, también es necesario indicar cómo es que Hegel argumenta al tratar el tema del derecho. En la filosofía de Hegel está operando, como ya lo anticipaba en el anterior capítulo, una lógica dialéctica, la cual es a su vez, una lógica conceptual que opera también en la realidad, por lo que esa lógica es así mismo ontológica, es decir, refiere a la realidad, a una realidad conceptual que actualiza el concepto en su mismo proceso real efectivo. El espíritu también procede de acuerdo con esa categorización, pues refiere a toda la realidad en sus distintas determinaciones.

Aquí ya no es el lugar para seguir explicando las categorías lógicas, nada más se presentará la operación de dichas categorías en el desarrollo inmanente del concepto del derecho. Ya que nos encontramos, más bien, en el esfuerzo de presentar un momento fundamental del espíritu objetivo como lo es el concepto del derecho. Este capítulo busca dar cuenta de diversos aspectos referentes a esta temática.

3.2. El derecho natural y el derecho positivo

En esta parte abordo un tema fundamental del derecho: la crítica que realiza Hegel a las concepciones del derecho natural y a la relación que éste guarda con el derecho

²⁹ Véase tanto *Enciclopedia* como FD para una explicación de la composición completa y sistemática del *espíritu objetivo*.

positivo. Se puede decir que Hegel es quien termina con toda una tradición iusnaturalista al efectuar una serie de críticas que han resultado altamente efectivas, pero a la vez trata de llevar a otros niveles la argumentación respecto al iusnaturalismo y a su función dentro del derecho. En Hegel tenemos, por un lado, una crítica al iusnaturalismo de su época, el cual se encuentra dentro de la llamada tradición iusnaturalista racional,³⁰ y por otro lado tenemos que Hegel pretende ubicar el papel del derecho natural dentro del derecho como un derecho filosófico y distinguiéndolo del derecho positivo. Hegel realiza esta distinción a partir de entender cuál es la función tanto del iusnaturalismo como del derecho positivo, pero decíamos que esta reubicación del derecho natural no la lleva a cabo sin más, sino que parte de una crítica directa a las concepciones dominantes del iusnaturalismo al comienzo del siglo XIX. La crítica al iusnaturalismo le permitirá a Hegel desarrollar una nueva estrategia para entender el rol que juega el derecho filosófico o la filosofía del derecho dentro del derecho, así como de la relación del derecho filosófico con el derecho positivo. La estrategia seguida por Hegel le permitirá salir de la tradición iusnaturalista tal y como había venido desarrollándose hasta Kant y Fichte, pero tal vez lo más relevante, aparte de sus valiosas críticas al iusnaturalismo, se encuentra en que Hegel también halla una nueva manera de abordar el derecho como *derecho filosófico*.

Resulta relevante esta manera de abordar el derecho filosófico, repito, dado que Hegel elabora una construcción teórica que deja atrás varios supuestos que la tradición

³⁰ Esta tradición del iusnaturalismo racional moderno comienza con Hugo Grocio y Altusius en el siglo XVII, aunque también se habla de Hobbes como uno de sus iniciadores. Siguiendo la línea cronológica que va de Hobbes hasta llegar a Kant a fines del siglo XVIII se puede considerar que hay una continuidad en el desarrollo de esta forma de concebir el derecho como derecho natural.

iusnaturalista había creído como inamovibles y eternos. Más adelante en el desarrollo de este trabajo se irán viendo cuáles son esos aportes que hacen relevante la filosofía del derecho de Hegel.

Para entender la concepción iusnaturalista tenemos que precisar cuáles son sus fundamentos. El iusnaturalismo parte del argumento de que el hombre es poseedor por naturaleza de derechos inalienables. Este derecho natural es absoluto y, por lo tanto, el derecho constituido como derecho positivo se puede desobedecer legítimamente si no cumple con los principios consagrados en el derecho racional. El derecho natural parte de la concepción de que el derecho debe contener un sentido de justicia válido para todos los hombres. Este derecho válido universalmente se halla en principios morales y de justicia que, a diferencia del derecho positivo, se encuentra apoyado en la *recta ratio* que puede ser asequible para los hombres. Entonces el derecho positivo únicamente sería válido, según el iusnaturalismo, cuando responde a lo que señalan los principios de justicia del derecho natural. El derecho natural está en el nivel *normativo* del *deber ser*, en tanto su rival dentro de la teoría del derecho, el positivismo jurídico, se refiere tanto a una normatividad dentro de un deber ser como al nivel *fáctico descriptivo* de lo que el derecho *es*.³¹ Aunque resulta que no hay una homogeneidad entre las distintas teorías

³¹ Enrique Serrano, *Más allá de la alternativa derecho natural-positivismo*, [Texto inédito], 2009, p. 86. Aunque en primera instancia acudo a la distinción entre iusnaturalismo y derecho positivo del texto citado. Es necesario aclarar la insuficiencia de tal distinción en este autor, y en todo aquel que proceda de tal manera, al separar el plano normativo, que también está contenido en el derecho positivo, del plano fáctico, como si en la realidad el derecho positivo no contuviera un deber ser que, como cualquiera que medianamente sepa en qué consiste el derecho entiende que la imputabilidad y la coacción del derecho son un deber ser normativo tan real como lo es, por ejemplo, que en el derecho penal el individuo que incurre en una conducta que sea equiparable a lo que es tipificado por la ley como delito recibe su sanción por medio de una pena; decir que lo anterior, que es una de las funciones del derecho positivo, no es normativo, simplemente se puede explicar por la reducción de la realidad del derecho que efectúa quien piensa en esta separación forzada entre ser y deber ser. Esta reducción del derecho es compartida tanto

del derecho natural que se han construido a través de la historia, de ahí que no haya un acuerdo entre ellas. Lo que tenemos es una serie de doctrinas que comparten algunos principios morales que responden a un sentido de justicia, aunque a veces tales doctrinas no coincidan en esos principios. Es así que no deja de haber desacuerdos y diferencias en las formulaciones que se presentan como propias del derecho natural. Los principales constructos conceptuales del iusnaturalismo moderno son el *contrato social* como momento del paso a un orden civil y; el que se supone es su momento anterior: el *estado de naturaleza*, que es el estado originario que se dejaría atrás en el momento en que los individuos, por medio del contrato, pasan a conformarse como ciudadanos de un Estado a partir del consenso contractual al que han llegado.

Teniendo claros estos elementos del iusnaturalismo es que pasamos directamente a las críticas que Hegel hace al iusnaturalismo en dos de sus vertientes, a saber, el empirismo y el formalismo. En un texto escrito en su periodo de Jena (1802) titulado *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*,³² Hegel efectúa su primera gran crítica al derecho natural empirista y formalista. A continuación emprendo una reconstrucción de las críticas de Hegel a ambas doctrinas iusnaturalistas

3.2.1. Crítica al empirismo iusnaturalista

por algunas posiciones positivistas como por algunas iusnaturalistas. Y tiene su base en la llamada *falacia naturalista*. Más bien, podría considerarse que el iusnaturalismo piensa en un deber ser ideal, y el derecho positivo –que no el positivismo jurídico, el cual es una concepción teórica del derecho, y que no es lo mismo que el derecho positivo– en aplicar el deber ser de las codificaciones y leyes que existen realmente en un derecho concreto, es decir, un derecho que *es* y que contiene un *deber ser*.

³² Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1979.

Es importante señalar que Hegel conoce bastante bien los textos de los filósofos empiristas, no nada más en aspectos de filosofía del derecho, sino en su conjunto, es decir, conoce sus fundamentos filosóficos, ya sean gnoseológicos, morales o antropológicos, por lo que su discusión es con una corriente de pensamiento con la que tiene bastante familiaridad, pero por la cual Hegel no manifiesta mucha simpatía, dado que para Hegel el derecho natural tal como lo aborda el empirismo no es más que una concepción del derecho basada únicamente en la experiencia sensible y que, por lo tanto, es parcial y reduccionista. Es decir, en lugar de abordar el derecho en la unidad de sus determinaciones, el empirismo parece partir de alguno de sus elementos sin justificación suficiente, en lo que sería un punto de partida arbitrario. En este caso, los filósofos empirista que Hegel critica son Hobbes y Locke, los cuales son los representantes del iusnaturalismo contractualista.

El iusnaturalismo empirista (y el empirismo en general) tiene como principio del conocimiento a la *experiencia sensible* sin la mediación del intelecto, lo cual lleva a Hegel a considerar que un proceder así no hace más que caer en reducciones de la realidad, por lo que sus resultados serán necesariamente arbitrarios. Por ello, Hegel critica que pareciera ser que el empirismo ha decidido elegir al azar un principio unificador como lo es el *estado de naturaleza*, pues ello muestra que ante un cúmulo de determinaciones se ha decidido de forma arbitraria que ese sea el fundamento o principio unificador del cual se parte desde esa posición. Además tal pretendido principio no funciona porque los distintos autores que lo siguen lo interpretan de diferente manera, lo que demuestra las limitaciones de la elección del principio, es

decir, no hay certeza plena en el postulado, ni en cómo se tendría que entender, ya que no hay un criterio claro y compartido por los filósofos que parten de la posición empirista.

Ante esto se puede comprender que el método que sigue el empirismo no lleva muy lejos la fundamentación del derecho en tanto no es capaz de dar cuenta de la totalidad de las determinaciones presentes en la realidad; aunque, por otra parte, si el empirismo logra aprehender alguna de esas determinaciones, entonces decide considerarla como *fundamento*, mostrando con ello que coloca una particularidad en el lugar de la unidad que contiene el conjunto de determinaciones presentes en la realidad. Este proceder es el de la arbitrariedad de quien elige sin fundamento suficiente un elemento particular que quiere postular como principio. Así no es posible llegar a la condición de universalización de un principio si se demuestra que éste no es más que simplemente una determinación particular.

Así mismo, si el empirismo decide partir de un concepto que no tiene referencia directa a la experiencia sensible, estaría cayendo en una autocontradicción, pues había sostenido que únicamente tiene validez el conocimiento que procede de la experiencia sensible. Y dado que el estado de naturaleza es una condición hipotética que no se puede verificar empíricamente (en el caso de Locke es más ostensible esta contradicción al creer que puede verificarse históricamente el contrato originario) es entonces que el empirismo cae en una flagrante *autocontradicción*, pues pone como principio lo que no puede convalidar de manera empírica, ya que el mecanismo hipotético del estado de

naturaleza responde a una estrategia filosófica que sería conceptual contrafáctica y no empírica, es decir, que no se basa en los hechos fácticos.

Por otra parte, el conjunto de determinaciones que ha elegido el empirismo son todas ellas determinaciones finitas que, por ello mismo, son relativas y que no pueden contener la universalidad que les otorgue validez. El empirismo es un relativismo al otorgar igual valor a los hechos, por lo que no puede haber criterio de universalidad que pueda darle sustento a su pretendido fundamento. Pues un principio tomado al azar o de manera arbitraria vale lo mismo que si es elegido cualquier otro. Además de que no se necesita un dato empírico para fundamentar el derecho, incurrir en ello es llevar a cabo la naturalización del derecho, lo cual vacía de contenido al derecho mismo y nos lleva a caer irremediabilmente en la conocida *falacia naturalista*.³³

3.2.2. Crítica al formalismo iusnaturalista

En el caso del iusnaturalismo formalista, Hegel dirá que es la forma pura sin contenido alguno y, sobre todo, sin contacto con la experiencia. Es decir, mientras que el empirismo quería basar su proceder en la experiencia, por su parte, el formalismo pretende partir de una abstracción que no tiene relación con la experiencia. Si a aquél le faltaba la mediación del entendimiento, a éste le falta salir de la abstracción pura y adentrarse en la experiencia.

³³ Aunque nuestra perspectiva acerca de la falacia naturalista es totalmente crítica y tomamos con las mayores reservas su rendimiento filosófico, de cualquier modo recurro a esta conceptualización para evidenciar que los mismos filósofos que apelan a tal falacia, son los primeros en caer dentro de ella, con lo que incurrirían en una autocontradicción performativa.

Hegel, se encargará también de refutar el fundamento del formalismo que refiere al imperativo categórico por considerarlo un mero universal abstracto y carente de contenido.³⁴ Aquí Hegel nos habla de la voluntad pura (que sería la *buena voluntad* que *quiere* cumplir con el deber que exige la ley moral), la cual, para Hegel, no es más que pura forma, sin determinaciones ni contenido. Esa es, según Hegel, la única ley que reconoce el formalismo, en lo que sería, lo mismo que el empirismo con su experiencia, una arbitrariedad injustificable. Esta es una crítica en la que Hegel parece concentrarse exclusivamente en la primera formulación del imperativo categórico,³⁵ y no considera la segunda formulación que, a nuestro parecer, sí contiene una condición para hacer efectivo el imperativo en su parte material.³⁶ Aunque Hegel no parece tomar en cuenta este aspecto. De cualquier manera, el formalismo, según Hegel, se quedaría en un plano meramente ideal, sin considerar el plano de los hechos empíricos; entonces es cuando el formalismo recurre a cualquier aspecto fáctico aislado para considerarlo como elemento unificador, en este caso es la *coacción*. En este aspecto se está refiriendo tanto a Kant como a Fichte. Como la ley moral se refiere a una condición interna y no puede llegar a

³⁴ En el capítulo 5 abordamos más a fondo el tema de la moralidad kantiana tal como es tratado por Hegel en FD. Para conocer las críticas de Hegel a la moralidad kantiana véase Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005, §§ 105-141; *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, mismos §§ que la edición de Vermal. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993; así como, Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, pp. 351-392; y, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 702-777; así también, pero de manera mucho más breve, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999, §§ 503-512.

³⁵ La primera formulación del imperativo categórico dice: «Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal» Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996, 421, 5-8.

³⁶ La segunda formulación del imperativo categórico dice: «Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio» *op. cit.* 429, 10-14.

dar un sustento *externo* es que se requiere de *algo* que sí cumpla con la condición de ser el elemento que otorgue validez al derecho en su externalidad: la coacción. La coacción como elemento empírico, es decir, que sí hace presencia de manera fáctica en el derecho, se salta el fundamento que tendría que otorgar, en todo caso, el concepto de derecho. La coacción no puede ocupar el lugar del concepto de derecho. La coacción es un elemento más de un sistema jurídico y no el fundamento. Lo que Hegel quiere decir con esta crítica es que el formalismo no puede constituirse como una doctrina que otorgue fundamento al derecho natural, pues prescinde del *concepto* que se requiere para ser una doctrina que se pueda considerar filosófica en sentido especulativo y estricto; además de que no queda clara la relación entre concepto y existencia desde la perspectiva formalista del entendimiento. Con lo que el formalismo, lo mismo que el empirismo se aventuran a pasar directamente a querer ser derecho positivo, pues quieren actuar como lo hace el derecho codificado (cosa con la que Hegel no tiene ningún problema, por el contrario él sostiene plenamente la necesidad de la codificación y positivación del derecho, como veremos más adelante), pero no han otorgado el fundamento al derecho, el cual es conceptual y se encuentra como la tarea esencial de todo derecho natural que se digne de ser tal. El concepto del derecho en dichas doctrinas permanece abstracto por lo que no han logrado otorgar un fundamento al derecho. Ni empirismo ni formalismo han reconocido el lugar del derecho natural y se han convertido en hacedores de derecho positivo por la carencia de fundamento filosófico. Es por ello que se requiere entender la tarea de cada uno de ellos. Pero además se requiere comprender qué nos quiere decir Hegel con derecho filosófico ó ciencia

filosófica del derecho. Pues en esta distinción radica la superación de las perspectivas iusnaturalistas y positivistas del derecho en Hegel.

3.2.3. Crítica de Hegel al contractualismo iusnaturalista

El contrato social, para Hegel, es una ficción. En todo caso el origen o génesis del desarrollo efectivo de la sociedad humana en cuanto a la conformación de la sociedad política y de la organización de la misma ha sido más bien producido por relaciones de poder en las que hay una lucha por el *reconocimiento*. No es este un recorrido terso y consensual en el que se llega a acuerdos, sino que representa una lucha histórica. Este aspecto tiene una relación directa con la concepción de libertad en Hegel. Es que para Hegel, a diferencia de la tradición iusnaturalista, los derechos son una construcción humana que se han ido conquistando a través del tiempo, y para ello es necesario referirnos a una lucha por el reconocimiento de los derechos. Al hablarse de esa lucha se echa abajo el supuesto consenso a través de un contrato originario en el que todos los individuos han sido reconocidos en sus derechos. Por el contrario, la historia muestra la lucha por el reconocimiento de los derechos, por ejemplo: el sufragio universal (que Locke y los liberales reducían a los ciudadanos propietarios), los derechos de las mujeres, de las minorías, de los indígenas, la abolición de la esclavitud y del racismo, entre otros, contradice el idílico pacto inicial entre todos los individuos.

Así también, para Hegel el contrato es propio de los tratos jurídicos del derecho privado que Hegel llama *derecho abstracto*, pues nada más responde a las voluntades de los individuos que participan de ese contrato entre particulares. Para Hegel, el contrato

no responde a las exigencias del derecho público que corresponde al ámbito político. No puede un contrato que es propio de los acuerdos entre particulares convertirse en el acuerdo universal entre los individuos que conforman una sociedad política. Más bien sería al revés: precisamente porque existe la conformación de un Estado como institución pública es que se garantiza que pueda haber contratos entre particulares, es decir, si no hay derecho público (que es el momento universal), no puede haber derecho privado entre particulares. Y si no hay una institución como el Estado que garantice la aplicación del derecho dentro de una sociedad, tampoco puede haber garantías para los contratos entre particulares. Por lo que el lugar de las instituciones fundamentales de una sociedad que se encargan de cumplir y aplicar el derecho es anterior lógicamente hablando que los contratos particulares entre personas jurídicas, pues si no existe el derecho y el Estado no hay siquiera el reconocimiento de los individuos como personas jurídicas.

Otra crítica de Hegel al iusnaturalismo es el punto de partida abstracto que considera al individuo como ente aislado que requiere llegar de la socialidad porque le conviene a sus intereses, ya que si sigue viviendo en un *estado de naturaleza* no será posible que realice sus fines, ni tendría asegurada su vida y propiedad. Es por ello que el mecanismo hipotético del contrato garantizaría esa seguridad. Lo que nos indica que este individuo únicamente se compromete en un contrato porque le conviene a sus intereses. Este proceder tomando al individuo en abstracto como punto de partida de la organización social y política es conocido como *individualismo metodológico*. No hay más justificación para este proceder que el que sostiene al individuo como un agente

interesado nada más en sí mismo, es decir, un sujeto egoísta, no configurado socialmente y que no forma parte de una comunidad política, es decir, sin la intersubjetividad propia de un mundo social, sino que es uno más de los muchos que quieren que sus aspiraciones se realicen y si para eso le favorece que haya otros individuos que le sirvan de modo instrumental como medios para conseguir sus fines, entonces, este individuo puede considerar que vivir en sociedad serviría a sus objetivos particulares, a su propio provecho, dado que vivir afuera de la sociedad le sería más costoso además de inseguro. Hobbes ya nos había dicho que es por conveniencia, por propio provecho, que los individuos se unen en sociedad. En cambio, en Hegel el individuo ya participa de una *eticidad* en la que se desarrolla como *sujeto*. No hay individuo en abstracto fuera de la sociedad y si hay tal, es alguien que está en la naturaleza y que, por lo tanto, no ha devenido como ser humano, pues éste último solamente se realiza dentro de la sociedad que es la condición *real* y *existente* para los individuos. Lo otro (el artificio del estado de naturaleza) es simplemente una fabulación de quienes pretenden crear un orden social a partir de algo que no ha sucedido en la realidad. Hegel nos dice que el punto de partida no puede ser, como lo es en el individualismo metodológico, un *particular* que no lleva ni puede llevar a un *universal*, sino que el punto de partida es un *universal abstracto* que se pone ante un particular y que, a su vez, es superado por un universal concreto que contiene la singularidad de los sujetos. El universal abstracto ya es *en sí* un *espíritu objetivo* dentro de una *eticidad*.³⁷

³⁷ El tema de la eticidad en Hegel es tratado en varias de sus obras. Sobresale su tratamiento en *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Verma, Edhasa, Barcelona, 2005; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993. Así como en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980; y *Filosofía de la Historia*, trad. de J. M. Quintana, Ediciones Zeus, Barcelona, 1971. También el

Aquí el mejor ejemplo de eticidad para entender este universal abstracto es el de la *bella totalidad ética* del mundo griego, por ser un universal en sentido todavía abstracto, en el que todavía no se considera el momento de la particularidad.³⁸ Por eso es que el punto de partida no es el individuo abstracto, sino que el individuo se encuentra en una cultura constituida como eticidad, categoría social que contiene toda la espiritualidad de lo humano en contextos sociales específicos. Algunos han llegado a comparar esta categoría, guardando todas las proporciones con categorías que tratan de dar cuenta de una condición humana social como son la categorización de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) en autores como Husserl, algunos fenomenólogos y Habermas; o como señala Heidegger con su propia terminología: *ser en el mundo*, es decir, un ser arrojado a un mundo ya configurado, aunque todas estas concepciones carecen del recorrido de determinaciones por las que atraviesa el espíritu en su formación como espíritu objetivo que se constituye en una eticidad. Por nuestra parte podemos señalar que la categoría de *espíritu*, la cual contiene a la de eticidad, es mucho más amplia y explicativa de lo

tema es tratado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999. En escritos anteriores a la *Fenomenología*, pero de la misma época del periodo de Jena, ya hay una pretensión por parte de Hegel de recurrir al concepto de eticidad. Este concepto central para su filosofía práctica es abordado en por los menos dos de los escritos anteriores a la *Fenomenología*, me refiero a los textos *Filosofía real*, 2ª edición, trad. J.M. Ripalda, FCE, México, 2008. Y sobre todo, *El sistema de la eticidad*, trad. Juan López Osorno, Buenos Aires, Quadrata, 2006. *El sistema de la eticidad*, trad. Luis González-Hontoria e introducción Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Editora nacional, 1982.

³⁸ El ejemplo de la tragedia de *Antígona* de Sófocles que Hegel utiliza en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, deja ver como se da el proceso de desintegración del mundo ético de la bella totalidad griega debido a la presencia del ajuste del individuo singular con el mundo ético, el cual ha sido experimentado por la conciencia como una obra del destino. Aunque bien sabemos que se trata del paso necesario de la eticidad inmediata a la afirmación unilateral y abstracta de la autoconciencia, es decir, del sujeto individual. Lo cual significa que la irrupción de lo individual, ha aniquilado la supuesta armonía de la *polis*, de la comunidad ético-política representante de lo común, de lo *público*. Es el momento que le sirve a Hegel para que, en términos de filosofía política, haga su aparición el momento del conflicto, de la no resolución armónica de lo social. El conflicto como parte de la realidad social y política será muy importante para muchos autores para comprender el fenómeno de lo político. Para conocer el desarrollo de esta dialéctica del mundo ético griego, véase G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, pp. 259-283; y, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 537-578.

humano que el *mundo de la vida* de Husserl o de Habermas, y que decir, del *ser en el mundo* que tiene un rendimiento filosófico aún más reducido que el de mundo de la vida. Sostenemos que ninguna de estas conceptualizaciones llega al nivel de rendimiento socio-filosófico de las categorías hegelianas mencionadas.

Por otra parte, para Hegel, el estado de naturaleza, tal como lo plantea el iusnaturalismo contractualista,³⁹ aparte de ser una simple fabulación sin realidad efectiva (*Wirklichkeit*) también desconoce cómo es que se ha conformado en sentido ontogénico la sociedad a partir de la institución básica de una eticidad: la familia.⁴⁰ La familia es ese elemento primario como universal abstracto que todavía contiene el momento de la naturaleza, pero de la cual surgirán los individuos que, a su vez, serán los individuos burgueses que conformen la sociedad civil en el mundo moderno capitalista. Más bien, si hay un lugar para el conflicto y la mayor desigualdad entre los individuos, éste se encuentra precisamente en la sociedad civil, pero no en ese estado original que nos dicen los iusnaturalistas contractualistas que está en el estado de naturaleza, sino en todo caso, como decía anteriormente, en la sociedad civil burguesa, pero ya no como un momento original, sino como momento de una degradación social de la eticidad por lo que la sociedad civil es el lugar de las contradicciones materiales y sociales y de las relaciones conflictivas entre los individuos.

³⁹ Para ver el tratamiento del paso de la naturaleza a la vida humana social en Hegel, la cual es planteada al inicio del capítulo IV de la FdE, véase la argumentación del siguiente subcapítulo.

⁴⁰ Para el tema de la eticidad y la familia en Hegel, véase el capítulo cinco de este trabajo. Por otra parte, para entender el sentido ontogénico y el lógico de la argumentación hegeliana respecto a este tema es necesario remontarse al tratamiento que hace Aristóteles del tema de la comunidad política en la *Política*, Madrid, Gredos, 1988.

3.2.4. Crítica de Hegel a la concepción de derechos naturales y la lucha por el Reconocimiento

Este aspecto tiene una relación directa con la concepción de libertad en Hegel. Y es que, como ya decía anteriormente, para Hegel, a diferencia de la tradición iusnaturalista, los derechos son una construcción humana que se han ido conquistando a través del tiempo, para ello es necesario referirnos a una lucha por el reconocimiento de los derechos. Así mismo, aunque esté presente el *concepto* del derecho en la mente de aquellos que han anhelado su conquista, el derecho no es derecho hasta que se conquista, se positiviza y se *reconoce* como tal de manera concreta. Es decir, no basta nada más tener presente el concepto, sino que es necesario que se dé la realización efectiva del derecho traducido en libertad, es decir, en su *Idea*. Se puede inferir a partir de lo anterior que la realización efectiva del derecho es claramente una insuficiencia del derecho natural tradicional.

Para llegar a un *concepto* de los derechos que responda a la necesidad de libertad de las subjetividades se tiene que partir desde una perspectiva como la que propone Hegel, la cual consiste en una revisión genética del detonador que permite el avance hacia la conquista de la libertad y de la institución del derecho como garante de la libertad dentro de un orden civil. Ese momento que detona la búsqueda de la libertad y del reconocimiento de la misma, parte de una lucha que se da entre sujetos autoconscientes que pretenden afirmar su libertad y conseguir el reconocimiento del otro.⁴¹ Es así que es preciso mostrar la relevancia del tema del inicio de la relación intersubjetiva de las

⁴¹ Para conocer el desarrollo de esta dialéctica por el reconocimiento véase Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, pp. 113-121; y, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 286-301; así también, pero de manera mucho más breve, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999, §§ 430-435 (véase, sobre todo, la nota por demás importante al § 433).

autoconciencias (sujetos) en Hegel. Frente a otras perspectivas filosóficas que parten de abstracciones o de fábulas que presentan un inicio idílico de las relaciones humanas (con todas sus diferencias y matices), en Hegel tenemos el descarnado paso de lo natural, que representa la *vida*, al inicio de la relación humana que ya implica la negatividad que se le opone a la vida como determinación: el devenir autoconciencia *para sí*. El propósito de Hegel es dar cuenta del momento primario e iniciático del *reconocimiento*⁴² entre autoconciencias como la experiencia que explica el paso necesario de la conciencia a la incipiente autoconciencia. La muerte y el dominio serán aspectos importantes en este comienzo de la interacción entre sujetos. En todo ello sobresale el reconocimiento como el medio a través del cual la autoconciencia deviene en tal, en *su ser otro*, es decir, en otra autoconciencia, otro yo, su duplicación. Es menester enfatizar que el inicio de la relación de sujetos contiene la negatividad que da actividad y potencia al despliegue dialéctico del desarrollo humano y de su búsqueda de reconocimiento. La desigualdad es la constante de este momento primigenio del reconocimiento, de ahí que las figuras que representan a las conciencias sean antagónicas y encarnen, cada una de ellas, el dominio y el sometimiento. Esta relación no se podrá resolver, en primera instancia, más que por la confrontación, o sea, por la vía de la lucha, la lucha a muerte entre autoconciencias. Pero también Hegel había

⁴² El tema del reconocimiento, después del planteo inicial de Hegel, ha experimentado una serie de interpretaciones por parte de filósofos y teóricos sociales que lo han convertido, al paso del tiempo, en uno de los aportes más fecundos de Hegel. Dada la relevancia actual del tema sería oportuno mencionar que el concepto de reconocimiento ha llevado a algunas formulaciones que pretenden encontrar una interpretación que actualice el concepto mismo de manera histórico-contextual, es decir, que responda a las necesidades que la realidad actual plantea. Los casos más conocidos son: de Jürgen Habermas, ya no tan reciente pero que influyó en su discípulo Honneth, el capítulo titulado “Trabajo e interacción”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1984; Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Crítica, Barcelona, 1997. Hay, desde luego, mucha más bibliografía respecto a este tema. La lista sería bastante amplia, por lo que nos limitamos a mencionar los dos títulos anteriores.

manifestado que la autoconciencia logra la unidad de su ser en otra autoconciencia. Es entonces que se presenta el momento esencial de la substancia absoluta que es el *espíritu*, que es la unidad que conforma al mismo espíritu: el *yo que es el nosotros* y el *nosotros que es un yo*, es decir, la intersubjetividad de autoconciencias. Con ello, o sea a través del concepto de espíritu, Hegel pretende superar las posiciones filosóficas que no han llegado a un planteamiento con este tipo de desarrollo conceptual; es decir, todas aquellas posturas que parten, ya sea, del yo abstracto o de los sentidos como experiencia de un mundo externo objetual, pero que nada o poco pueden decir del sujeto como autoconciencia. Entonces la subjetividad como autoconciencia y constituida de manera intersubjetiva es lo que conforma el espíritu en su momento subjetivo, pero éste no queda nada más ahí, es precisamente en la eticidad como momento propio del espíritu objetivo donde tiene su *terreno* el derecho. Por eso el reconocimiento tiene que avanzar al plano *intersubjetivo* de la eticidad del espíritu objetivo para entonces formar parte del derecho como concepto.

3.2.5. Relación entre derecho natural y derecho positivo en Hegel y el concepto del derecho filosófico

En Hegel no existe el problema de rechazar uno u otro derecho como lo hacen otras teorías, es decir, no prescinde ni del derecho natural ni del derecho positivo. Más bien se tiene que comenzar con la distinción entre ambos y la crítica a las doctrinas que pretenden fundamentarlos. Así como también pasar al momento en el que se fundamente el derecho desde su concepto y su concreción efectiva como Idea. Esa es la tarea propia del derecho filosófico o ciencia filosófica del derecho.

En Hegel, como hemos visto, el derecho natural no tiene que ver con el derecho natural de las doctrinas iusnaturalistas que hemos abordado, es decir, con aquellas doctrinas que pretendían encontrar una razón en la naturaleza humana para tenerla como fuente de todo derecho o en una idea abstracta que no se conecta con la facticidad real. En Hegel, ambos momentos, o sea, tanto el momento del derecho natural como el momento positivo son necesarios, pues cada uno de ellos cumple una función en el derecho. El derecho natural es *parte* del trabajo propio del derecho filosófico y es indispensable, pues es precisamente donde se trata de conceptualizar el derecho, así como de fundamentar los principios en los que el derecho *debe* basarse. En el caso del derecho positivo estamos ante el momento en que el derecho se codifica y se aplica de manera efectiva. Este derecho positivo contiene ya los principios como derechos, así como las obligaciones jurídicas de los sujetos en los que habrá de aplicarse concretamente un sistema jurídico. En su FD, Hegel trata de exponernos cuándo es que el derecho es positivo:

El derecho es positivo a) por su forma, por tener validez en un Estado; esta autoridad legal constituye el principio de su conocimiento: la ciencia positiva del derecho. b) Según su contenido recibe este derecho un elemento positivo: del particular carácter nacional de un pueblo, del estadio de su desarrollo histórico y del conjunto de las condiciones que pertenecen a la necesidad natural; de la necesidad de que un sistema de derecho legal deba contener aplicación del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y casos, que se da exteriormente (esta aplicación no corresponde ya al pensamiento especulativo, sino que es una subsunción del entendimiento); de las determinaciones últimas que son necesarias en la realidad para llegar a la decisión. (FD, § 3)

Para Hegel el tema de la relación del derecho natural y el derecho positivo tiene que *remontarse* a algo anterior que precede a ambos y que es el requisito previo: tanto el derecho natural como el derecho positivo tienen que considerar que ellos se producen dentro de una eticidad, de una *intersubjetividad*. Es por ello que Hegel dice:

[...] La absoluta totalidad ética no es sino un pueblo [...] en la eticidad absoluta, la infinitud, o la forma en cuanto lo negativo absoluto, no es otra cosa que la misma represión concebida hace un momento, asimilada en su concepto absoluto, en el cual no se relaciona con determinaciones singulares, sino con la realidad efectiva total.⁴³

En esta cita se entiende que la totalidad ética concebida como un pueblo es el lugar en el que se desarrolla todo derecho, es decir, tanto el derecho natural como el derecho positivo. Lo que significa que la fuente de validez del derecho está en la eticidad. En el mundo social en el que se aplica el derecho. Por una parte, el derecho natural no se puede extraviar decretando fundamentos fuera de esa eticidad efectiva, pero por otra parte, tampoco el derecho positivo se puede construir al margen de la vida ética que constituye a la totalidad ética.

Es por ello que en Hegel la dicotomía que parecía irresuelta entre derecho natural y derecho positivo no representa un aspecto insalvable, pues ambos momentos se encuentran dentro de la totalidad ética, por lo que no se presentarían los problemas que ocurren al querer fundamentar el derecho en aspectos ajenos al orden social concreto en el que se aplica el derecho. Una carencia mayor de muchos autores es no entender que el derecho es *espíritu*, es decir, es una construcción espiritual de las sociedades, es

⁴³ Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 58.

espíritu objetivo porque es parte de una totalidad social conformada como eticidad. Es por ello que todo derecho, ya sea un derecho filosófico (derecho natural) o un derecho positivo tiene que responder a esa intersubjetividad propia de la eticidad. Ninguno de estos momentos, como se puede ver bien, es prescindible. Por eso son dos dimensiones necesarias del derecho. Hegel parece tenerlo bien claro. Dicho esto paso al tema del concepto del derecho en la filosofía del derecho de Hegel.

3.3. La Idea del derecho en Hegel

En la introducción de la *FD* es el lugar en el que Hegel aborda el tema central del concepto del derecho. El argumento es directo en cuanto nos indica qué es, según él, el concepto del derecho y también cuál es el objeto de la filosofía del derecho:

La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la *Idea del Derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización (FD, § 1).⁴⁴

En Hegel, la Idea del derecho supone que hay un concepto de derecho que para ser idea requiere ser realizado efectivamente en la realidad. El concepto siempre está presente en la realidad pero se tiene que exteriorizar de tal modo que sea concretado en la realidad; cuando esto sucede es que estamos hablando de que el concepto se une a su Idea. Por otra parte, Hegel nos está también diciendo cuál es el objeto de la filosofía del derecho: la Idea del derecho. En Hegel ya no estamos hablando de ideas como conceptos abstractos que son decretados por quien decide que algo, lo que sea, es un concepto, por más abstracto que pueda ser éste. A esto último Hegel lo consideraría, como de hecho lo

⁴⁴ Las cursivas de esta cita son nuevamente del autor.

hace en las observaciones a ese mismo párrafo, como una determinación abstracta del entendimiento, lo cual no deja de ser una determinación más y por ello una unilateralidad que no considera la unidad de las determinaciones que están operando en la realidad. En el caso de Hegel, la Idea es el resultado que se da al conformarse la unidad del concepto con su realización efectiva. Y por ello, tanto el concepto, el cual ya está operando en la realidad, así como la exteriorización como concreción del concepto se encuentran mediados por determinaciones que los van conformando y dando mayor contenido. Por lo que, según Hegel, la Idea y el concepto no son meras ocurrencias o arbitrariedades o apariencias de la realidad, sino que se encuentran en el proceder mismo del desenvolvimiento de la realidad.

Es por ello que el concepto de derecho en Hegel posee un contenido sustantivo, en tanto es un contenido filosófico que actúa conceptualmente y que está actualizándose o efectivizándose en la realidad por medio de la racionalidad presente en el espíritu, la cual opera en base a la lógica inmanente del *concepto* y de la *Idea*. Dicho esto podemos establecer que el concepto del derecho en Hegel no tiene que ver con las formas como opera el iusnaturalismo racional, ni tampoco como lo hace el positivismo jurídico. No es entonces una idea externa al proceso real, en todo caso es un concepto que contiene la racionalidad concebida en un espíritu como eticidad, es decir, el grado de desarrollo de la razón en un mundo concreto. Esto se puede resumir diciendo que para Hegel en la Idea se unen lo racional y lo real.

Además Hegel indica que «la ciencia del derecho es *una parte de la filosofía*. Debe por lo tanto desarrollar a partir del concepto, la *Idea* como aquello que constituye la

razón de un objeto [...] observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma» (FD, § 2). En esta cita vemos dos aspectos: por un lado, la ciencia del derecho forma parte de la filosofía; y por otro lado, esa ciencia del derecho debe, a través del concepto, realizar la Idea del derecho. En el primer caso, Hegel se refiere al derecho filosófico que es quien elabora el concepto del derecho y, en el segundo, nos dice que la ciencia del derecho debe desarrollar la Idea del derecho por medio de su concepto y de ver cómo es que se da el proceso mismo del desarrollo del derecho para corroborar si se está realizando efectivamente el concepto del derecho, o sea, la Idea del derecho. El siguiente paso es precisamente ver cuál es la Idea del derecho, pues el contenido del concepto tiene que explicitarse en una forma y en un contenido determinado. Es el fundamento como el principio y la esencia del concepto del derecho lo que estamos buscando. Hegel tiene ya su fundamento desde el inicio, veamos cuál es ese fundamento que intenta superar a las doctrinas jurídicas iusnaturalistas y positivistas.

3.4. El fundamento del derecho en Hegel

Hemos constatado que para Hegel el derecho tiene como tarea que su concepto se *realice* y así de esta manera darle a la Idea su propósito. Pero ahora Hegel nos hablara de cuál es realmente el fundamento del derecho, es decir, hacia dónde se tiene que dirigir el concepto del derecho. Ese fundamento que es, a su vez, la Idea misma del derecho, no puede ser otro que aquél que otorga sentido al derecho mismo, es decir, aquel fundamento tiene que ser el que dirija al derecho a la consecución de su finalidad. En Hegel *el fundamento del derecho es la voluntad que quiere y da existencia a la*

libertad, dado que la libertad es algo propio de la voluntad, esto claramente lo hace explícito al decir que:

El terreno del derecho es lo espiritual, su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí como una segunda naturaleza.
(FD, § 4)

Con lo anterior, Hegel, comprende que ese fundamento del derecho es la libertad de la voluntad que quiere y es libre; tal libertad es un concepto que tiene su encarnación en el mundo del espíritu en la *voluntad* que es libre. Por ello la Idea del derecho consiste en ser la idea de la libertad, es decir, en la realización del concepto de la libertad en las voluntades que se quieren libres por medio del derecho. Ese derecho, como ya lo habíamos señalado anteriormente, está en lo espiritual. Es así que el derecho tiene su expresión directa en la voluntad y no en la recta razón como querían los iusnaturalista, es decir, no es en la abstracción de un orden natural trascendente en donde se tiene que buscar el fundamento del derecho, sino que el fundamento del derecho como libertad está en el *reconocimiento* de la voluntad libre que forma parte de un espíritu objetivo. Es así que la intersubjetividad de voluntades libres conformada como eticidad es el sustento del derecho. Todavía falta el desarrollo de esa voluntad para que se conforme plenamente como voluntad libre. Hasta ahora lo que se ha hecho es partir del concepto, pero falta conocer ese proceso por el que atraviesa la voluntad que se quiere libre. No hay que olvidar que en Hegel siempre se parte del punto más abstracto hasta llegar al más pleno en determinaciones; de cualquier modo, ya sabemos que esa plenitud estará lograda cuando la voluntad sea voluntad libre.

Un fundamento para el derecho solamente se puede obtener de lo que impulsa y constituye al derecho mismo: la voluntad, la voluntad que se quiere libre a través del derecho. Con ello se contesta de modo tajante a quienes quieren acudir a una idea abstracta (carente de contenido) que puede estar en entidades como el derecho divino o el derecho natural o hasta en el mismo derecho positivo. Proceder de ese modo no es más que apelar a un presupuesto que no se demuestra en la realidad, por lo que queda en el nivel de una creencia, la cual puede ser valiosa para quien la profese, pero que de ningún modo puede ser digna de considerarse como fundamento del derecho. Es decir, no contiene el sentido de espiritualidad al que Hegel apela en su filosofía.

Es cierto que hay quienes sostienen que en Hegel hay un derecho natural, pero hay que decirles a quienes hacen esta reducción del pensamiento de Hegel que ese derecho natural en Hegel no es el mismo derecho natural propio del derecho natural tradicional. Decíamos que esa distorsión es la de aquellos que quieren sacar de contexto la idea de Hegel respecto al derecho natural y pretenden aducir que Hegel es iusnaturalista en el sentido tradicional y hasta religioso, sentido, este último, que muchas veces es el terreno de pensadores o teólogos conservadores que quieren llevar agua para su molino al pretender crear una falsa imagen del pensamiento de Hegel. La reducción de la filosofía del derecho de Hegel propuesta por esas lecturas conservadoras, después de una lectura atenta de nuestro autor, es simplemente inaceptable.

El derecho en Hegel, como ya lo había mencionado antes, es un derecho filosófico, en el sentido de que contiene tanto el momento del concepto del derecho, como pretende el iusnaturalismo, aunque se entienda de otro modo lo conceptual y se proceda

filosóficamente de manera distinta.⁴⁵ Y el segundo momento, el momento real efectivo del derecho positivo. Para la filosofía de Hegel el derecho no se podría entender como la separación del concepto con su realización. Por ello, esa pretensión de colocar a Hegel en uno de los dos bandos: iusnaturalista o positivista o inclusive en un tercero como historicista, no es, hablando en sentido estricto, filosóficamente fiel a su pensamiento acerca del derecho. Lo anterior hay que recalcarlo porque si no, no se puede entender la necesidad de que el derecho se tenga que demostrar a través de su fundamento. Es decir, el fundamento del derecho ya siempre está *objetivando* con su actividad al derecho. Y el derecho tiene su fundamento en la *actividad de la intersubjetividad de las voluntades* que son, a su vez, quienes al otorgarse sus propias instituciones sociales y políticas, saben que se requiere de la institución normativa, en este caso la institución del derecho, que garantice que la libertad de la voluntad sea reconocida y, con ello, pueda ser ejercida plenamente esa libertad.

El resultado de este recorrido por algunos aspectos del derecho en Hegel nos lleva a señalar que en este filósofo está claro que el derecho responde a la necesidad de las voluntades humanas que actúan intersubjetivamente dentro de una eticidad. La mayor necesidad humana es precisamente ese fundamento: la libertad. La voluntad es aquel motor que quiere la libertad concreta; es decir, hecha *existente*. Por ello en Hegel no hay libertad en abstracto. La libertad solamente se realiza a través de las voluntades que se quieren libres, que son, a fin de cuentas, las únicas que pueden ejercer tal libertad.

⁴⁵ Aquí caben las críticas hechas por Hegel a las concepciones del derecho natural contenidas en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*.

Por otra parte, el reconocimiento intersubjetivo de voluntades libres es precisamente la tarea del derecho. Si el derecho logra ese reconocimiento intersubjetivo de voluntades libres es que entonces le da concreción a su mismo concepto. Así mismo, pensamos que la propuesta hegeliana sobre la libertad y el derecho es relevante para la actualidad, ya que es una propuesta filosófica que es capaz de presentar al derecho como una institución humana que sirve para que las subjetividades al interior de una comunidad política realicen su libertad. Esta función del derecho en Hegel supera la mera libertad formal que alienta la individualidad desinteresada de lo común. La consideración del sujeto como voluntad libre dentro de una sociedad política requiere, sin duda, de un concepto de derecho que vaya en pos de esa realización de la subjetividad: la libertad.

Por todo lo anterior, sostenemos que el papel del derecho en Hegel consistiría en que posibilite la realización de la libertad del sujeto. Demostrar esta tarea del derecho como impulsora de la libertad de los sujetos es otro de los propósitos de Hegel. Este último aspecto lo planteamos como evidencia de la vigencia y de la actualidad de la propuesta hegeliana a este respecto y frente a otras propuestas iusfilosóficas. Y es que la relación derecho y libertad suele abordarse o únicamente desde la misma formalidad del derecho o desde la construcción abstracta de un concepto que suele estar vacío de contenido; es por eso que es de la mayor importancia establecer la relación o vínculo entre ambos, pero entendiendo que el fundamento nos indica que la tarea del derecho es hacer efectiva esa libertad. Otra pretensión de Hegel ha consistido en establecer que esta relación llega más lejos que el simple vínculo entre libertad y derecho como algo *ya dado*. De ahí que estimemos que el aporte de Hegel al derecho se justifique porque se

trata de demostrar que la relación entre libertad y derecho surge de una relación que va más allá de la acotación de la libertad de los individuos por el derecho como simple libertad negativa. Por el contrario, es la realización de la libertad la que se procura por medio del derecho; es decir, que el derecho debe reconocer la libertad de los sujetos para que entonces se realice efectivamente esa libertad. Eso significa que el derecho tiene que orientarse hacia la realización de la libertad, pues la libertad de la voluntad es el fundamento y fin buscado por el derecho.

Como bien dice Hegel al comienzo del § 4: «el terreno del derecho es lo *espiritual*». El espíritu es el *nosotros* humano, es nuestra propia obra como humanos; es decir, es el lugar en el que se produce todo nuestro hacer como *cultura*. Las instituciones humanas son obra del espíritu, o sea, son obra nuestra. Siendo el derecho una de las instituciones básicas de las sociedades modernas es entonces que decimos que el derecho es propio del *espíritu*, del espíritu como el reino en el que se realiza la libertad. Lo que significa que solamente a través del derecho como institución espiritual se puede garantizar la libertad de las voluntades que se quieren libres. Por otro lado, la sustancia y la determinación de la voluntad es la *libertad*, en tanto que la voluntad es el punto de arranque y el lugar en el que se realiza la libertad por medio del sistema del derecho, el cual es «el reino de la libertad realizada». Con lo anterior damos paso al siguiente capítulo que trata el tema de la voluntad libre en cuanto a su desarrollo conceptual y también en cuanto a ser el fundamento del derecho.

CAPÍTULO 4

4. La voluntad libre como fundamento del derecho

Para este capítulo me propongo llevar a cabo la reconstrucción de algunos momentos centrales en la argumentación hegeliana referentes al tema de la voluntad libre y de su relación con el derecho. Ello con la intención de seguir el trayecto por el que, a decir de Hegel, ha transitado el desarrollo del concepto de voluntad libre y de su papel como fundamento del derecho en la filosofía del derecho. Al mismo tiempo, se efectuará una necesaria revisión de los distintos conceptos y figuras que nos adentran, a partir de la argumentación contenida en los *Principios de la Filosofía del derecho*⁴⁶ de Hegel, en el desarrollo en que –según Hegel– ha sucedido el devenir conceptual de la libertad a través del concepto de voluntad libre.

Consideramos que el concepto de voluntad libre es medular dentro de la propuesta hegeliana porque se articula inmanentemente al de derecho hasta llegar a su culmen en la intersubjetividad propia de la vida ética espiritual conocida como eticidad. Los

⁴⁶ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Verma, Edhasa, Barcelona, 2005, (versión castellana basada en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tanto en las versiones de J. Hoffmeister como en la de Gans con los *Zusätze* (agregados de los alumnos), que es, a su vez, la versión de las *Gesammelte Werke* en la editorial Felix Meiner de Hamburgo). Otra traducción al español de gran calidad es la de *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca nueva, 2000. Esta traducción está basada en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7 de las *Werke im zwanzig Bänden*, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, y también contiene los agregados de los alumnos de Hegel. Como sabemos la edición definitiva de los *Principios de la Filosofía del Derecho* es la de Berlín de 1821 que Hegel presenta originalmente como texto para editorial y no como curso; aunque hay varios cursos anteriores que han sido presentados por Karl Heinz Ilting como *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Fromman-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, 1974. Hay edición en español del segundo tomo de esta obra compuesta de cuatro tomos en su edición alemana: Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993.

conceptos básicos de los que parte Hegel en FD son los de voluntad libre y el concepto de derecho, pero también el de espíritu. Estos conceptos centrales en la filosofía del espíritu de Hegel son desarrollados en la «Introducción» de su FD.⁴⁷ Parte de nuestra tarea consiste en tratar de encontrar el vínculo, tal y como es articulado en dicha obra, entre la libertad como voluntad libre en sí y para sí y su realización como *objetividad* dentro de la esfera del derecho. Lo cual implica esclarecer la relación entre voluntad libre y derecho en Hegel. Es por ello que el problema a tratar en este capítulo es sobre la voluntad libre como fundamento del derecho en la filosofía del derecho de Hegel. Añadiendo que a partir del desarrollo de la voluntad libre es como se puede realizar la libertad.

Es necesario abordar los temas de la voluntad y de la libertad como temas centrales para la filosofía política; así mismo, consideramos que también es necesario abordar la relación que hay entre voluntad libre y derecho. Pero más aún, hay que pasar al plano en el que se estudie a la voluntad libre como fundamento del derecho. Nos parece que esta

⁴⁷ Hegel también abordará el tema de la voluntad en otras obras como son: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999. En esta obra, que pretende abarcar todo el sistema, Hegel coloca a cada aspecto de su filosofía en su lugar definitivo dentro del sistema. La composición final del *espíritu subjetivo* y también del *espíritu objetivo* descansa en la *Enciclopedia* de 1830 que es posterior por nueve años a la *FD* y cinco al último curso sobre filosofía del derecho en Berlín. También véase, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980, y; *Propedéutica filosófica. Teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, trad. Laura Mues de Schrenk, México, UNAM, 1984. Esta última obra, como su nombre lo indica, es una propedéutica, en este caso, para los alumnos del *Gymnasium* que Hegel dirigió en Nuremberg entre los años de 1808 a 1816. De la traducción de la *Propedéutica* al castellano podemos decir que es francamente mala, lo cual es bastante explicable dado el sesgo filosófico de la traductora; quien, además de la poca simpatía que abiertamente profesa por el pensamiento de Hegel, se atreve a traducir *Geist* (espíritu) como *mente* y para justificarlo aduce que en el ámbito anglosajón *Geist* ha sido traducido por *mente* porque Hegel habla, según ella y los autores en los que se apoya esta traductora, de “facultad mental”(reducción típica de quienes creen que la filosofía no puede ser más que sinónimo de epistemología en el sentido anglosajón empirista-analítico, lo cual no hace más que distorsionar el concepto de espíritu e imposibilita comprenderlo cabalmente), en tanto que *espíritu*, nos dice la “experta” traductora, suena muy “metafísico”.

relación conceptual en Hegel ha sido desarrollada como pocas veces en la historia de la filosofía y podríamos decir que en él logra su culminación conceptual. Pensamos que en el caso de un autor como Hegel, el cual es un filósofo muy importante, pero, a la vez, sumamente desconocido en diversos aspectos fundamentales de su obra,⁴⁸ merece que el tema de la voluntad libre como fundamento del derecho, tal y como él lo trata, sea estudiado a fondo. Nuestro propósito va en el sentido de esclarecer ese fundamento del derecho en Hegel que es, a nuestra consideración, la voluntad libre. Ya que nos parece que el pensamiento de Hegel contribuye a la conformación de un concepto de libertad con mayor contenido y sustancialidad.

Una de las críticas recurrentes que se hace al pensamiento hegeliano señala que Hegel no es capaz de articular un concepto de libertad que concilie subjetividad y objetividad. En buena medida, en este capítulo se tratará de mostrar cómo Hegel logra esa conciliación o unidad entre subjetividad y objetividad en su concepto de voluntad libre. Pensamos que hay suficientes elementos para establecer esta unidad.

Por otro lado, algunos autores han señalado que para entender la filosofía del derecho de Hegel se puede recurrir a una argumentación externa o ajena a la filosofía del mismo Hegel y que, por lo mismo, se puede prescindir de la lógica operante en el sistema hegeliano. Ante este punto de vista, sostenemos que para una comprensión

⁴⁸ La historia de la filosofía está plagada de distorsiones que son un monumento a la ignorancia de quienes no se han tomado la molestia siquiera de acudir directamente a los argumentos hegelianos. Casos típicos son algunos cultivadores de la filosofía analítica (y del liberalismo mismo en el ámbito político ideológico) como B. Russell, K. Popper o I. Berlin (por mencionar a algunos) y sus epígonos que pareciera que no mostraron el mayor esfuerzo en leer a un filósofo perteneciente a otra tradición filosófica (lo mismo podríamos decir de ciertas corrientes marxistas de corte positivista y antidialécticas). Los prejuicios sembrados por estos y otros tantos “críticos” más de Hegel, al día de hoy parecen haber rendido sus frutos, pues cada vez se conoce menos la obra del filósofo de Stuttgart, pero cada vez se difunde más la leyenda negra. Sin que esto pretenda sonar como una defensa a ultranza de Hegel, ni mucho menos, sí es necesario pedir seriedad y honestidad filosófica al momento de abordar a un autor tan complejo como el que nos ocupa, y así evitar caer en descalificaciones fáciles y sin fundamento.

cabal de la filosofía del derecho y de los conceptos de voluntad libre y de derecho en Hegel es necesario recurrir a la lógica en sus categorías más fundamentales.⁴⁹ Para este capítulo efectuamos el estudio de la filosofía del derecho de Hegel desde la argumentación del filósofo, pero articulando para efecto de su comprensión lo lógico que está al interior de su sistema filosófico, pues si no se puede incurrir en explicaciones externas y ajenas al contenido mismo del pensamiento de nuestro autor. Con ello queremos decir que el estudio que realizaremos del tema se efectuará a través de un recorrido inmanente al pensamiento hegeliano, pues pensamos que desde esta perspectiva se puede contribuir con una comprensión más esclarecedora y enriquecedora del objeto a tratar. Hay que tener en cuenta que en Hegel está operando una lógica dialéctica, la cual es, a su vez, una lógica conceptual que opera también en la realidad; por lo que esta lógica es así mismo ontológica, es decir, refiere a la realidad, a una realidad conceptual que actualiza el concepto en su mismo proceso efectivo real. El espíritu también procede de acuerdo a esa categorización, pues refiere a toda la realidad en sus distintas determinaciones como una *totalidad*.

⁴⁹ Esta necesidad filosófico-argumentativa de recurrir a las categorías lógicas queda mucho más clara si se acude al capítulo 2 de este mismo trabajo. Para una comprensión mayor de la lógica de Hegel cfr. *Ciencia de la Lógica*, 4ª edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976; y *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §§ 19-244. Algunos estudios que dan cuenta de la categorización lógica contenida en el tratamiento que Hegel efectúa de la voluntad libre son: Eduardo Álvarez, «Sobre el concepto de la voluntad libre en Hegel», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 229-236. Klaus Vieweg, «La teoría de la libre voluntad de Hegel», en K. Vieweg, *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, trad. Edda Webels, México, UAM-I/CEF Porfirio Miranda, 2009, pp. 15-34. El estudio más exhaustivo sobre el tema de la voluntad en Hegel sigue siendo el de Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1972.

4.1. Voluntad y derecho

Hay que mencionar que el tema de la libertad en Hegel no es cualquier tema, sino que su filosofía del espíritu y su sistema filosófico en su conjunto es ya una filosofía de la libertad en toda la amplitud del término. La filosofía de Hegel es conceptual, pero se encuentra referida en todo momento a la realidad histórico-política de la sociedad humana, realidad que es plasmada en el pensamiento hegeliano a través de las instituciones humanas y de sus normas sociales, morales y jurídicas. En este primer apartado nos interesa dar cuenta de la relación entre voluntad, derecho y espíritu, pues de esta relación se detona el desarrollo del tema de la libertad en Hegel a través del concepto de voluntad libre.

Para abordar este apartado, volvemos a referirnos al párrafo 4 de FD dado que es el lugar en el que Hegel coloca de manera explícita la relación entre espíritu, derecho y voluntad libre. Hegel nos dice al comienzo del párrafo 4 que:

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

Como dice Hegel en ese comienzo del párrafo 4: «el terreno del derecho es lo *espiritual*». El espíritu es el *nosotros* humano, es nuestra propia obra como humanos; es decir, es pensamiento y es también el lugar en el que se produce todo nuestro hacer como *cultura*. Las instituciones humanas son obra del espíritu, o sea, son obra nuestra. Siendo el derecho una de las instituciones básicas de las sociedades modernas es

entonces que decimos que el derecho es propio del *espíritu*, del espíritu como *el reino en el que se realiza la libertad*. Lo que significa que solamente a través del derecho como institución espiritual se puede garantizar la libertad de las voluntades que se quieren libres. Por otro lado, la sustancia y la determinación de la voluntad es la *libertad*, en tanto que la voluntad es el *punto de arranque* y el lugar en el que se realiza la libertad por medio del sistema del derecho, el cual es «el reino de la libertad realizada».

El *mundo del espíritu* es el horizonte en el cual se lleva a cabo la realización de la libertad de la voluntad. Es a través del derecho, como obra del espíritu objetivo, que se puede hacer efectiva la libertad de la voluntad, y de hecho la libertad se hace efectiva a través de esa institución espiritual. El espíritu constituye aquella obra que se objetiva en el mundo humano a través de las voluntades; este mundo es obra propia de él mismo, es decir, del espíritu. El mundo del espíritu se ha constituido, organizado y configurado como obra humana, o lo mismo, como cultura; además de que es *espíritu objetivo*⁵⁰ dentro de una *eticidad*. Hegel nos habla de una segunda naturaleza –como ya había mencionado antes– al referirse al espíritu, con lo cual se explica que no estamos hablando del espíritu como algo natural o que pueda fundamentarse en lo natural, sino que es única y exclusivamente obra del espíritu que se objetiva en el mundo que ha conformado *ya siempre* el espíritu mismo. Lo mismo se puede decir del derecho: el *derecho no es una obra natural*, sino que el *derecho es una obra eminentemente humana* y por lo tanto *espiritual*, es esa la segunda naturaleza a la que Hegel se refiere.

⁵⁰ Cfr. tanto *Enciclopedia* como FD para una explicación de la composición del espíritu objetivo.

Apelar a entidades o a ideas que tienen en un más allá su fundamento es algo simplemente indemostrable, por más que se pueda dar la creencia en tal idea.

El derecho es una forma de objetivación del espíritu a manera de institución encargada de proporcionar la libertad a las voluntades. Estas voluntades quieren la libertad, la cual es su determinación más inmediata y sustancial. La libertad no es tampoco natural, es obra del espíritu, es por ello que la libertad requiere que su realización sea en un mundo espiritual, pues es el único mundo en el que se puede realizar dicha libertad. El mundo que constituye y organiza el espíritu (mundo espiritual) se desarrolla como una superación de la naturaleza. El mundo del espíritu no es un mundo natural, sino que es un mundo plenamente humano, por lo que no cabe ningún intento de naturalización como proponen otras filosofías o ciencias positivas que buscan el *fundamento* del quehacer humano fuera de lo que es propiamente humano y lo remiten a un mundo natural, ya sea biológico o a una “naturaleza humana” emanada de una trascendencia o un “más allá” que es producido por una sustancia externa al proceso inmanente del mundo y hacer humanos. Para Hegel esto es simplemente absurdo ya que aquí mismo, en el mundo del espíritu, es donde se encuentra el terreno donde se realiza lo humano; es decir, todo es obra de la misma inmanencia del proceso de conformación del espíritu como tal. No hay *Deus ex machina* que venga a salvar o a castigar o a justificar a este mundo espiritual. Por ello, todo lo humano es obra del espíritu, y el derecho es obra precisamente de ese espíritu que se objetiva a través de la voluntad que se quiere libre.

Por otra parte, la voluntad libre, para Hegel, es el fundamento del derecho. De ello no hay duda y esta voluntad es una voluntad que se quiere libre, por ello requiere del derecho para que la libertad se efectivice, es decir, se haga concreta en el mundo humano. De hecho, esta libertad se hace efectiva o se externaliza por medio del derecho moderno. No hay que ir a buscar la libertad a un *más allá* como simple postulado, sino que ésta ya está presente como concepto y realización en el mundo moderno por medio de la *institución* del derecho. Con lo que se puede establecer que en este mundo espiritual, a través de la institución del derecho, se concreta el concepto de libertad, no como simple concepto abstracto, sino como idea realizada a través de la actividad de la voluntad que quiere su libertad y, por lo cual, ser y pensamiento encuentran su unidad por medio de la actividad de la voluntad. Esa sería, en todo caso, la *razón práctica* hegeliana presente en el mundo del espíritu, a diferencia de lo que él mismo llama entendimiento o también razón abstracta carente de actividad y contenido real (podría decirse que este último sería el proceder de la metafísica tradicional que es cuestionada a fondo por nuestro autor), es decir, carente de la *actividad espiritual* producida por la misma voluntad. Por lo que la razón, en forma de razón práctica, ya está inserta y es producida en este mundo a través de la actividad espiritual de la voluntad, la cual, a su vez, da existencia a las instituciones espirituales, como es el caso de la institución del derecho. Por lo anterior, el fundamento de estas instituciones espirituales no puede ser más que el mismo proceso como actividad espiritual que efectúa la voluntad en busca de su libertad: de ser voluntad libre en sí y para sí.

Decíamos que la voluntad está constituida por pensamiento y acción que forman parte de una misma unidad, esa unidad es la misma voluntad que no puede prescindir de ambos aspectos. Hay que recordar que para Hegel el pensamiento ya es en sí mismo una *actividad*, y la acción en un individuo humano no puede prescindir del pensamiento al efectuar su quehacer, su actividad en este mundo. Por lo que no es posible disociar ambos, dado que en la realidad operan en total coordinación, pues son forma y contenido de lo mismo: la voluntad.

Por otra parte, Hegel rechaza cualquier intento de *definición* de la voluntad libre, ya que esto es solamente parte del proceder del entendimiento por medio de la representación; y como Hegel ya ha sostenido en múltiples ocasiones, la tarea de la filosofía es la de proceder por medio del concepto, que es tal y como opera la realidad como totalidad, no por medio de la separación tajante y abstracta del sujeto y del objeto. En la filosofía de Hegel no hay porque quedarse en esos niveles del entendimiento. Dado que la voluntad se expresa en la realidad tal y cual *es* de acuerdo a su concepto.

Las ciencias empíricas tampoco son las adecuadas para adentrarse en el conocimiento de la voluntad. Como decíamos, esta es tarea de la filosofía estricta, la cual es necesariamente *especulativa*. Una deducción de la libertad de la voluntad no puede conocerse más que «en conexión con el todo» (FD, § 4). Esa es precisamente la demostración filosófica en Hegel: que se conozca en su movimiento inmanente el recorrido del concepto como concepto existente, real. Es decir, en la realidad efectiva se concreta el concepto y la tarea de la filosofía es rastrear ese recorrido *real existente* del concepto.

Enseguida Hegel explica cómo es que el espíritu es *inteligencia* antes que nada, y cómo los demás momentos que pasan a ser determinaciones de la voluntad no pueden desligarse de ella. Este camino de la voluntad transcurre por determinaciones tan básicas como el sentimiento, después pasa por la representación, hasta llegar al pensamiento, pero en cada uno de esos momentos está presente la inteligencia. A este proceso de la voluntad Hegel le llama *espíritu práctico*. Como se puede apreciar, Hegel se está refiriendo a una filosofía práctica o filosofía de la acción para dar cuenta del recorrido por el cual atraviesa la voluntad. Es decir, la voluntad al ser espíritu y al ser lo suyo la esfera de la actividad que desarrolla toda voluntad, es que se puede hablar de que la filosofía de Hegel, en este aspecto, es una filosofía que se ocupa del espíritu práctico; es por ello que la voluntad está dentro del ámbito de una filosofía de la acción, a saber, como razón práctica espiritual. Y cómo no va a ser una *filosofía de la acción* si precisamente su tarea es la de seguir el proceso total de relaciones del conjunto de determinaciones por las que atraviesa la voluntad; es, decir, toda la unidad de conjunto que conforma a la voluntad. La misma dialéctica con su movimiento a partir del ponerse de las determinaciones en su otro negativo, no pueden ser estáticas, sino precisamente son actividad, en este caso, del espíritu, del *espíritu práctico* como voluntad.⁵¹

⁵¹ Precisamente Hegel, en su *Enciclopedia*, coloca a la voluntad dentro del espíritu práctico como momento final del espíritu subjetivo y verdad del espíritu teórico (y también de la última parte del espíritu subjetivo llamada *psicología*), y como figura que inicia al espíritu objetivo al ser la voluntad el agente espiritual que está objetivándose a través del derecho, que es en su primer momento derecho abstracto, pero además la voluntad estará presente a lo largo del recorrido del espíritu objetivo incluyendo la historia universal. Entonces la voluntad funge como puente conector entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo.

También es oportuno aclarar que, para quien efectúe la lectura de la FD y se encuentra ante conceptos y categorías que no son explicados por Hegel en esa obra, en la *Enciclopedia*, en la parte final del espíritu subjetivo, se hallan suficientes elementos para comprender el hilo argumentativo por el cual aparecen estos mismos conceptos en la Introducción a la FD.

Esta voluntad pasará por un proceso formativo.⁵² Hegel dará cuenta de este recorrido a través de los siguientes párrafos de la «Introducción» a la FD. Por lo pronto, Hegel nos dice que «[...] la libertad es una determinación fundamental de la voluntad» (FD, § 4). Lo propio de la voluntad es ser libre. Voluntad sin libertad es algo vacío, es decir, sin ningún contenido. Si la voluntad carece de libertad, entonces no es voluntad. La libertad se produce como voluntad, es la actividad de la voluntad como sujeto. Es ahora que Hegel nos indica que no hay separación entre *pensamiento* (lo que es espíritu en su esencia) y por otro lado un *querer* de la voluntad, pues ambos momentos constituyen la unidad del espíritu. Lo mismo se puede aplicar al intentar separar comportamiento teórico y comportamiento práctico. Ambos son momentos relacionados de una misma unidad; por lo que tratar de separarlos es simple obra del entendimiento acostumbrado a separar al sujeto de su objeto como si no se diera de manera real objetiva la apropiación del objeto por parte del sujeto. La voluntad es, en todo caso, «[...] un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia» (FD, § 4). Es entonces que Hegel señala que «sólo en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto» (FD, § 4: *Ibid.*). En la voluntad están presentes al mismo tiempo pensamiento y acción, por lo que no hay separación de ambas en la realidad. Esa separación ocurre solamente de manera mental (y de un modo abstracto de

⁵² Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.102. Este autor insiste en el papel fundamental de la formación (*Bildung*), puesto que « [...] las capacidades, fines, y actitudes del sujeto no son una propiedad natural de todo ser humano adulto, sino que son adquiridos solamente como resultado de un proceso de socialización y educación».

usar el pensamiento) en aquellos que quieren separar el pensamiento de la actividad. Eso no ocurre en la realidad.

Por otro lado, Hegel nos habla del comportamiento teórico y del comportamiento práctico. Se entiende que la relación entre pensamiento y praxis es una *determinación* de la voluntad, lo que permite el despliegue que a continuación se dará. Entonces se puede ver la conexión entre pensamiento y libertad, y entre pensamiento y actividad de la voluntad. Pero ahora pasemos a adentrarnos a otro apartado en el que Hegel da cuenta de cómo es que se estructuran los distintos momentos de las determinaciones de la voluntad.

4.2. La voluntad en general: La estructura de la voluntad en Hegel

En la introducción de FD, Hegel nos habla de una estructura de la voluntad que indica su conformación a partir de tres momentos que se encuentran respectivamente tratados en los párrafos 5,6 y 7, a saber:

α) Este es el momento más inmediato e indeterminado en el cual hay una *universalidad abstracta*⁵³ en que la voluntad es pura reflexión hacia sí misma en la que hay una indiferencia, pues es *pura identidad* e igualdad consigo misma. Hay ya presente una infinitud abstracta producto de la universalidad del pensamiento como reflexión del yo;

⁵³ El universal abstracto, a diferencia del universal concreto, aparentemente no contiene la relación con el particular, el cual sería, en este caso, su verdad; pero más bien no reconoce la relación que se manifiesta entre su particular y su propia posición. Es decir, no sabe que las determinaciones o negatividades ya están contenidas en su esencia como unidad infinita; lo cual requiere el paso por el proceso dialéctico que opera de la siguiente manera: universal abstracto-particular-universal concreto como singular.

β) El segundo momento es el de la *particularidad*. En este momento ya está presente la *diferencia* como no identidad de la identidad y negatividad que elimina a la primera negatividad pura del yo indeterminado, Es así mismo el momento de la finitud en el que el yo es ya determinado por un contenido;

χ) Este es el momento de la superación dialéctica (*Aufhebung*).⁵⁴ En ella la individualidad es la unidad de los dos momentos previos, es decir, de la universalidad en su sentido abstracto y formal y de la particularidad finita. La voluntad tiene su libertad como concepto y como sustancia.

Ahora pasemos a explicar con más detalle este recorrido de la voluntad. En el párrafo 5 Hegel nos indica el primer momento de la voluntad que es la pura indeterminación. Se refiere a la actividad del pensamiento mismo que es *universalidad infinita* en su momento más abstracto como pensamiento del yo. Todas las determinaciones que están en el pensamiento se pueden desplegar en ese yo, el cual no tiene límites en su pensamiento de sí mismo en un momento puro e inmensurable, es decir, en su autorreferencia hacia sí mismo como pensamiento y por ello como libertad en el sentido más inmediato y *universal abstracto*. Es el momento en el que *el pensamiento del yo es el motor e impulsor de la voluntad* hacia las posibilidades que el mismo pensamiento otorga hacia su interior; además de que representa el movimiento

⁵⁴ Para Hegel esta superación encierra la verdad o esencia de cada uno de los momentos que han participado en la oposición dialéctica, los cuales se habían presentado, en una primera instancia, como lo verdadero o esencial del opuesto; pero lo que se demuestra es que aquéllos momentos que temporalmente se habían considerado como esenciales también están relacionados, a su vez, con su negación, negación que se manifestará como momento verdadero de aquel primer momento; aunque de nueva cuenta ese momento resultante será superado mostrando que es solamente un paso más en pos de la reconciliación del espíritu. Así opera la superación dialéctica (*Aufhebung*).

por el que se subjetiva la voluntad a través del ilimitado e infinito movimiento del pensamiento mismo. Es así que el pensamiento nos lleva por la actividad de la voluntad que *inmediatamente* es libertad. Es aún un momento sumamente abstracto pero que nos indica cuál es el papel del pensamiento como detonador de la actividad de la voluntad que se quiere libre. También se explica que el yo es quien genera sus propios impulsos como voluntad, pues el yo se ha puesto a sí mismo y ya es inmediatamente un yo pensante. El yo puro es todavía una voluntad abstracta que pretende abstraerse de cualquier determinación, es un yo que contiene la universalidad abstracta que intenta sacudirse de toda *particularidad* y por ello mismo permanece en la unilateralidad. Es una *identidad* (como lo idéntico a sí mismo de modo formal) que es incompleta pues no refleja todavía su diferencia.

Enseguida Hegel aprovecha para efectuar una crítica a las filosofías que consideran a la voluntad de manera solipsista y que pueden conducir al vacío puro por el rechazo de un *yo* que se quiere *puro* a toda determinación. Esta voluntad incompleta que critica Hegel está separada del pensar –la que el mismo Kant considera una facultad y no como actividad espiritual–, lo cual no es más que un desconocimiento de cómo opera la voluntad. Es por ello que se han llegado a formular teorías que consideran a la voluntad como carente de contenido, que se abstrae de las determinaciones en las que en realidad se encuentra; estas teorías además promueven que el entendimiento considere como libertad a esa indeterminación abstracta de la voluntad. A esta libertad propia del entendimiento, Hegel la llama *libertad negativa* o *libertad del vacío*. Esta forma de libertad ha estado presente en distintos momentos en la historia y en distintos lugares,

ya sea en forma de religión, de movimientos políticos y sociales y de teorías filosóficas. Ya sea en la religión brahmánica de la India; o ya sea en la Revolución Francesa con Robespierre y los jacobinos en el Terror. Hegel nos dirá que esta voluntad de la libertad del vacío solamente se quiere a sí misma como universalidad abstracta y por lo tanto no quiere *nada*, es por ello que todavía no puede ser una voluntad. Es entonces que esta libertad del vacío es pura negación absoluta e indeterminación indiferenciada, es decir, es un yo indiferente ante cualquier determinación, pues pretende conservarse en la indeterminación de una universalidad abstracta.

El movimiento que se lleva a cabo en el parágrafo 6 es el del paso que da la voluntad de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación que se establece al haber ya una determinación en forma de contenido y además de objeto. Este momento es el de la superación del primero, es decir, el de la negatividad abstracta. Este segundo momento es el de la negatividad en el mismo interior de la voluntad. Esto significa estar consigo mismo como particularidad en la apertura hacia lo otro. El primer momento era el propio de la universalidad abstracta, del yo puro; ahora se encuentra ese yo como diferente, como particular que tiene un contenido que puede ser un objeto de la naturaleza u otro sujeto, es decir, alguien que tiene su ser en su ser otro. Es decir, la negatividad de su otro es contenido y objeto para esta voluntad. El yo ya es algo determinado, es algo existente y finito por su apertura hacia la exterioridad y por su particularidad. Hegel nos recuerda que el idealismo de Kant y, sobre todo, el de Fichte no fueron capaces de avanzar en la aprehensión de «la negatividad inmanente en lo universal o idéntico, al igual que en el yo. No pueden vislumbrar esta necesidad quienes

ni siquiera captan, como Fichte, el dualismo de infinitud y finitud en su inmanencia y abstracción» (FD, § 4).

En tanto en el párrafo 7 se halla el momento χ que es el momento de la síntesis de los dos momentos anteriores, entre los cuales parecía haber una fragmentación. En este párrafo Hegel recurre a algunos aspectos de su lógica para explicar los dos momentos por los que ha pasado la voluntad. Hegel nos dice que la voluntad es la *unidad* de los dos momentos de los párrafos anteriores: pasar de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, a la determinación que es puesta en forma de contenido y de objeto. La particularidad se vuelve a encaminar hacia la universalidad, solamente que en esta ocasión a modo de *singularidad*, lo que significa una universalidad concreta. La *individualidad* es el paso pleno para la voluntad, después de haber comenzado por una indeterminación abstracta e indiferenciada, dando un segundo paso por la particularidad que se diferencia en su apertura a la negatividad de su ser otro en sí mismo y hacia afuera. En este tercer momento la voluntad es una unidad que contiene los dos momentos previos, pero como una individualidad que es universalidad concreta por medio de la negatividad de la negatividad en la cual la voluntad es relación consigo misma. Es cuando se puede ya hablar de una voluntad que es autodeterminación del yo. Es entonces, el momento de la libertad de la voluntad. Aunque eso no es aún suficiente para Hegel. Todavía falta pasar por el conjunto de determinaciones de la voluntad. Lo expuesto en este apartado no ha sido más que un esquema, pero que requiere todavía de todo el recorrido que realiza la propia voluntad en sus diferentes formas, contenidos y momentos.

4.3. La voluntad como actividad

La voluntad para Hegel es *actividad* y no puede ser de otra forma si se trata de una voluntad que está inmersa en el proceso de ejercer su libertad. Esta voluntad es la actividad en sus momentos más inmediatos y abstractos pero que ya contienen el impulso que lleva a la voluntad a su propio movimiento. En este momento de la voluntad hay una certeza indubitable para la voluntad: yo me *sé* deseando. Sé que deseo algo y que no lo tengo. Que carezco de ello. Esa es una determinación inmediata, pero que permite que la voluntad inicie su despliegue en pos de su objeto y entre en la *mediación* con los objetos. Esta voluntad ya *sabe* que desea y quiere; es capaz de darse cuenta que carece de aquello que desea. Es de este modo consciente de esa falta o carencia del objeto de deseo.

Este primer momento manifiesta la infinita actividad por desplegarse por parte de una voluntad; la indeterminación inicial es ahora una determinación plena de deseo y de potencia en sentido de impulso inicial infinito (*Anstoß*). Aunque aquí el deseo es certeza de algo que quiero, de algo que me impulsa y que no tengo; es la carencia como subjetivación del objeto deseado. Es además la forma que toma la voluntad respecto a la subjetividad que tiene como fin lo que se encuentra en la objetividad.

En el siguiente momento la voluntad es ya capaz de darse cuenta que quiere y tiene que tener lo que desea y de ponerse la meta de obtenerlo. Es entonces que se halla ante la necesidad imperiosa de establecerse el *fin* que le permita la realización de la apropiación del objeto que desea. Esta voluntad puede, y de hecho lo hace, trazarse objetivos que lo lleven a la consecución de lo que desea, aunque nada más en el sentido

de saber distinguir qué es lo que desea y quiere tener como suyo. Es decir, ya establece claramente qué es lo que quiere obtener, no nada más conservando el deseo en su interioridad sino externándolo a la objetividad como *fin*. Es entonces que la voluntad tiene ya una determinación que le ocupa en pos de su realización como apropiación del objeto; es así que el contenido de la voluntad tiene ya su fin interno y que además por medio de la actividad lleva lo subjetivo a lo objetivo. Es el contenido que para la voluntad es el fin dado, en el que la voluntad se otorga sus determinaciones y en el que la particularización de la voluntad transita de lo subjetivo interno a la objetividad externa por instancia de la actividad de la misma voluntad.

4.4. La voluntad natural

Ahora Hegel nos indica que la primera forma de voluntad, la cual se encuentra en su estado más pobre en determinaciones y contenido, es la *voluntad natural*. Esta voluntad natural es solamente *en sí* de modo inmediato a través de los instintos, deseos e inclinaciones e impulsos primarios que son las primeras determinaciones que el concepto encuentra en la voluntad. Esta forma de la voluntad natural ya contiene la racionalidad propia del concepto, pero todavía no ha alcanzado el grado de desarrollo de una voluntad en la que predomine la racionalidad y, por lo cual, entonces, la voluntad alcance su forma de voluntad como voluntad racional para sí; dado que el concepto aún no se encuentra en sus momentos más acabados. Esto es consecuencia de que aunque los contenidos de la voluntad son propios de ella misma, no los reconoce como producto de la forma, es decir, hay todavía una separación entre ambos, es una diferencia que se manifiesta como propia de una voluntad finita. De cualquier manera se

halla un impulso (*Anstoß*) que mueve a la voluntad. La voluntad aunque sea impulsada por las determinaciones más básicas y de índole natural, es ya ella misma algo distinto a los animales que son guiados permanentemente por lo natural. Esta gran diferencia consiste en la voluntad misma, porque los animales carecen precisamente de voluntad. Entonces, aunque la voluntad comienza el recorrido del concepto por lo natural, hay que considerar que ya está presente una *forma* que requiere un mayor desarrollo en sus determinaciones para alcanzar un mayor contenido; esta forma es la misma voluntad como forma que es ya en sí, pero que además tiene que transitar un camino necesario para alcanzar su ser pasa sí. Este recorrido además ya contiene la racionalidad propia del concepto, lo que ayudará a una configuración de la voluntad que transite a un nivel de mayor desarrollo en la conformación de la voluntad que pretenda ser libre en modo efectivo. Es decir, la voluntad, en este caso como voluntad natural, se pone como voluntad por ser la forma en que el concepto se hace presente ya no nada más como pensamiento, sino como ser, ser en sí de una voluntad natural que *es* el inicio de un desarrollo de la forma de la voluntad a través de un despliegue que la misma voluntad efectúa guiada por el concepto.

Para Hegel está claro que cuando tratamos de abordar el problema sobre la “naturaleza humana” no podemos argumentar de modo tan simple y unilateral, sino que se tiene que considerar que el ser humano es, además de contener el evidente aspecto biológico como el resto de los seres orgánicos del mundo animal, un ser espiritual que contiene también como rasgo fundamental el ser un sujeto autoconsciente; es decir que, a diferencia de los demás seres vivos, el ser humano es un ser racional que está

encarnado y que vive ya siempre en una trama de relaciones con los demás individuos en un mundo humano, el cual es un mundo intersubjetivo. Es decir, los individuos habitan un mundo al que ellos mismos le otorgan sentido, a la vez que cada individuo le da sentido a su propia existencia en la relación con otros individuos. Esto sería lo más cierto y básico en cuanto a una antropología filosófica. Hegel piensa que, por ejemplo, si se estima que hay una bondad natural en el ser humano no tardaremos en encontrar la contradicción en esta afirmación. Ya que lo que se constata permanentemente en las acciones de los seres humanos no es precisamente la bondad de individuos virtuosos, sino que hay siempre aspectos tan fuertes como la dominación, el sometimiento y aprovechamiento instrumental de otros seres humanos. Es entonces que no sirve de mucho apelar a un argumento naturalista que fácilmente es refutado por la realidad.

Para Hegel, la naturaleza es el reino de la ausencia de la libertad, de la no posibilidad de salir de lo contingente, de lo caótico, y de la negación de lo humano. Pues si el ser humano está determinado por sus instintos, por su animalidad y no tiene voluntad, entonces no hay responsabilidad en sus acciones y por ende tampoco libertad.

Aunque la voluntad ya es disposición de instintos, éstos se hallan todavía como una multiplicidad de instintos, lo cual no favorece a que la voluntad dueña de todos esos instintos pueda coordinarlos. Por otro parte, estos instintos son algo universal e indeterminado. Es decir, hay ya presentes, a la vez, particularidad y universalidad, mientras que la que la voluntad es en su forma de una individualidad. Es por ello que falta un acto que coloque a este sistema de instintos de tal modo que puedan ser articulados, este acto es el acto mismo en el que la voluntad *decide* o como momento de

efectuar una decisión. Hegel nos dirá que «[...] sólo como voluntad que decide es voluntad real» (FD, § 12). O dicho de otro modo: «Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real» (FD, § 13, Agregado). Es entonces por medio del acto de decidir que una voluntad se constituye como voluntad real. La decisión es el acto que le permite a la voluntad ser existente, pues le va la resolución de sí misma como voluntad, ya que, como Hegel nos dice en la anterior cita, la voluntad para ser voluntad requiere decidir. Es así que la indeterminación producida por el sistema de instintos se determina al momento en el que la voluntad se *resuelve*, es decir, la voluntad al decidir algo o por algo es voluntad real.

Por otro lado, Hegel no desaprovecha para efectuar sus críticas frente a quienes confunden el grado de desarrollo de esta forma incipiente de voluntad de la voluntad inmediata o natural con la voluntad sin más. Es decir, quienes creen que ya no se puede ir más lejos de este grado (muy pobre por supuesto) de desarrollo de la voluntad. Hegel se refiere a quienes confundidos creen que el pensamiento es lo finito y limitado y que el hombre con su voluntad a secas (voluntad natural) es lo infinito. Más bien el pensamiento al tener que actuar en la decisión tiene que llevar su infinitud a los terrenos de la finitud. El tomar decisiones coloca a la voluntad en lo finito. Como Hegel dice: «En la voluntad comienza la finitud propia de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva nuevamente al pensamiento y da sus fines la universalidad inmanente, elimina la diferencia entre la forma y contenido y se convierte en la voluntad objetiva infinita» (FD, § 13). Es entonces el ponerse como voluntad finita el momento propio de la voluntad natural como relación de la voluntad con su contenido como sistema de los

instintos, en el cual la particularidad prevalece y persiste como aspecto dominante para la siguiente forma de la voluntad en la que las contradicciones se acentuarán más todavía: la voluntad reflexiva como libre arbitrio.

4.5. La voluntad reflexiva

Este momento del desarrollo de la voluntad es tan importante, tanto por su referencia al momento de la particularidad como al tipo de concepción de libertad de esta voluntad reflexiva. Me refiero al *libre arbitrio* como forma aparente de la voluntad como voluntad libre. No es desde luego este grado de libertad de la voluntad reflexiva el más acabado. Lejos está de ser la voluntad efectivamente libre, aunque no por ello deja de ser un momento del desarrollo de la voluntad. De cualquier modo es necesario detenerse en esta forma de voluntad pues contiene mucho de lo que la conciencia común u ordinaria considera que es la libertad.⁵⁵ Es por ello que nos interesa mostrar los argumentos de Hegel para criticar las insuficiencias de esta forma de libertad que es

⁵⁵ Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Este autor caracteriza a esta forma de libertad con una expresión coloquial como es “*free as a bird*” que asocia con la libertad negativa propia del liberalismo y que él considera es una expresión muy propia del *Zeitgeist* actual ya que muestra de algún modo el momento espiritual de nuestra época, pues la conciencia ordinaria cree que este arbitrio es ya en sí la libertad. La expresión “libre como un pájaro” muy difundida a través de la cultura popular norteamericana (aunque con pretensiones de universalidad) en canciones y otras expresiones comerciales (con una carga ideológica evidente), no hace más que recurrir a una metáfora en la cual se nos dice que una voluntad es libre de hacer lo que quiera. El recurso del ave no deja de evocar a la naturaleza como si esta nos diera la libertad como una condición natural. No puede haber algo más ajeno al pensamiento de Hegel que este tipo de expresiones que en todo caso denotan la falta de unidad entre pensamiento y ser; además de no entender que la voluntad para ser libre requiere pasar por un proceso de formación (*Bildung*) y no de apelar a la naturaleza como dadora de la libertad. Esta manera de entender la libertad como libertad de hacer lo que se quiera es producto del entendimiento y muestra las grandes limitaciones del mismo como modo unilateral y banal (por sus consecuencias) de pensamiento.

más bien una forma del actuar arbitrario de la voluntad cuando no ha llegado a ser en sí y para sí. Pero primero hay que seguir la secuencia de la argumentación hegeliana.

Hegel ya nos decía que aquella voluntad que *decide* es una voluntad finita. Esa voluntad finita es su aspecto formal ya se encuentra por encima del contenido que es el sistema de los instintos y de su satisfacción. Pero resulta que como esa voluntad todavía es formalidad infinita (por la reflexión) y no ha logrado desligarse del contenido que es la contingencia propia de la multiplicidad de opciones entre las que decide la voluntad, pero considerando esa relación con lo externo como algo sin nexo con su interioridad. Hay por ello una separación entre sujeto y objeto tal y como Hegel ha objetado antes al entendimiento. El contenido es así para el yo reflexivo un posible que puede ser o no mío, mientras que el yo es la posibilidad que puede determinarse por alguno de esos contenidos. Lo que significa que el yo puede elegir entre esas determinaciones que el mismo considera como exteriores. Es la contingencia lo propio del arbitrio que coloca cualquier contenido como determinación y a la voluntad como lo indeterminado. Es así que este libre arbitrio no comprende todavía, a causa de su formalidad tendiente a separar la relación, de que hay una unidad que permite que el yo sea capaz de ponerse como su objeto y fin de sus propias determinaciones y no caer en el límite de la voluntad de la reflexión en la que el arbitrio sale de sí hacia afuera de su propia voluntad y en la que no encuentra más que determinaciones que serán todas ellas finitas y contingentes. Por ello no hemos llegado al grado de una realización efectiva de la libertad en la voluntad, pues lo que predomina es una forma de reflexión arbitraria. Es decir, la finitud otorgada por la particularidad en su aspecto de contenido contingente es

aún dominante sobre una infinitud que no se sabe como tal, ya que para ello la voluntad arbitraria tendría que salir necesariamente de los límites de la reflexión del entendimiento que no es más que una autoactividad formal. Entonces el arbitrio se reduce a un simple acto de elección, de elegir entre varias opciones que busco hacer más.

De esta universalidad propia de la elección que efectúa la voluntad resulta lo opuesto a una libertad efectiva: el yo resulta indeterminado y el contenido de la elección es lo determinado. Siendo que lo propio de la elección sería que la voluntad se determinara. Estamos ante lo opuesto de la voluntad que se autodetermina (o sea, lo opuesto a la voluntad libre), ese opuesto a la voluntad libre es la voluntad como arbitrio que es indeterminada y, por lo tanto, determinada desde afuera de sí misma. En el arbitrio parece que hago lo que quiero, pero ese querer es dominado y determinado por el contenido que se me presenta como determinante en la elección, pues sucede que lo que a fin de cuentas estoy eligiendo es algo *ya dado* que proviene de afuera de la unidad de la voluntad. Es entonces que esta decisión se convierte en la determinación del contenido sobre un yo indeterminado que no hace más que contradecir el verdadero sentido de la libertad. Hay una contradicción producto de la indeterminación de la voluntad formal ante lo contingente como contenido que determina la elección del arbitrio. Hegel nos dice «[...] si se persevera en afirmar que el contenido es dado, el hombre resultará determinado por ello y en este aspecto no será ya libre» (FD, § 15, Agregado).

Esto nos indica que «en el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la contingencia» (FD, § 15, Agregado). Hegel nos está diciendo que la voluntad del libre arbitrio es dependiente del contenido que en este caso resulta ser lo determinante. ¿Si el contenido me determina puedo decir que por ello soy libre? La respuesta tiene que ser definitivamente que no, que esa voluntad no es libre al elegir un contenido que es determinado por la contingencia de algo ya dado. Una voluntad que resulta indeterminada ante un contenido que determina a dicha voluntad no puede llamarse libre. Esta es la grave contradicción de una voluntad que se siente libre porque dice que al elegir está haciendo lo que quiere. A esta reflexión del arbitrio le falta lo propio de una voluntad racional, pues el arbitrio ha mostrado que no sale de los márgenes del entendimiento que muestran de esta manera que son limitantes para que una voluntad efectivamente libre pueda autodeterminarse, ponerse sus propias determinaciones. Es por ello que Hegel sostiene que «lo opuesto a la determinación –la decisión o abstracción– no es más que el otro momento igualmente unilateral» (FD, § 16). Es decir, la voluntad al colocarse en la decisión permanece en lo propio del entendimiento: la unilateralidad, en este caso de la decisión que separa a la voluntad de sus contenidos que son exteriores y contingentes, o sea, la voluntad no es producto de una autodeterminación en la que haya una unidad de la voluntad consigo misma en su subjetividad y objetividad, sino que prevalece el predominio de uno de los lados, que en el arbitrio resulta ser el contenido contingente ya dado.

Mientras tanto, se lleva a cabo una dialéctica de los instintos, pues unos exigen que se sacrifiquen otros en una lucha que se define desde la decisión contingente del arbitrio

que acude al entendimiento para calcular y elegir qué instinto es el que otorga la mayor satisfacción. Es esta una pugna interna entre los instintos como sistema de los instintos, lo cuales son el contenido de la voluntad. Voluntad que va experimentando internamente el desgaste de encontrarse ante una multiplicidad frente a la cual no tiene más que dos opciones: 1) elegir uno de los instintos y entonces limitarse a ese instinto e ir perdiendo su universalidad, con lo cual se agudizaría la contradicción del arbitrio al decidir sobre algo y que resalta todavía más la carencia o falta de lo que no se ha elegido siguiendo una espiral de determinaciones contingentes del contenido (sistema de los instintos) sobre una voluntad indeterminada o; 2) abstenerse de decidir entre los instintos y subordinarlos, con lo cual el entendimiento resulta una negación de la decisión que se suponía era la característica propia del arbitrio como supuesta libertad. Sería como intentar regresar a la pureza de la voluntad en su momento más abstracto y pobre en el que solamente existía la pura referencia a sí mismo y con ello intentar sostenerse en la universalidad abstracta carente de todo contenido.

Dado que hay un entrapamiento en el momento del dominio de las determinaciones del contenido sobre la voluntad indefensa (por las mismas limitaciones y carencias de la reflexión del entendimiento) del arbitrio, no queda más que buscar una salida a este problema a partir de la intervención de la razón para hacer ajustes en el sistema instintivo. Lo que hay que hacer es sacudirse del arbitrio subjetivo que no da para más como forma de libertad para la voluntad. Hegel ahora habla de «la exigencia de purificación de los insitintos» (FD, § 19). Es entonces que hay que recurrir a la razón para que ordene el desorden provocado en la voluntad por la fragilidad del arbitrio. Es

así que del sistema de los instintos como contenido de la particularidad damos paso a un sistema racional de las determinaciones de la voluntad que opera a través del concepto. Hegel ya está anunciando el papel del derecho para coordinar y ajustar a este sistema para así reconducir los contenidos particulares de las voluntades por la mediación universal del concepto. La universalidad del pensamiento que se necesita para ajustar al sistema de los instintos es *la cultura* como formación de los instintos, es decir, la reflexión de los contenidos de la voluntad a partir de una unidad de contenido y forma. Definitivamente el arbitrio no es ni puede ser, como forma de la voluntad, por las limitaciones ya expuestas, el que logre llevar a que la voluntad acceda al grado anhelado de libertad. En todo caso, el siguiente paso es el que permitirá que la voluntad gane sustancialidad y devenga libre en sí y para sí.

2.6. La voluntad libre en sí y para sí

Hegel nos indica que esta forma de voluntad es una superación de la mera universalidad formal del arbitrio, es una *universalidad concreta* que se determina como voluntad libre en sí y para sí, es decir, se tiene a sí misma como la forma que tiene en sí y para sí su propio contenido de manera existente, además de que es el universal que se tiene como objeto y fin. Es la forma de voluntad infinita que es además «verdadera idea».

Es además una voluntad que ha superado y que, por lo tanto, es la verdad de los momentos de la inmediatez natural y de la particularidad del arbitrio. Es una voluntad que contiene la universalidad de la actividad del pensamiento como infinito. Es, además, un pensamiento que es, así mismo, existente y por lo cual se realizan pensamiento y ser como unidad en la voluntad libre. Con ello es voluntad

verdaderamente infinita. Hegel ya nos había hablado de infinitud en la inmediatez, la cual era una infinitud abstracta propia del pensamiento puro del sí mismo. Era un momento positivo que requería la negatividad de la particularidad finita, en tanto que la infinitud verdadera es aquella negación de la negación, con lo cual es la superación y verdad de los dos momentos anteriores. Es momento para que Hegel explique el papel de la autoconciencia:

La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone en la voluntad*. Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre verdadera, en cuanto inteligencia pensante (FD, § 21, Obs.).

Dado que la autoconciencia es la conciencia que sabe de sí misma o que autorreflexiona respecto a su propio pensamiento, es la vía para salir del pantano del entendimiento. La autoconciencia permite que la voluntad sea sujeto que se tenga como su objeto; en este caso, actividad de pensamiento sobre sí mismo como sujeto pensante sobre su experiencia y realidad, y de sus determinaciones que se le presentan. En ello va su objeto, sus fines y contenido. Hegel agrega: «Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad» » (FD, § 21, Obs.). Es por ello imprescindible el momento del *pensamiento como esencia* que permite conformar la unidad con el *ser* y la *existencia*. La autoconciencia como soporte reflexivo de la voluntad proporciona ese pensar que se reconoce en el concepto de su misma voluntad como libertad. Esta es la *voluntad verdadera*: «la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es

decir, que la libertad quiera la libertad» » (FD, § 21, Obs.). Ya está presente el momento de la *esencia* del concepto de voluntad libre con la apertura del pensamiento de la voluntad que sabe que tiene que lograr la identidad de la forma y el contenido de su libertad. Ahora se requiere dar el siguiente paso que consiste de que esta voluntad se dé su *existencia* como infinitud libre. Teniendo pensamiento y ser realizado como existente es que la voluntad se objetiva, se exterioriza. Sabiendo que ella misma es su objeto y que ha dado el despliegue completo del salir y retornar a sí mismo, pues el pensamiento le permite tomarse como objeto de su propio pensamiento. Aunque en este momento de verdadera infinitud la voluntad ya es voluntad en sí y para sí pues: «[...] la existencia del concepto, su exterioridad objetual, es lo intrínseco mismo» (FD, § 22). Está entonces ante nosotros la unidad de lo subjetivo y lo objetivo y de la esencia y la existencia como concepto realizado de la voluntad libre. La voluntad libre es ahora relación infinita y verdadera con ella misma, pues su relación es consigo misma y ya no depende, como en el caso del arbitrio, de determinaciones externas en el sentido de no lograr la unidad de la forma y contenido. La voluntad libre se determina a sí misma porque es existencia que se opone a sí misma como concepto, lo que quiere decir que la misma voluntad libre se otorga sus propias determinaciones que provienen de su relación consigo misma en su esencia y su existencia como concepto que se realiza. Además la voluntad es universal porque ha superado toda individualidad particular y todo límite proveniente de la unilateralidad de no concebir la unidad del concepto. Esta universalidad es lo *racional* propio de la filosofía especulativa hegeliana.

Por otra parte, la voluntad contiene dos lados, que son: el *subjetivo* y el *objetivo*. El primero es el lado de la autoconciencia, que refiere, a su vez, a tres momentos: 1) la *forma pura* como unidad absoluta de la autoconciencia y que se refiere al momento en el que el yo es igual a yo; 2) El momento de la *particularidad* que es propio del arbitrio y del contenido contingente; 3) la *forma unilateral*, que es propio de la autoconciencia como pensamiento sobre algo pero que no se ha exteriorizado como voluntad que se objetiva. Por su parte, el lado objetivo se divide en: 1) voluntad objetiva simple, en tanto se tiene a sí misma como su determinación; 2) Voluntad objetiva sin la forma infinita de la autoconciencia; 3) la objetividad como forma unilateral que se opone a la forma de la determinación subjetiva de la voluntad. Para que la voluntad sea libre en sí y para sí es necesario que se dé la unidad de ambos lados de la voluntad. De otra manera, nos hayamos todavía inmersos en los problemas y contradicciones de una libertad o que es en sí, pero que no ha logrado llegar a ser para sí o viceversa. La reconciliación de los dos lados es lo que produce una libertad libre en sí y para sí. Pero a ello vamos.

El siguiente momento es el de la determinación absoluta del espíritu libre como la voluntad libre que quiere la voluntad libre. Es decir, el momento del impulso absoluto infinito que tiene como determinación tener a su libertad como su objeto. Esta sería la *voluntad sustancial*.⁵⁶ Es decir, la voluntad verdaderamente libre. Dado que la conformación de la voluntad como voluntad verdaderamente libre en sí y para sí se ha

⁵⁶ Cfr. Sergio Pérez Cortés, «Hegel: su concepto de libertad», en Jorge Rendón Alarcón (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM-I/Juan Pablos, 2007, pp. 96-97.

completado, es momento de pasar a tratar el tema de la voluntad libre como fundamento del derecho.

4.7. La libertad de la voluntad como fundamento del derecho

Que una voluntad libre sea libre, que sea existente de manera efectiva, se logra a través del derecho, pues éste es la idea de la libertad, es decir, su concepto y realización. Pero también la voluntad da existencia a instituciones espirituales que son producto de la idea de libertad, por ello Hegel dice: «El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (FD, § 29). Es así que el concepto de derecho en Hegel posee un contenido sustantivo, en tanto es un contenido filosófico que actúa conceptualmente y que está actualizándose o efectivizándose en la realidad por medio de la racionalidad presente en el espíritu, racionalidad y realidad que operan en base a la lógica inmanente del concepto y de la Idea. Hegel insiste en que el derecho no es producto de la simple voluntad del individuo particular como arbitrio a partir de un contrato como prevalece en las teorías contractualistas iusnaturalistas que van de Hobbes a Kant, pasando por Rousseau. Para Hegel, esto es más bien la obra del espíritu y que tiene en la voluntad libre su existencia como universalidad concreta y como idea de la libertad del espíritu. Es entonces que Hegel no duda en llamar *sagrado* al derecho por ser la existencia del concepto absoluto en que consiste la libertad autoconsciente. Frente al derecho formal, el derecho del espíritu es derecho de la libertad por ser *idea sustancial* de la libertad del mismo espíritu.

Es por eso que el fundamento es el recorrido mismo que realiza la propia voluntad que se quiere libre a partir de su propio mundo espiritual como una totalidad que se otorga a sí sus propias determinaciones de modo inmanente. Es decir, es dentro del mismo proceso de conformación de la voluntad que se quiere libre donde se pone en marcha el fundamento del derecho. Es el mismo movimiento incesante del espíritu el que produce sus determinaciones y, en el caso del derecho, éste ha surgido como una necesidad del mismo espíritu por configurar en forma y contenido una institución espiritual que garantice la libertad de las voluntades. Entonces el derecho es, a la vez, una obra del espíritu que es tal porque las mismas voluntades en su ejercicio de libertad han conformado como institución espiritual, así como también el derecho se ha constituido como institución que reconozca la libertad de las voluntades humanas al interior de un mundo espiritual.⁵⁷ Sin el movimiento infinito que la misma voluntad en su querencia de libertad produce no existirían las obras del espíritu que son expresión y constatación de la libertad. El derecho es una obra espiritual existente gracias a la voluntad que se quiere libre. Si no hay realización del concepto de voluntad libre seguimos simplemente en el arbitrio de la voluntad particular como pretendido fundamento de la sociedad y del derecho, esto es el liberalismo y cualquier obra del entendimiento que no contiene la unidad del espíritu humano. El esfuerzo de Hegel es más ambicioso, pero también más humano: somos nosotros como voluntades libres los

⁵⁷ Cfr. Robert Pippin, «Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33)», en Ludwig Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 33. En este artículo el autor nos dice que «una actualización o devenir efectivo de la libertad de la voluntad se realiza dentro del sistema del derecho. Esta es una libertad concreta y real efectiva»; y más adelante añade lo siguiente: «una voluntad libre puede serlo solamente como actualmente libre si es co-participante de unas instituciones éticas específicas».

que damos existencia a la misma libertad a través de instituciones espirituales como es el derecho.

El anterior tratamiento del tema de la voluntad libre como fundamento del derecho ha servido como introducción a aspectos centrales en el pensamiento sistemático de Hegel. Y es que la filosofía de Hegel como sistema puede ser llamado en su conjunto como *filosofía de la libertad*, pues no es casualidad ni circunstancial que ya desde su *Ciencia de la lógica*, Hegel esté apuntando permanentemente hacia la conceptualización de la libertad. Al encontrarnos dentro de la filosofía del espíritu de Hegel no hacemos más que constatar que cada paso del desarrollo del concepto va en pos de la libertad. Además pensamos que la propuesta hegeliana sobre la libertad y el derecho siguen siendo relevantes para la filosofía en general y para pensar la actualidad, ya que la misma marcha de la voluntad, en su proceso de conformación hacia la libertad, es quien ha dado existencia a la institución del derecho. Por otra parte, la función del derecho en Hegel supera a la libertad formal que alienta la individualidad desinteresada de lo común. Así mismo, Hegel encuentra que tampoco es suficiente la individualidad de una voluntad centrada en sí misma, es decir, ocupado en sus propios intereses y sin reconocer su vínculo con la vida social en la que está inmersa. Es decir, la desconexión entre el individuo y la intersubjetividad propia de una comunidad política. La libertad que apela al simple individualismo desprovisto de relación con el espíritu y su eticidad es una forma de libertad carente del contenido sustancial y que no proporciona la posibilidad de una libertad plena en sentido social en el que la subjetividad y la objetividad se reconcilien. A lo que me refiero es a que esta libertad, libertad que puede

fácilmente nominarse como liberal o negativa, es a la que Hegel ha considerado insuficiente y carente de rumbo para organizar una sociedad que contenga la sustancialidad ética. La consideración del sujeto como voluntad libre dentro de una comunidad política requiere, sin duda, de un concepto de derecho que vaya en pos de esa realización de la voluntad: la libertad. Es por ello que el papel del derecho en Hegel consiste en que posibilite la realización de la libertad de la voluntad. Demostrar esta tarea del derecho como impulsor de la libertad de los sujetos, pero a la vez obra efectiva de la propia voluntad libre, ha sido el propósito de este capítulo. Este último aspecto lo planteamos como evidencia de la vigencia y de la actualidad de la propuesta hegeliana a este respecto y frente a otras propuestas filosóficas que siguen abordando, ya sea de manera externa, o desde el entendimiento, el tema de la libertad y de su relación con la institución del derecho y que no son capaces de explicar esta relación como obra propia de la voluntad libre que se quiere libre.

CAPÍTULO 5

5. El despliegue de la voluntad libre a través de la filosofía del derecho

Este capítulo tiene como finalidad explicitar el recorrido de la formación de la voluntad como voluntad libre en sí y para sí, tal y como ésta en su recorrido completo demuestra ser el fundamento del derecho en la filosofía del derecho de Hegel. Pues, nada más el recorrido completo demuestra el fundamento, en este caso, el fundamento del derecho en Hegel que es la voluntad libre. Para el tratamiento del despliegue de la voluntad libre a través de la filosofía del derecho, solamente abordaremos los momentos centrales de la articulación de la formación de la voluntad libre en la FD.

Debo dejar bien claro que no es el propósito de este estudio detenerse en aspectos que no aportan elementos para el desarrollo de la voluntad en la FD. Por lo que prescindimos del tratamiento de temas contenidos en la FD que, a nuestro juicio, consideramos poco relevantes para nuestro estudio. El lector debe tener en mente que esta discriminación se realizará en muchos de los temas de la FD. Tal es así que no pretendemos hacer un análisis exhaustivo punto por punto de la FD. Quien esté buscando el tratamiento detenido de cada punto hasta agotarlo, lo puede buscar en obras que tienen como fin ese propósito. Si intentásemos semejante tarea, tenga seguro el lector que requeriríamos de por lo menos tres veces más de extensión para un tratamiento puntual de la FD. En cambio, no puede exigirse esa minuciosidad para

nuestro estudio. Lo que si pretendemos es seguir la argumentación hegeliana en aspectos que consideramos como imprescindibles para el tema de la voluntad en la FD

Por otra parte, primeramente abordaremos el derecho abstracto en sus momentos fundamentales de la voluntad como persona jurídica; después daremos el paso a la esfera de la moralidad en la que la voluntad es sujeto moral; y en la última parte analizaremos el momento de la eticidad en la que se destaca la figura de la voluntad como ciudadano.

5.1 Persona y derecho abstracto

El momento del derecho abstracto nos sirve para comenzar nuestro recorrido por el momento más abstracto y pobre en determinaciones, tanto para el tratamiento general de la FD, como también para la formación de la voluntad. Es así que haremos un sucinto recorrido de este momento primario, sobre todo de las etapas o del movimiento por el que pasa la voluntad como persona en sus determinaciones más inmediatas y abstractas.

En el primer párrafo del derecho abstracto, como su nombre lo indica, nos encontramos ante el momento más abstracto del desarrollo de la voluntad libre (ya no es simplemente voluntad, sino que ya contiene las determinaciones anteriores y ha llegado a ser *existente* como voluntad libre). En este inicio la voluntad libre *en sí y para sí* está frente a la *inmediatez* como su determinación inicial. Es así que es pura negatividad ante lo real. Es además la individualidad de la voluntad del sujeto. Aunque también contiene la particularidad que corresponde a la parte de los fines, lo cuales llevan a esta

individualidad a exteriorizarse, a participar de un mundo objetivo que le es dado de modo inmediato y en el cual se exterioriza como un yo abstracto.

Aunque ya nos encontramos con el *concepto*, éste es sólo *en sí*, dado que es todavía un concepto abstracto; el cual además es existente y tiene su realización en la realidad efectiva, pero aún con un desarrollo incipiente; el concepto ya contiene las determinaciones propias que son en este momento como solamente *en sí* sin el desarrollo suficiente para alcanzar una totalidad del concepto. Como sucede en la dialéctica hegeliana, el concepto se pone a sí mismo de modo inmediato como concepto puro y abstracto, y lo que vendrá a continuación será el despliegue del conjunto de determinaciones que conforman su unidad como totalidad conceptual hasta alcanzar la idea: la realización del concepto. Estamos ante el primer momento del proceso del desarrollo de la voluntad como libre y, por lo tanto, el concepto está iniciando el movimiento en sus determinaciones en las que ya está presente la existencia de un mundo exterior que es objetivo y obra del espíritu: el espíritu objetivo.

La voluntad libre en su momento más abstracto es una voluntad que se sabe libre: “yo soy libre”, pero que no contiene determinaciones que la medien. En esta *indeterminación* ya está contenida su determinación que consiste en que la *indeterminación* ya es una determinación, pues contiene su propia negatividad. Decíamos que la voluntad es primeramente *indeterminación*, aunque al no haber «ninguna diferencia entre la voluntad y su contenido, pero ella misma, opuesta a lo determinado, cae en la determinación de ser algo determinado» (FD, § 34). Esa determinación es la identidad abstracta de la voluntad como individualidad. Es así que

aparece el concepto de persona como voluntad individual. En el siguiente párrafo veremos este aspecto con más detalle.

En el párrafo 35, Hegel pasa directamente a tratar el concepto de *persona*. La persona es voluntad libre, pero en su momento más formal y abstracto y que refiere a algo externo que es, a la vez que universal (abstracto), una relación consigo mismo de la individualidad, aunque esta última no es relevante para el derecho abstracto, es decir, lo que para el derecho abstracto importa de la persona (como concepto jurídico) es la exterioridad que refiere inmediatamente a la universalidad del concepto respecto a la ley. La igualdad jurídica es base de esta determinación como veremos más adelante

El concepto de persona en el derecho abstracto es más que simple actividad tanto interna como externa de una voluntad reconocida como personalidad jurídica, es ya en sí mismo parte que conforma a un *espíritu objetivo* aunque de modo todavía muy abstracto. Es el primer momento del espíritu objetivo. Ya no es solamente espíritu subjetivo, sino que está dentro de un mundo humano, el cual tiene como primer momento de desarrollo espiritual al derecho formal y abstracto como *existencia* de la voluntad libre. Hegel también añade la distinción entre espíritu existente en y por sí como voluntad y el espíritu fenoménico como autoconciencia.

La *persona* es el término jurídico en el cual se le otorga la capacidad jurídica al sujeto. Es el momento primario de la voluntad libre constituida como personalidad jurídica. Es por ello el *fundamento* y el *concepto* del derecho abstracto. El término de persona jurídica se refiere al reconocimiento formal, por parte del derecho, de la voluntad como una personalidad jurídica individual. Este individuo, a través del mero

reconocimiento jurídico, será solamente un individuo abstracto que no es más que personalidad jurídica. Pero más importante es que el concepto de persona (como concepto puro y abstracto) tiene una *universalidad abstracta* que está presente a modo de norma, precepto o postulado, el cual dice: «sé una persona y respeta a los demás como persona» (FD, § 36). Esta es la igualdad jurídica. Es claramente un momento de universalidad que está contenida en la formulación de la igualdad jurídica en la que se pretende que toda voluntad como persona se asuma como tal y que respete a toda otra persona en sus relaciones dentro de la esfera jurídica. No es meramente un momento solipsista, sino que se apela a una norma común, a una norma intersubjetiva: al respeto a la igualdad jurídica, la cual es base del derecho. Ya que si la voluntad como persona jurídica no sigue tal norma básica del derecho, no hay derecho que se cumpla.

Por otro lado, hay que entender el parágrafo 36 en relación a los parágrafos 37 y 39 como los momentos de los pasos que efectúa la voluntad como persona. Estos son pasos que contienen el proceder de la lógica hegeliana. No hay que perder de vista la relación lógica de los distintos momentos por los que atraviesa la voluntad

Por otra parte, Hegel explica que la *particularidad* aunque es un momento de la totalidad de la voluntad, no es, en sentido estricto, parte de la persona, dado que en el derecho abstracto la persona no se considera a partir de sus intereses particulares, sino que la persona jurídica es universalidad del individuo ante la ley. Ello no quiere decir que la voluntad que es reconocida formalmente como persona no tenga intereses, deseos, necesidades particulares, etc., en realidad no se trata de negar esos aspectos, dado que nosotros ya sabemos cuáles han sido las determinaciones que constituyen a la

voluntad y, por ello mismo, sabemos que la particularidad es un momento esencial, como los son también todos los otros momentos, de la conformación de la totalidad de la voluntad libre. Es una voluntad que tiene enfrente su negatividad como determinación en forma de particularidad, pero, a su vez, esta voluntad es solamente reconocida a partir de una universalidad abstracta que está contenida en el mismo concepto de persona, al ser esta figura una figura propia del derecho abstracto y formal. Por ello el concepto de persona es todavía un sujeto en un sentido abstracto y que no considera la particularidad de la voluntad. Esta voluntad es aún sólo en sí, y en ello ya está presente un conjunto de determinaciones que se realizarán según el concepto vaya desarrollándose.

El derecho abstracto es algo meramente *negativo* respecto a la acción concreta y de la moral y la ética de la voluntad del sujeto. Es únicamente coacción en el que hay permiso o autorización para la persona jurídica, por lo que el sujeto es considerado exclusivamente en el aspecto jurídico formal y no como totalidad subjetual (en el sentido de sujeto como conciencia y no del momento subjetivo aislado de las determinaciones de la voluntad individual). Hay en ello una escisión de la voluntad, pues por un lado se considera su libertad aunque nada más formalmente ante la ley y, por otro lado, la voluntad contiene todas sus determinaciones propias de su particularidad. Vemos entonces los alcances del derecho abstracto y formal, los cuales consistirían en ser prohibición de lo que no está permitido por el mismo derecho, aunque por medio del contenido de normas que indican que es lo que sí está permitido hacer por el derecho como lado positivo del derecho, pero que a fin de cuentas nace del

aspecto negativo que los conceptos jurídicos tienen para su mismo contenido como verdad y fundamento: la prohibición jurídica.

El lado de la *individualidad* de la persona como una individualidad abstracta que decide pero que tiene una relación inmediata con una naturaleza ya dada es momento constitutivo de la existencia de la libertad. En esta mediación de la voluntad individual con la naturaleza se pone de manifiesto la necesidad de la exteriorización de la voluntad sobre el mundo como ejercicio pleno de la libertad como existente; en tanto la naturaleza es dominio de la voluntad que así se manifiesta en la objetividad de la naturaleza que es ahora mediada por el espíritu. El reconocimiento de este derecho de la persona es algo universal y que manifiesta la transformación que ejerce la voluntad individual en su infinitud sobre la naturaleza. La voluntad al estar en relación con la naturaleza supera la mera subjetividad, dado que hay una realidad que es existente de modo objetivo, por lo cual ya no es mera interioridad subjetiva. La voluntad se da un mundo que es existente y, por lo tanto, efectivo.

El párrafo 40 está destinado a servir de esquema de lo que Hegel tratará en todo el capítulo consagrado al derecho abstracto; además, en las observaciones se tratarán algunas distinciones que darán pie para entender mejor en qué consiste el derecho y el concepto de persona que Hegel está abordando en esta obra. Hegel nos dice algo sumamente relevante para su filosofía práctica: «el derecho es en primer lugar la existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato» (FD, § 40). Con ello, Hegel está insistiendo en el papel fundamental que el derecho tiene como momento inmediato de la existencia de la libertad, pues el derecho es ya obra existente

que la voluntad se da como determinación que realiza su propia libertad dentro de un mundo humano (espíritu objetivo). Los momentos que llevan la secuencia del desarrollo del derecho abstracto son:

- a) *Posesión*, que se refiere a la *propiedad* que garantiza la libertad de la voluntad al ser propiedad sobre algo que es propio de esa voluntad; por lo que esa propiedad existe como constatación de la libertad de la voluntad de la persona.
- b) La relación de una *persona* con otra *persona*, en la que se da el reconocimiento externo entre ambas a partir de una cosa o propiedad, es decir, es una relación de *propietarios*. El derecho abstracto garantiza los cambios y trasposos de propiedad por medio del *contrato*.
- c) La voluntad que al referirse a una relación consigo misma, afecta o trasgrede el derecho de otras voluntades a través de la *injusticia* y del *delito*.

Así mismo, Hegel critica la clasificación del derecho que efectúan otros autores. No entraré a este aspecto más a fondo, sino que más bien me detendré en un aspecto interesante respecto al tipo de derecho que hay en Hegel y al papel que juega la persona en el mismo.

Se sabe que Hegel al referirse al derecho abstracto está considerando el desarrollo del derecho en la modernidad. Ese derecho abstracto es el derecho efectivo de la época de Hegel. Es un resultado propio de la modernidad. Hegel, como decía, piensa en el derecho positivo y en las formulaciones propias del derecho racional natural que llegan hasta Kant y Fichte. Ya no es el derecho abstracto del mundo romano que Hegel nos había comentado en la *Fenomenología del espíritu*. Aunque sí está considerando a tal

derecho como el primer momento del desarrollo del derecho abstracto formal y de la aparición del concepto jurídico de persona, aunque, insisto, el derecho y la persona serán mediados por el desarrollo propio de la modernidad y de la aparición de la subjetividad moderna como voluntad y de las formas de libertad que le son propias. En cuanto al momento del derecho abstracto en el *mundo romano* en la *Fenomenología del espíritu*, aunque no coincide con la secuencia de la FD, representa un momento clave para el surgimiento de la subjetividad.⁵⁸ A fin de cuentas, sería el primer momento del derecho, es decir, del derecho abstracto. En este caso nos referimos al derecho romano que reconoce la figura jurídica de *persona* de derecho. Ese es el momento inicial del derecho subjetivo, aspecto que después tendrá un mayor desarrollo en el derecho occidental hasta nuestros días. Es, por así decirlo, el origen del derecho occidental. También son los comienzos de lo que conocemos como Estado de derecho, es decir, de un Estado que tiene como base el apego a un orden político constituido por el derecho. El término de persona jurídica en la *Fenomenología del espíritu* se refiere al reconocimiento formal, por parte del derecho romano, del ciudadano como una personalidad jurídica *individual*. Este individuo, a través del mero reconocimiento jurídico, será solamente un individuo abstracto y un simple átomo entre tantos más. Lo cual conlleva un vacío y escisión del individuo que lo convierte en uno más de los átomos que conforman de manera impersonal a ese mundo romano, el cual cuenta con un derecho vacío de contenido sustancial, y que es puramente formal. Es así que el sentido de contingencia y contradicción se hará presente en el individuo como persona

⁵⁸ Los temas del derecho abstracto y del Estado en el mundo romano lo trataremos más adelante en el subtema 5.3.1. de este mismo capítulo.

jurídica del derecho abstracto romano. En el capítulo IV, inciso A de FdE, Hegel, ya había manifestado su crítica al concepto jurídico de persona, como una forma de reconocimiento insuficiente: «El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente» (FdE, p.116). Hegel nos dice que la persona al haber alcanzado el reconocimiento jurídico no ha puesto en juego su propia vida, no ha asumido el riesgo; por lo que aún no ha realizado su libertad como autoconciencia autosuficiente. Entonces, lo que le interesaba a Hegel en esta parte de FdE no es nada más la formalidad del reconocimiento legal, sino el reconocimiento directo entre autoconciencias que se quieren como voluntades libres; este reconocimiento más allá del derecho abstracto y ya llevado al plano del espíritu objetivo tiene que ser interpersonal y se podría añadir que hasta político dentro de una eticidad; y lo mismo busca que el sujeto sea plenamente libre y no nada más que sea reconocido como simple sujeto del derecho formal.

Hay que recordar que en FdE, Hegel nos habla de una lucha entre autoconciencias que buscan el reconocimiento, pero como meras subjetividades que no han dado el paso a la formación de un mundo ético que tenga como momento para la realización de la libertad al derecho. En todo caso, esta ha sido una explicación fenomenológica de cómo se ha desarrollado la experiencia de la conciencia humana; pero además es una argumentación filosófica que, como ya lo hemos mencionado en el capítulo 3, busca acabar con las estrategias argumentativas del iusnaturalismo, el cual pretende encontrar en el contrato el fundamento del derecho y del Estado. Hegel demostrará que estas

fabulaciones del iusnaturalismo no son más que arbitrariedades si las consideramos desde una perspectiva filosófica estricta. Es decir, para Hegel, las instituciones humanas como el Estado o el derecho han sido construidas históricamente y de manera permanente por los seres humanos; y eso no ha sido porque los *individuos* se pongan de acuerdo por medio de un contrato, sino porque la misma voluntad de libertad que es propia de los sujetos les ha ido mostrando, por medio de la razón propia de su época histórica, que el reconocimiento se construye y se conquista efectivamente por los mismos sujetos como voluntades que se quieren libres. Es de cualquier manera necesario enfatizar que al hablar de derecho abstracto en la FD nos encontramos ante el primer momento del *espíritu objetivo*, mientras que el capítulo IV de FdE es todavía parte del espíritu subjetivo, tal y como el mismo Hegel decide colocarlo en su sistema, y para ello acudimos a la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*.⁵⁹ En esta última obra, la lucha por el reconocimiento es colocada dentro del segundo momento del espíritu subjetivo llamado fenomenología, en el apartado de la autoconciencia,⁶⁰ en tanto el derecho abstracto es el comienzo del espíritu objetivo, además de ser el momento en el cual nos encontramos. Aclarado lo anterior, ahora damos paso al primer momento del derecho abstracto: la propiedad.

5.1.1. La propiedad

El tema de la propiedad en Hegel es un tema que ha sido interpretado de distintas maneras, por lo cual es un aspecto polémico y discutido dentro de la filosofía del

⁵⁹ Enc, §§ 413-439.

⁶⁰ *Op. cit.*, Hegel le dedica al concepto de reconocimiento el subtema β) La autoconciencia que reconoce, §§ 430-435.

derecho de Hegel.⁶¹ Inclusive es posible que se pueda señalar que hay un tratamiento distinto del tema de la propiedad en otras de sus obras, tema que aquí no abordaremos por salir de nuestra intención y también por salir de la extensión de este trabajo.⁶² En este apartado sobre todo nos interesa mostrar los momentos del desenvolvimiento de la voluntad en su exteriorización más inmediata y abstracta, tal y como Hegel lo presenta en FD.

Hegel nos dice que para que el concepto de persona jurídica tenga existencia y con ello su idea, «tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*» (FD, § 41). Esta esfera exterior constituye su primera determinación abstracta que permite que la persona se exteriorice y se relacione con lo diferente e inmediato exterior. Esto es como «voluntad infinita existente en sí y por sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable» (FD, § 41). Tal esfera exterior está conformada por algo que es inmediatamente distinto al espíritu libre que constituye a la voluntad, es lo otro que en tanto no es espiritual, no es lo libre en sí, pero que al entrar en relación con la voluntad como su cosa exterior, le permite a la voluntad como persona manifestar de modo externo y existente, es decir, de modo objetivo, su libertad a través de esta determinación; la cual existe como elemento que introduce a la voluntad a la esfera del derecho por medio de su personalidad jurídica en una relación

⁶¹ Una de las críticas más recientes y relevantes a la propiedad en Hegel es la de Renato Cristi, *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005.

⁶² Véase, por ejemplo el tratamiento de la propiedad en *Filosofía Real*, 2ª edición, trad, J.M. Ripalda, México, FCE, 2008.

que contiene la libertad abstracta, pero que, aun y cuando sea una relación con algo insustancial, ya es propia del terreno del espíritu libre en su inmediatez.

Hegel se remonta al momento más primario y abstracto de la voluntad al considerar a la persona en su inmediatez y cómo ésta se relaciona en esa misma inmediatez natural con las cosas. El siguiente pasaje ilustra bastante bien el esfuerzo de Hegel por pensar este momento, el más abstracto y natural, en su relación más elemental con la cosa exterior:

La persona en cuanto concepto inmediato y por ello esencialmente individuo, tiene una existencia natural, por un lado en sí misma y por otro como aquello con lo que se relaciona como mundo exterior. Respecto de la persona, que se encuentra ella misma en su primera inmediatez, sólo se habla de las cosas tal y como son inmediatamente, y no como pueden llegar a ser por la mediación de la voluntad (FD, § 43)

Se puede apreciar cuál es la intención de Hegel al presentar a la persona en su condición inmediata de individuo en su existencia natural y no como voluntad en su desarrollo en sí y para sí. Esta manera de iniciar por el momento más básico de la voluntad y de su primera determinación externa, representa un abordaje filosófico que procura comenzar por las determinaciones más universales y también naturales del desarrollo de la voluntad.

A partir de esta relación de la voluntad como persona con la cosa exterior, Hegel lleva a cabo la distinción entre lo que es propio del *espíritu libre* en su interioridad y lo que, en cambio, pertenece a la esfera de la exterioridad en su inmediatez y que por lo mismo no contiene espiritualidad.

A raíz de esta distinción Hegel señala un aspecto sumamente importante para la filosofía crítica contemporánea: la *cosificación* o *reificación* de los seres humanos al rebajarlos a condición de cosas. Hegel recurre al ejemplo del derecho romano en el cual los niños eran considerados como cosas. Con lo que se intentaba tipificar jurídicamente como cosa lo que no era tal. Hegel llama claramente a esto «injusta e inmoral determinación» (FD, § 43, Obs.). Con ello queda fijada la posición de Hegel respecto a lo que es propio del espíritu, lo cual no puede ser degradado a una reificación, pues como él mismo menciona: lo que es del espíritu es libre. Por lo tanto, no puede reducirse a los seres humanos a la condición de cosas, ya que sería una injusticia.

Es entonces que Hegel considera contradictoria la situación de la persona jurídica al reconocerse su libertad, pero solamente en la esfera exterior, y no reconocer en toda su dimensión el aspecto espiritual de la libertad. Es en este momento que Hegel se concentra en el tema de la *posesión*. La persona es poseedora de bienes que son reconocidos jurídicamente como propios de ella y que pueden ser intercambiados o enajenados con otra u otras personas. He ahí la limitación del concepto de persona al referirse simplemente a la exterioridad, con lo que priva una falta de espiritualidad en la relación jurídica propia del derecho abstracto.

Hegel explica que «el que yo tenga algo bajo mi poder exterior constituye la *posesión*» (§ 45). Hegel distingue entre dos aspectos de la posesión: 1) El interés particular de la posesión, en el que el yo obtiene algo que considera como suyo movido por «las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio» (FD, § 45). 2) El segundo aspecto es el del yo como *voluntad libre* objetiva, y que contiene «lo que en la posesión

es verdadero y justo, la determinación de la *propiedad*» (FD, § 45). Lo anterior da pie para que Hegel realice la distinción, tal vez, más valiosa acerca del tema de la propiedad contenida en la FD:

Respecto de la necesidad, en la medida en que ella se convierte en lo primero, el tener propiedad aparece como un medio; pero la verdadera posesión es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto primera *existencia* de la libertad misma, es un fin esencial para sí (FFD, § 45, *Obs.*)⁶³

En este pasaje se aclara que para Hegel la verdadera posesión no se queda en la mera necesidad natural de poseer una cosa externa que sirva como simple medio para satisfacer una necesidad o deseo, sino que la posesión sirve para que la voluntad se apropie de algo que le permita exteriorizarse y con ello realice su libertad; libertad que se encuentra en una instancia todavía muy abstracta, pero que al fin es un primer paso; es así que una verdadera posesión conduce a la propiedad, y es esa forma de existencia externa como posesión lo que le permite a la voluntad estar ya en consecución de un fin y no de un simple medio. Tal fin consiste en que al poseer la cosa externa y ser propietario de la misma, la voluntad se está dirigiendo a un fin espiritual: su libertad. Libertad que se encuentra en un momento primario y necesitado todavía de un amplio recorrido, pero, de cualquier modo, es una primera instancia necesaria para llegar al fin espiritual de una libertad con mayor contenido.

⁶³ Para esta cita recurrimos a los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (FFD), edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, en lugar de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, ya que consideramos que la traducción de Carlos Díaz es más precisa y esclarecedora de lo que Hegel argumenta en este parágrafo en particular respecto al tema de la posesión.

Nos encontramos en el momento de la propiedad en la que Hegel nuevamente hace una distinción importante respecto a la propiedad privada y a la propiedad común. Es así que Hegel nos dice que en la propiedad la voluntad «deviene objetiva en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo, aquélla adquiere el carácter de propiedad privada» (FD, § 46). Lo que Hegel está señalando sobre la propiedad privada son tres aspectos: 1) que la voluntad por medio de la propiedad se objetiva, se exterioriza y *es* realmente en su mundo espiritual; 2) que la voluntad es siempre una voluntad personal, es decir, de un individuo, Ello sucede también al ser propietaria, es decir, al objetivarse, la voluntad lo hace como persona individual, 3) por lo que la relación de la voluntad con la cosa que posee es, en primera instancia, una relación directa del individuo con la cosa, una relación de propiedad de un individuo respecto a una cosa. Esa sería la propiedad de la persona: la propiedad privada. En la voluntad de la persona está presente la necesidad del fin de la libertad, o sea, de que esa propiedad otorgue libertad al individuo, ya que al ser propietario de algo eso le permite objetivarse en el mundo espiritual.

En el caso de la propiedad común, Hegel señala que tal forma de propiedad consiste en que «tiene la determinación de una comunidad en sí disoluble, en la que el abandono de mi parte depende sólo de mi arbitrio» (FD, § 46). Tal comunidad es libre y voluntaria, por lo que tiene su fundamento en la libertad de la voluntad como arbitrio. Es decir, es anterior el individuo que decide participar o no en tal forma de propiedad, dado que la propiedad individual es la relación directa y primaria de la persona con las cosas. Este es un punto controvertido, dado que se podría señalar que una propiedad

colectiva no necesariamente consiste en que las voluntades decidan estar o no dentro de tal comunidad, aunque de cualquier modo tal argumento le daría razón a nuestro autor, al probarse que no hay ejercicio pleno de la libertad en tal forma de propiedad, a diferencia de la propiedad privada. De cualquier modo sigue siendo un punto de discusión. Y es que Hegel considera que la propiedad privada es una forma de derecho más racional que la propiedad común al ser aquella garante de la libertad de la persona, pues una comunidad está conformada por individuos que requieren ser libres *para sí* (libertad subjetiva). Sino la libertad del individuo quedaría sojuzgada.⁶⁴ Hegel comenta que el derecho ha considerado que la propiedad privada contiene esa racionalidad; aunque el mismo Hegel parece limitar la racionalidad propia de la propiedad privada, ya que por encima de esa racionalidad limitada se encuentran «esferas más elevadas del derecho» (FD, § 46). Con ello Hegel insinúa ya el papel del derecho público que forma parte de la eticidad y de la instancia propia de ese ámbito: «el organismo racional del Estado» (FD, § 46). Pensamos que con lo anterior Hegel no está limitando el derecho de la propiedad privada de modo arbitrario, sino que estaría considerando que para garantizar una libertad efectiva en sí y para sí, no basta únicamente quedarse en el mero reconocimiento de la propiedad privada, pues existe la necesidad y responsabilidad social de las instituciones públicas de poder garantizar la libertad plena de todos los individuos y para ello se tiene que apelar a un bien social mayor que el de la simple propiedad de los individuos. Esto último parece tema propio de la sección del Estado, y de hecho lo es, aunque es adecuado plantear, por un lado, esta relación entre individuo y

⁶⁴ En el mismo § 46, Hegel critica la idea del Estado platónico contenido en la *República*, Estado en el que no habría propiedad privada.

Estado y, por otro, entre libertad subjetiva como mera libertad de propiedad de la persona y una libertad que busca el ejercicio pleno de una libertad social, política y hasta económica. De hecho, Hegel mismo es quien en las “observaciones” al párrafo 46 ha mencionado al Estado, al derecho y a la razón propia de éste y también de aquél en contraste a la libertad de la persona y su propiedad.

Por otra parte, Hegel señala que la persona posee un cuerpo el cual es indivisible de lo que él es. Forma parte de su condición de ser viviente orgánico y es necesario este organismo para que la persona sea existente. Pero además, la persona en cuanto voluntad también podría decidir sobre su vida, es decir, sobre quitarse la vida o vivir. Es la voluntad la que permite que esta vida se conserve y exista en un mundo no nada más natural, sino social.

Como persona soy yo mismo un *individuo inmediato*. En su ulterior determinación esto quiere decir en primer lugar que soy *viviente* en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior indivisa, *universal* según su contenido, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada. Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas– sólo *en la medida en que es mi voluntad*. (FD, § 47)

Con esto Hegel señala que el derecho sobre la vida de la persona es también una cuestión de la voluntad, no nada más una cuestión de naturaleza, dado que los animales no conocen sobre este derecho, lo de ellos es simple sobrevivencia como resorte natural. En cambio, en el caso de la persona, además de poseer el cuerpo, tiene el elemento fundamental de la voluntad. El cuerpo es, a los ojos de los demás, objeto de libertad inmediata, ya que lo poseo y hago uso de él. Es así que «yo soy en mi cuerpo, es parte

de mi identidad. Entonces, a ojos de los otros “sólo soy libre para los otros si soy libre en la existencia» (FD, § 48).

Enseguida Hegel señala que «la propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa». Tal cual, esa sería una definición de propiedad acorde a lo que hemos expuesto. Hegel menciona los momentos propios de la propiedad: α) Toma de posesión; β) El uso de la cosa; y χ) La enajenación de la propiedad.

La toma de posesión consiste en la apropiación corporal inmediata. La posesión es estrictamente individual, pues refiere a la relación directa de lo que es tomado corpóreamente, pero también se refiere a la *elaboración* como trabajo directo y objetivo sobre la propiedad o en la propiedad sobre otras cosas laborables que se encuentran dentro de ella. Además hay una significación, la cual representa que la voluntad sea reconocida por los demás como propietaria de tal cosa.

La voluntad requiere que su propiedad sea reconocida por otras voluntades. Que los demás y ella misma tenga certeza jurídica de su propiedad. Así como que en los intercambios de propietario de una cosa haya plena certidumbre, para ello sirve el contrato, que es el siguiente momento del derecho abstracto.

5.1.2. El contrato

El tema del contrato en Hegel es fundamental no nada más para entender que el contrato forma parte del derecho privado, sino que la colocación del contrato en esta parte del derecho abstracto, permite considerar la importancia que en Hegel tiene la crítica al

contractualismo. Es decir, el contrato no puede ser el fundamento o principio de la organización política o del Estado. En nuestra lectura de esta parte de la FD es más relevante el aspecto político, que seguir el desarrollo del contrato como un trato jurídico entre personas; aunque es a través de conocer cómo es que Hegel conceptualiza al contrato como momento del derecho abstracto que podemos entender que en Hegel el contrato no puede ir más lejos del ámbito del derecho abstracto; por lo que pretender, como ya lo señalábamos, colocar al contrato como el principio que permite dar el paso del estado de naturaleza a la conformación del estado social y político como lo pretende el iusnaturalismo contractualista implica incurrir en una arbitrariedad categorial respecto al derecho y al Estado. Es por ello que en esta parte de la FD recurriremos a algunos momentos de la argumentación hegeliana que permitan dejar sentado de modo claro que el contrato no es el fundamento de la organización política, ni del Estado. Es decir, un momento de particularidad no puede contener ni la universalidad ni la racionalidad necesarias para dar paso a la justificación filosófica del Estado y del derecho.

El contrato para Hegel es simplemente un trato entre particulares, es decir, la voluntad de personas en el ámbito del derecho abstracto que requieren el reconocimiento jurídico respecto a sus propiedades. Es una relación entre voluntades que por medio del contrato establecen quien es propietario y quien deja de ser propietario de alguna cosa. Por lo que se puede ver que el contrato propio del derecho privado no puede ser la base del derecho y del Estado. El contrato tiene su base en el arbitrio, el cual es uno de los momentos de la voluntad; ésta tiene como su libertad a la

libertad propia del entendimiento que es para sí y que carece de la unidad de pensamiento y existencia. Es la mera formalidad abstracta, así como la actuación de la voluntad conforme a lo particular y a la finitud del arbitrio. Por lo que esa voluntad de la persona no es todavía una voluntad libre en sí y para sí. No se puede pedir que este grado de desarrollo de la voluntad, que corresponde precisamente a la libertad liberal del iusnaturalismo contractualista moderno, sea el que se pueda considerar como el origen de la organización política y estatal. Kant –entre otros, entre los que estarían Fichte y algunos liberales, por ejemplo– sería uno de los iusnaturalistas contractualistas que pretende, en base al entendimiento y a la representación del contrato carente del concepto, acudir al contrato para explicar el fundamento del Estado. Eso significa llevar el trato entre particulares referente a la propiedad privada como fundamento del Estado. Es colocar las cosas al revés de cómo racionalmente son ya en sí. Es poner, tal y como lo hace el liberalismo, apriorísticamente a la propiedad privada como el fundamento de la libertad y del Estado.

Se puede ver claramente que este proceder no es el de Hegel; por el contrario, Hegel es quien cuestiona lo endeble de este argumento contractualista. Por ello, entre otros motivos, Hegel no puede ser considerado como un liberal iusnaturalista, sería tan imprudente como colocarlo en el nivel argumentativo de Locke.⁶⁵ Aunque Hegel haga suyo el momento de la propiedad privada, como un momento en el que la voluntad está formando su libertad externa, pero todavía en un nivel abstracto y limitado, no puede por ese aspecto considerársele como liberal.

⁶⁵ Véase la argumentación iusnaturalista del contrato, de la propiedad y de la voluntad en Locke para entender bien esta crítica al contractualismo, en J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo y estudio preliminar de Peter Laslett, Madrid, Tecnos, 2006.

Entonces tenemos que para Hegel apelar a un contrato de todos con todos para formar al Estado significa comenzar por el arbitrio particular y no por la razón. Siendo que para Hegel el Estado contiene la racionalidad que lo aleja del arbitrio de las voluntades en el nivel de personas jurídicas del derecho abstracto, pues si no, lo que tenemos es el predominio de lo privado por sobre lo común y público. Y a eso no podría llamársele Estado, ni tampoco contendría razón, sino que sería mero arbitrio particular y entendimiento de una representación formal de lo que, según algunos apelando a un *supuesto* (como lo hacen los contractualistas), debería ser el Estado, en lo que sería más bien una *apariencia* de Estado carente de contenido real y no un *Estado real racional*.

Sobre los temas de los contratos de donación, el contrato de cambio y la prenda, no abundaremos, pues ya hemos insistido que no es el propósito de este estudio detenerse en aspectos que no aportan elementos suficientes para el desarrollo de la voluntad en la FD.

5.1.4. Tránsito del derecho a la moralidad

Los últimos párrafos del derecho abstracto de la FD, nos indican el paso del derecho abstracto a la moralidad. Hegel señala al final del párrafo 103, al hablar de la injusticia y de la justicia de la venganza y de sus contradicciones, que la manera de superar aquéllas es apelando a «la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de las contingencia del poder» (FD, § 103), esta justicia sería la justicia punitiva que requiere de «una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal» (FD, § 103). Hegel nos dice que este es el concepto de la moralidad: la voluntad subjetiva que quiere lo universal.

Evidentemente al hablarse de universal, Hegel está haciendo referencia a la ley, es decir, a una ley universal, ley que la voluntad subjetiva quiere para ella misma. Suena sencillo decir esto, pero sabemos que para que la voluntad haya llegado a esta determinación tuvo que hallarse en un momento de su proceso en el que era necesario dejar a un lado la exterioridad dominante a lo largo del derecho abstracto: las determinaciones que eran externas (propiedad, contrato, fraude, delito, castigo, etc.) y que producían la separación aparente entre la voluntad como persona jurídica y sus determinaciones, determinaciones universales que a fin de cuentas serán, de cualquier modo, producidas por ella misma. Aunque todavía en un nivel meramente formal y externo.

Para salir del entrampamiento en el que la voluntad se colocaba como simple voluntad *en sí* apegada a una ley que no contiene interioridad, es decir, que no se presenta como propia, sino abstracta, era necesario dar un paso más. Ese paso consiste en que la *subjetividad* ahora se coloca como el principio fundante de sí misma. Esto último ha sucedido con la justicia punitiva que contiene la universalidad y la disposición subjetiva interna, aunque se manifieste como externalidad. En este movimiento nos encontramos ante el *para sí* de la voluntad subjetiva que se eleva al grado de infinitud y que ha superado el *en sí* universal abstracto. La voluntad se había enajenado en la exterioridad del derecho abstracto como persona y ahora retorna a sí misma como sujeto moral existente. Pero, primero veamos cómo Hegel desarrolla el tratamiento de esa voluntad subjetiva que logra ese paso fundamental. Hegel en el § 104 explica cómo el delito y la pretendida justicia para enfrentarlo por medio de la venganza son los

momentos en el que se da «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*» (FD, § 104). Esto nos habla de que la voluntad a través de su mismo proceso de determinación conceptual se ha colocado como existente y productora de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en la que se desarrolla el ámbito del derecho, lo cual permite que el derecho se situé fuera de la contingencia y la violencia de la venganza como forma de hacer frente a la injusticia. Con lo anterior se garantiza que el delito y la injusticia se castiguen por medio de la pena y no por medio de la venganza. Es por ello que este derecho ya no es derecho abstracto que, en su inmediatez, es sólo universalidad abstracta *en sí* o arbitrariedad del poder o la violencia *para sí*, sino que es *derecho valido* porque supera la oposición que había entre la inmediatez universal abstracta del derecho y la voluntad *para sí* ajena a toda universalidad. La voluntad que ha conformado este derecho ha apelado a una moralidad que ha permitido salir de la contradicción que el derecho abstracto producía al colocarse como injusto. Así, de esta manera, la voluntad que en el derecho abstracto era persona pasa en la moralidad a ser sujeto, pasa a ser voluntad subjetiva. Esta es la voluntad que ahora es *en sí y para sí*, es decir, que es infinita, pues se tiene a sí misma como su objeto en su finitud existente (negación) y en su afirmación (negación de la negación), es decir, en su relación *finito-infinito*.⁶⁶ La voluntad subjetiva volcada a su interioridad es aquella subjetividad libre que parte del principio del *punto de vista moral*. Esta subjetividad que parte del punto de vista moral, además contiene ahora una contingencia que es la infinitud de su

⁶⁶ Para una explicación de la relación finitud-infinitud, véase el capítulo II.

voluntad subjetiva, la cual es propia de la interioridad de su subjetividad moral. Lo anterior se comprenderá mejor cuando se produzcan los siguientes pasos o momentos que conforman el inicio

5.2 Sujeto y moralidad

En este apartado abordaremos el tratamiento y crítica que Hegel desarrolla de la moralidad kantiana, pero, sobre todo, visto desde la formación de la voluntad como *sujeto*; además de dar cuenta de la filosofía de la acción que desarrolla Hegel en esta segunda parte de la FD.

Primeramente diremos que abordaremos el inicio de la moralidad que va del párrafo 105 al 114 de dicha obra. Nos interesa basarnos en la articulación de la argumentación conceptual que el autor lleva a cabo, más que buscar interpretaciones o exégesis que se pretendan muy originales y que, por lo mismo, desvirtúen o distorsionen el contenido filosófico especulativo de lo que Hegel se propone presentar respecto a este tema. El subcapítulo se divide en seis apartados: 1) La moralidad; 2) La teoría de la acción propia del sujeto moral; 3) El propósito y la responsabilidad; 4) La intención y el bienestar; 5) El bien y la conciencia moral y; 6) El tránsito de la moralidad a la eticidad.

5.2.1. La moralidad

En el § 105 Hegel explica que la voluntad propia del punto de vista moral es aquella voluntad que se tiene como objeto a sí misma, es la voluntad existente en sí y para sí como idéntica, pues ha retornado a sí misma, por lo que también se ha afirmado como

infinita, dado que es reflexión de la voluntad sobre sí, con lo que supera la finitud como límite o a la mala infinitud abstracta, la cual es obra del entendimiento. Volviendo al § 105, Hegel ha señalado el paso de la voluntad de ser primeramente persona propia del derecho abstracto, a ser sujeto en la moralidad. Decir lo anterior indudablemente contiene más aspectos y determinaciones que se verán en los siguientes apartados.

En el § 106 se explica cómo la subjetividad se pone a sí misma como determinación del concepto y al ser esta voluntad *para sí* la voluntad *existente* se coloca como la voluntad del sujeto, por lo que la subjetividad es la existencia del concepto. Con ello la libertad es ahora libertad existente, es la parte de la Idea que *existe y es real* como subjetividad. Esta subjetividad es la subjetividad de la voluntad. La voluntad subjetiva es voluntad existente y libre, es ella la voluntad *real efectiva*. La voluntad subjetiva es aquella voluntad a través de la cual la *libertad* puede realizarse de manera real efectiva. Aquí Hegel tiene muy claro el principio de la modernidad en el que toda libertad se hace efectiva a partir de la voluntad como subjetividad existente que es quien, a fin de cuentas, experimenta y ejercita la libertad. El principio de la subjetividad o principio de la libertad de la voluntad subjetiva permite afirmar al principio de la libertad propia de la modernidad. Hegel sigue este principio fundamental, aunque es consciente de las limitaciones que encierra el principio, por lo cual tratará de llevarlo a otros niveles de desarrollo, pero mientras tanto, el mero principio ya es un paso fundamental propio de la modernidad en el que el concepto se ha elevado al grado de reconocer a la subjetividad como su existencia. Por ello el grado de desarrollo del concepto de libertad en la moralidad es sumamente importante, pues señala la realidad de la libertad a través

de la subjetividad. El concepto de libertad de la moralidad supera tanto a la voluntad que primero es meramente para sí, así como a la voluntad que es en sí en su inmediatez universal. De esta manera la voluntad subjetiva se coloca como idéntica a la voluntad que es en sí y que por tanto es la voluntad realmente existente. Hegel nos dice que con ello nos encontramos ante el suelo propio de la libertad actual que es el de la libertad de la subjetividad. Así, de este modo, la subjetividad se iguala con el concepto de libertad y con ella la idea se realiza. La voluntad subjetiva al ser igual a su concepto alcanza además a determinarse como voluntad objetiva y por ello como voluntad concreta.

En cuanto al parágrafo § 107, en éste se explica que uno de los momentos del concepto es el de la *autodeterminación* de la voluntad. En ella concurren tanto la universalidad como la particularidad en la singularidad. Hay que recordar los momentos de lo indeterminado, lo determinado y lo que se autodetermina, como los momentos que son respectivamente lo universal abstracto, lo particular y lo singular como universal concreto que contiene tanto lo universal como lo particular. Este es el caso de la voluntad subjetiva. Además se reconoce que la subjetividad no es nada más el lado de la existencia del concepto de la voluntad, sino que es la propia determinación del concepto en tanto que el concepto contiene todos estos momentos, pero precisamente por ese rango del movimiento del concepto que llega a ser existente, nos encontramos con que la idea se hace efectiva; es decir, el concepto que es existente es la idea, en este caso, de la voluntad, aunque nada más como voluntad subjetiva que tiene existencia plena y por ello su derecho. El derecho de la voluntad subjetiva se completa cuando la subjetividad de la voluntad que es *reflexión* en sí coincide con la voluntad en sí universal como lo

objetivo, como lo real del concepto que se realiza y es existente como idea. Para ello el concepto contiene y logra la unidad tanto de la subjetividad como de la objetividad en su universalidad singular concreta.

En el caso del punto de vista moral se pretende que coincida el querer de la subjetividad con la ley objetiva y universal. Hegel no lo manifiesta explícitamente, pero está claro que la voluntad subjetiva en su autodeterminación pretende edificar un punto de vista moral que sea efectivo como concepto realizado. Esto, hay que decirlo, todavía no está nada claro; la argumentación intentará más adelante esclarecer esta intención propia de la voluntad subjetiva que parte del punto de vista moral. Lo interesante será ver si acaso esa subjetividad como autodeterminante puede avanzar más allá de ese modo de existencia y colocarse como universal y verdadera infinitud.

En el § 108 se establece que la voluntad subjetiva es formal, abstracta y limitada, aunque la subjetividad, siguiendo la argumentación de Hegel, no solamente es formal, sino que al ser un infinito autodeterminarse, es también la *parte* formal de la voluntad, del deber ser de la *conciencia*. Así mismo, el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la existencia de la exigencia, es decir, la exigencia moral del sujeto. La diferencia de la subjetividad también consiste, y esto es muy importante, en el punto de vista de la *conciencia*, el cual se opone a la objetividad que es exterior, en tanto que la conciencia representa el punto de vista de la diferencia, de la finitud y de la aparición fenoménica de la voluntad. Pero el que Hegel esté hablando de una voluntad que es formal, nos indica que esta no se da a sí misma sus propios contenidos, es decir, que los contenidos son externos a esa voluntad. Lo cual nos coloca

en la unilateralidad y en la necesidad de la exterioridad para que la voluntad subjetiva llegue a alcanzar algún contenido; es una relación de la voluntad subjetiva con una voluntad universal que otorga contenido, en este caso, moral. El deber ser implica apelar a un imperativo moral que se refiere a una formalidad. La carencia de contenido, ya lo mencionaba, es una de las características de lo formal, pero también la forma remite al momento de la singularidad de la voluntad subjetiva como libre, por lo que la voluntad subjetiva conserva la voluntad como concepto. Aunque la subjetividad se opondrá a la objetividad por medio de la conciencia, lo cual acentúa su diferencia con la objetividad y con la voluntad *en sí* universal.

Por otra parte, Hegel dice que el punto de vista de lo moral, así como de lo inmoral, tiene su base en la subjetividad de la voluntad y no en la simple comparación de opuestos. Por el momento, la voluntad como voluntad subjetiva ha mostrado algunas carencias respecto al grado de desarrollo del concepto y parecería ser un momento más del concepto –formal, por cierto–, importante, desde luego, pero que no alcanza un grado superlativo del concepto de voluntad como voluntad libre que es en sí y para sí.

5.2.2. La teoría de la acción en la moralidad

A partir del §109 y hasta el §114 Hegel presentará una teoría de la acción que tiene su base en la voluntad subjetiva. Esta teoría resulta de gran importancia para el desarrollo conceptual que Hegel efectúa en la moralidad. Hegel parte de la diferencia entre el elemento *formal* que contiene como determinación la contraposición entre la subjetividad de la voluntad subjetiva y la objetividad de la voluntad universal en sí y también a la *actividad* propia de esta contraposición. Los momentos de esta

contraposición son: la *existencia* y la *determinación*, las cuales son idénticas con el concepto en una primera instancia, en la que la voluntad subjetiva será ese concepto; luego se diferenciarán para sí, y terminan como opuestos. En la voluntad autodeterminante la determinación se presenta como *puesta* por la misma voluntad, como su particularización, como contenido que ella misma se otorga. Es una primera negación que tiene un límite formal y que es algo subjetivo y puesto por la misma subjetividad. Este límite es infinita reflexión sobre sí en el que la voluntad quiere eliminar ese límite, y que lleva el contenido de la subjetividad a la objetividad y en el que *existe* inmediatamente. Por otro lado, el *fin* es el contenido de la identidad de la voluntad consigo misma, contenido que en la contraposición entre subjetividad y objetividad permanece igual, en una indiferencia de la forma. Entonces, la acción remite a actuar conforme a fines que la voluntad subjetiva se pone a sí misma. En esto se puede ver cómo efectivamente la voluntad actúa en base a la subjetividad que se puede separar de todo contenido, colocándose por encima de ello.

En el §110 la voluntad se sigue refiriendo a un fin en el que la voluntad que participa del punto de vista moral se muestra indiferente al contenido, el cual tiene una determinación donde la libertad es identidad de la voluntad consigo misma y el contenido está determinado para mí como mío, de mi subjetividad; de tal suerte que en su identidad no sólo contendrá mi subjetividad para mí en cuanto fin interior mío, sino que también contendrá la objetividad exterior. Es así que la diferencia formal entre la subjetividad y la objetividad es vista por la voluntad subjetiva con indiferencia, pues considera más importante su identidad formal que su diferencia. El contenido es mío y

contiene mi fin y mi subjetividad pero recibe una objetividad externa. La subjetividad permanece aún en la forma de objetividad. La subjetividad como principio de la moralidad se refiere a sí misma al señalar que la acción vale y cuenta «en la medida en que está determinado interiormente por mí, en que era mi propósito, mi finalidad» (FD, § 110 Obs.).

En el § 111 se indica que el contenido de la voluntad subjetiva particular es un contenido que la misma voluntad se pone a sí misma en su propia determinación. El contenido siempre contiene algo particular que es producto de una voluntad subjetiva particular que es también existente en tanto voluntad universal que es idéntica consigo misma. La moralidad considera que la voluntad aunque sea particular es también universal, por lo que se da la identidad entre ambas en su concepto a partir de la acción de la voluntad. Pero de cualquier modo, la voluntad subjetiva en cuanto es formal y existente para sí cumple con su concepto de modo parcial, pues falta todavía el contenido que complete la unilateralidad de lo formal y por ello la voluntad subjetiva recurre a la exigencia de cumplir con su pretensión de universalidad de la voluntad en sí. Es así que esta voluntad subjetiva formal para sí sabe que posiblemente no es todavía adecuada al concepto, pues carece de la universalidad del en sí.

En la medida en la que conservo mi subjetividad en la realización de mis fines, los cuales además tienen objetivación, supero a la subjetividad como inmediata que es la subjetividad individual. Aunque esta subjetividad exterior, la cual es idéntica a mí, es la voluntad de los otros. Es entonces que ahora el lugar de la existencia de la voluntad es la subjetividad en relación con su otro. Pero además la voluntad de los otros es

existencia distinta a la mía y a la que le doy mi finalidad. La realización de mi finalidad tiene en su interior esa identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros, tiene una relación positiva con la voluntad de los demás. En esta voluntad que existe como subjetividad se da la relación con otras subjetividades. Hay una relación con las otras voluntades en la que mi voluntad contiene además la existencia distinta de mí que proviene de esas otras voluntades y que hago mía. Es una subjetividad en relación objetiva con otras subjetividades y que conforma, en cierta medida, su identidad en base a esa universalidad contenida en la relación intersubjetiva. Por lo tanto la acción de la voluntad es también interacción de subjetividades que además configuran la identidad de la voluntad subjetiva por medio de la relación objetiva existente con las demás voluntades. El fin que me propongo realizar contiene esa identidad de mi voluntad en relación a la voluntad de los otros. Con lo anterior, se puede apreciar que la acción de la voluntad es, así mismo, interacción de voluntades: la intersubjetividad moral. El sujeto moral es un sujeto inserto en relaciones con otras subjetividades dentro de las cuales lleva a cabo sus acciones y para las cuales establece sus fines. Es plenamente el espacio del espíritu que se objetiva en la interacción humana y que tiene un contenido moral. Es además, el momento en el que la subjetividad se da sus contenidos en relación con los demás en forma de acciones y de los fines que busca para sí. El mismo hecho de la acción ya implica la dimensión normativa de las relaciones intersubjetivas. La moralidad tiene suelo propio en el actuar mismo de las voluntades subjetivas, a modo de interacción con otras voluntades. Es el momento del deber ser en mi relación con las otras voluntades.

Enseguida viene otro de los aspectos importantes de este capítulo, es decir, la definición de la acción (*Handlung*). Esto sucede en el parágrafo § 113. Para Hegel «la exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción» (FD, § 113). Las determinaciones que Hegel considera como propias de la acción son: 1) que sea sabida por mí como mía en su exterioridad, 2) Tener una relación esencial con el concepto como deber ser y 3) Estar relacionada con la voluntad de los otros.

Para el § 114 Hegel nos indicará tres aspectos que abordará a través del desarrollo del capítulo sobre la moralidad:

- 1) El derecho abstracto o formal de la acción de que su contenido sea algo mío y que responda a un *propósito* de la voluntad, tal y como se ha realizado en la existencia inmediata.
- 2) Lo particular de la acción en su contenido interior: a) el modo en el que se determina para mí su carácter universal constituye el valor de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: mi *intención*; b) su contenido, en cuanto fin particular de mi existencia subjetiva particular, es el *bienestar*.
- 3) 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.

La teoría de la acción en este apartado se ha mostrado a partir del desarrollo de la voluntad subjetiva que en su actividad se refiere a la relación entre los fines que busca la voluntad y a su resultado efectivo, en el cual se manifiesta como existencia individual

que participa de lo común con las otras voluntades, con las cuales se relaciona a partir de una pretensión universal, de obrar de acuerdo a un deber ser. En esta actividad queda de manifiesto que la voluntad subjetiva es la propia del sujeto moral que al actuar sabe que sus fines y sus acciones son existentes y tienen existencia en un mundo en el que cada una de las voluntades, apelando a la realización de sus fines, tiene propósitos y también que en su misma actividad a través de sus consecuencias hay responsabilidad de la cual puede ser imputado. Esto último es lo que se abordará en los siguientes párrafos.

5.2.3. El propósito y la responsabilidad

En esta parte de la moralidad, Hegel se dispone a presentar el primer momento de la acción moral de la voluntad subjetiva como existente en sus acciones y plenamente inmersa en la responsabilidad de las mismas. Es el momento de la subjetividad que como singularidad sabe y realiza lo que se propone (propósito) y que también sabe cuándo es responsable de las consecuencias de sus acciones (responsabilidad). En ello estriba la imputación moral del sujeto como momento fundamental del punto de vista moral, es decir, de la moralidad como derecho de la voluntad subjetiva.

En el § 115 Hegel comienza por decir que la voluntad subjetiva, en tanto que finita, contiene límites externos que son las circunstancias en las que se ve inmersa la voluntad como producto de su acción, pero además señala varias cosas respecto a esta finitud de la voluntad subjetiva: la primera, muy importante y fundamental, es que esta voluntad en su momento más inmediato de la acción ya presupone un objeto externo, además de una multiplicidad de circunstancias determinantes. Por el momento no quiero adelantar

lo que Hegel dirá inmediatamente después, ya que esta presuposición se aclarará en el § 117, pero si podemos decir que la voluntad subjetiva *presupone* algo respecto a un objeto, lo cual representa la singularidad de la acción moral de la misma voluntad subjetiva, con lo que nos hallamos frente al propósito, que es el lado *interior* de esta relación entre voluntad, su acción y sus fines, relación en la cual la acción de la voluntad es además exterior y objetiva al realizarse como hecho; El segundo aspecto se refiere al *hecho* que representa el aspecto *exterior* y que de todos modos refiere a la voluntad, pues es ella quien «es responsable de él [del hecho]» (FD, § 115). Ya que la impronta de la subjetividad a través de sus acciones está presente en el hecho; esto porque la voluntad subjetiva por medio de sus acciones, como Hegel dice, altera lo existente. En este caso el hecho como suceso en el que interviene la voluntad subjetiva, la cual está poniendo su ser existente en su mismo actuar.

En esta transformación activa de la voluntad subjetiva (por medio de su acción) sobre el ser, hay una responsabilidad de ella sobre lo que se produce como resultado. Pero además hay una parte contingente en el hecho (configurada como multiplicidad), lo cual es acompañado por un cúmulo de determinaciones que conjugándose con la acción de la voluntad subjetiva pueden dar como resultado algo no deseado o sabido por esa voluntad. La voluntad subjetiva será capaz de hacer las distinciones respecto en dónde está presente su responsabilidad y en dónde cabe establecer el papel de la realidad exterior y ajena a la misma voluntad. Es decir, por un lado, se tratará de establecer hasta dónde se cumple el propósito de la voluntad subjetiva que se exterioriza por medio de la acción, y por otro, cuando los resultados de la acción, en un hecho

como situación externa, son efectivamente producto de la acción plena de la voluntad y que, por tanto, ella reconoce como su responsabilidad (o culpa). Este sería el reconocimiento de la voluntad subjetiva de poder ser imputada por las consecuencias de sus propósitos, aunque, como se señala tanto en la observación como en el agregado, la responsabilidad para que se haga imputación depende de que la acción haya sido plenamente mía sobre un determinado propósito. Aunque sucede el caso en el que a la voluntad subjetiva se le atenúa o se le deslinda de imputación de la responsabilidad cuando en el hecho han intervenido factores externos que son la causa o condición de tal circunstancia. Es, decir, que no fue una volición consciente la que produjo tal resultado, sino determinaciones ajenas a esa voluntad.

Para el §116 Hegel habla de las cosas de mi propiedad que se encuentran en relación externa con otras cosas o con otros individuos y de cómo dichas cosas intervienen en hechos en el que causan algún daño a otros, aunque en dichos hechos no se puede establecer que haya imputabilidad hacia mí por la propiedad de la cosa, pues el hecho no es producto de mi propósito; más sin embargo, esos daños sí son atendibles por mí al ser propietario de tales cosas y por tanto son daños por los que tengo que responder al ser propietario de cosas que han afectado a terceros. El propósito no está presente, pero sí hay un hecho que, aunque no parte de mi voluntad, tiene relación con lo mío en tanto externo. Por ello no me puedo desentender de las consecuencias indirectas provocadas por lo mío. Es una responsabilidad o culpa indirecta no imputable a mi voluntad en tanto capaz de poner un propósito en mis acciones. La distinción en torno a la responsabilidad es, entonces, entre mis acciones directas en las que me pongo

a mí mismo y las relaciones múltiples en las que se encuentran las cosas que me pertenecen.

Ya en el § 117, Hegel se refiere al *derecho del saber*, el cual consiste en que la voluntad únicamente se considera responsable de lo que ella tenía conocimiento en su representación de las circunstancias. Aunque como Hegel dice, puede existir una diferencia entre el fenómeno del objeto y la representación de las circunstancias que la voluntad establece, esta diferencia es producto de la finitud de la voluntad que establece esta presuposición del objeto. La voluntad finita que realiza esta representación de las circunstancias pretende colocar la responsabilidad en el plano del saber de la representación y como ajeno del fenómeno tal como se presenta, pues por la contingencia de este último es que no necesariamente mis fines de la acción (es decir, mi propósito) se realizarán. Al no haber coincidencia entre estos fines pensados en mi representación de las circunstancias y el fenómeno tal y como éste se produce no se me puede responsabilizar. Mi responsabilidad está en la representación, en el saber que contiene mi propósito. En el derecho del saber se es responsable en tanto que la acción de la voluntad se reconoce como producto de esa representación finita, de ese saber propio del entendimiento. Es finita la voluntad en tanto se coloca como límite al objeto que considera en relación externa y contingente. Por ello este derecho es obra de la representación que coloca por un lado al saber y por otro al ser y que también considera a la voluntad como separada del objeto.

En el § 118 primeramente se hace referencia a la relación entre las consecuencias y la acción y a su relación con el derecho de la voluntad. Las consecuencias tienen “su

alma” en el fin de la acción, pero por otra parte también se considera que el fin es un fin que responde a una existencia externa y por lo cual se traslada a consecuencias sobre las que actúan fuerzas ajenas a la voluntad. Es la contingencia como exterioridad y en la cual las consecuencias no son producto de los fines de la acción de la voluntad. La separación que se suscita entre la acción y el objeto exterior conlleva que las consecuencias tengan que atribuirse a uno u otro de estos dos extremos.

Respecto al *derecho de la voluntad*, éste se refiere al *fin de la acción* y a las consecuencias en las que media un propósito, es decir, en las que la voluntad repara y piensa en la existencia de aquello que tiene como fin de la acción y para lo cual trazó un propósito; este propósito al ser obra del pensamiento y de la acción libre del individuo es que puede ser considerado como su responsabilidad y, por lo tanto, puede ser imputable a la voluntad, en cambio, no puede imputársele sobre la exterioridad y las consecuencias contingentes derivadas de ésta, en tanto que son consecuencias sobre las que la voluntad no ha actuado y sobre las que no tiene control.

Así mismo Hegel resalta la insuficiencia de la distinción entre consecuencias necesarias y consecuencias contingentes. Esta distinción es obra del entendimiento finito que había planteado el derecho de la voluntad separando la relación que hay entre las cosas singulares finitas, de las cuales se consideran las consecuencias en su aspecto externo separándolo del interno como si solamente interviniera uno de los aspectos sin relación al otro. Las consecuencias contienen tanto lo uno como lo otro. Pero el entendimiento abstracto ha construido dos principios que contienen esta separación. El primero de ellos desprecia las consecuencias de las acciones y sólo se fija en la forma

(el rigorismo deontológico kantiano) y; el segundo principio se concentra en juzgar las acciones únicamente por sus consecuencias y a establecer a partir de ellas los criterios de lo justo y de lo bueno (el consecuencialismo propio de las morales utilitaristas y de algunos eudeimonismos y hedonismos). Pero las consecuencias son producto de la acción y no son más que ella misma en su necesidad; y, por otro lado, en las consecuencias también están presentes los elementos exteriores con su contingencia, por lo que la necesidad y la contingencia están presentes en las consecuencias, pero no como elementos aislados, sino formando parte de la unidad de las consecuencias en las que la acción y la contingencia están presentes.

Por otra parte, Hegel aborda el tema del desarrollo de la contradicción en la necesidad de lo finito en la existencia, que es precisamente donde se da esta relación en la que la necesidad deviene contingencia y la contingencia contiene la necesidad finita. Lo anterior nos lleva a deducir que «actuar quiere decir *entregarse a la ley*» (FD, § 118 Obs.). Esta es la perspectiva finita de la acción en la que se juzga más favorablemente a un delincuente si la acción tiene menos consecuencias malas. En el caso de un delito que tiene plenas consecuencias, nos dice Hegel, las consecuencias servirán para imputarlas a quien haya producido este hecho.

En el siguiente párrafo de ese mismo parágrafo, al abordarse el tema de la autoconciencia heroica, se establece la distinción entre hecho y acción: el primero se refiere a un suceso exterior y el segundo al propósito y al conocimiento de las circunstancias. En el agregado Hegel prepara el tránsito al siguiente paso, es decir, *la intención*. Aquí se puede entender que en el propósito solamente se han considerado las

consecuencias desde la perspectiva del singular sin tener todavía la mediación universal en la que ya no se coloca lo singular de la acción y sus consecuencias por un lado, y por otro la contingencia insalvable para esta singularidad que nada más ve el lado de su responsabilidad en su acción, sin considerar lo universal que se refiere a la totalidad de lo que interviene en la acción de la voluntad, en el hecho y en las consecuencias. Esa universalidad contenida en la acción moral es la *intención*. La cual forma parte del siguiente momento de la moralidad, tal y como Hegel lo desarrolla en su *Filosofía del derecho*.

5.2.4. La intención y el bienestar

El propósito se refería al momento singular de un ser pensante que se encuentra dentro de un actividad que produce resultados, esta singularidad no se encuentra aislada, sino que participa de lo que sería una universalidad de singulares, pues lo singular implica la universalidad concreta, este lado no había sido considerado en el propósito. Ahora el momento de la intención contiene la relación y unidad de la singularidad en lo universal. Cualquier juicio que se emita sobre una acción que es externalización de mi voluntad implica un predicado universal, por más que se quiera indicar solamente ese hecho, hay una referencia necesaria a su universal, por lo tanto, la universalidad es una realidad de la acción y de su intención. Entonces la intención es universal aunque se refiera a algo singular.

Por otro lado, tenemos que el *derecho de la intención* consiste en que la acción sea algo que sea sabido por el agente, en la que éste acude a su voluntad subjetiva, voluntad que tiene la cualidad de saber lo que está haciendo, que sabe qué intención tiene en

realidad y por ello en qué consiste su acción. Precisamente por lo anterior, es decir, por el derecho de la intención del sujeto que *sabe* lo que está haciendo, es que no se le puede exigir responsabilidad a individuos que no pueden ejercer esta sapiencia de sus actos, como por ejemplo quienes padecen de sus facultades mentales o los niños. Estos son quienes no ejercen una libertad en su voluntad, pues están imposibilitados para actuar libremente, o al menos, sus actos no son libres por su incapacidad para actuar responsablemente.

La universalidad a la que nos hemos referido y que tiene un contenido múltiple de la acción, también tiene el lado de la particularidad, es decir, de quien participa en tal acción desde una determinada perspectiva y desde un contenido particular. Lo que le otorga a dicha acción varias aristas a considerarse, pues todas ellas son propias de tal situación y son cada una de ellas contingentes, pero, a la vez, son el contenido diverso de tal acción. Ahí está ya presente *la libertad subjetiva* de quien realiza la acción. Es una acción obra de una voluntad que ejerce su acción en búsqueda de su fin. Este es el derecho del sujeto, el derecho a buscar que la acción le conduzca a su satisfacción. En el § 121 Hegel nos habla de esta satisfacción.

El bien y lo justo constituyen también un contenido, no ya meramente natural, sino puesto por mi racionalidad: mi libertad convertida en contenido de mi voluntad es una determinación pura de mi propia libertad. El más elevado punto de vista moral es, por lo tanto, encontrar la satisfacción en la acción, y no permanecer en la ruptura entre la autoconciencia del hombre y la objetividad del hecho (FD, § 121 Agr.).

La acción debe guiarnos a una satisfacción, dado que el hecho se busca con base en un fin. No es meramente el actuar por deber de modo abstracto, sino que el sujeto se halla inmerso en situaciones concretas y su existencia requiere que ciertos fines se realicen, aparte de que siempre la voluntad tendrá motivaciones para actuar conforme a sus propósitos y por ello tiene que buscar que en la acción se realicen sus expectativas y no nada más quedarse como santo o mártir, desprendiéndose de motivaciones y de la realización de satisfacciones humanas dentro de un mundo espiritual.

La actividad de la voluntad tiene una *intención* de acuerdo al contenido y al fin presentes en la acción. En ello hay una búsqueda de satisfacción. Esta satisfacción es el *bienestar*. Y corresponde al punto de vista moral de la relación, en el que el sujeto «se determina por su diferenciación y vale por lo tanto como un *particular*» (FD, § 123 Obs.). Hegel nos indica que la realización de fines que sean válidos también considera la satisfacción de la subjetividad del individuo. El derecho de la *libertad subjetiva* es fundamental para comprender el punto de vista moral y cómo la particularidad del sujeto es digna de satisfacción en sus acciones; nos dice Hegel al respecto

El derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna*. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio de una nueva forma de mundo (FD, § 124, Obs.)

Entonces en lo subjetivo del mundo moderno se encuentra la particularidad que faltaba en otras épocas, pero que en la modernidad lo particular tiene su diferencia en lo universal, aunque en esa misma universalidad de lo particular tiene su identidad. Este mundo moderno es el de la dialéctica identidad-diferencia presente en la relación

sociedad civil y Estado, por ejemplo, o también en la pluralidad social presente en las sociedades políticas contemporáneas. Hegel al abordar estos aspectos parece tomar el pulso del mundo actual con todo lo conflictivo y contradictorio que implica la realidad social contemporánea. Pensamos que es parte de la tarea que una ontología social crítica debe tener presente al momento de reflexionar respecto a nuestra condición moderna. Nos parece que esta categorización tiene mayor vigencia y rendimientos para comprender la modernidad si la comparamos con lo que actualmente se hace en las ciencias sociales y en la filosofía social y política contemporáneas. Entonces tenemos que la particularidad del sujeto en el mundo moderno es, como señala Hegel, «un derecho en la medida en que soy un ser libre» (FD, § 126). Esta particularidad al ser un derecho que lleva a la subjetividad a su libertad se convierte en un principio universal característico de la modernidad.

5.2.5. El bien y la conciencia moral

Otro aspecto fundamental del mundo moderno y del desarrollo de la voluntad es el tratamiento que Hegel hace de la conciencia moral. En el abordaje que Hegel hace de esta categoría práctica kantiana, vemos como es interesante que se conserva la parte fundamental del imperativo moral. Aunque debemos señalar que Hegel realiza una severa crítica a la moralidad kantiana reprochándole su falta de contenido, su vacío que, a fin de cuentas, no permite dar un fundamento a la moral, dado que al postular que se debe actuar de acuerdo al deber por el deber mismo y al no tener éste un contenido, esto nos puede llevar ciegamente a una situación en la que se quiera cumplir con el deber de tal o cual cosa cualquiera que sea, sin reparar si realmente con ese cumplimiento ciego

del deber estoy actuando moralmente. Por ello, Hegel señala que la moralidad kantiana incurriría en contradicción y caería en lo contrario a lo que se propone: la moral kantiana incurriría en lo que no se propone: en inmoralidad (§ 135). El aspecto de fondo consiste en que la moralidad de Kant se queda en un subjetivismo y no es capaz de darse cuenta que el imperativo es intersubjetivo, es decir, que proviene de la intersubjetividad; y por lo mismo, ya tiene contenido. Esta es una forma de abordar el imperativo que no está presente en Kant. No se puede prescindir del contenido propio de la relación intersubjetiva moral. La conciencia moral contiene además una concepción de bien y la obligación moral que dan un mayor contenido a la moralidad. Esa moralidad tiene que dar paso a una forma superior de relación moral, esa relación intersubjetiva moral es la eticidad.

5.2.6. El tránsito de la moralidad a la eticidad

A lo largo de este subcapítulo hemos visto cómo el segundo momento de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, la moralidad, es el paso propio e imprescindible del mundo moderno: la afirmación del derecho de la subjetividad. El principio moderno de la autonomía de la subjetividad es asumido plenamente por Hegel como un momento fundamental, sin el cual no es posible entender el mundo tal y como éste ha transitado realmente a través de su propio desarrollo. A diferencia de algunas críticas que se le hacen a la modernidad en las cuales se rechaza este principio propio de la moralidad, en Hegel se puede constatar cómo es que asume este principio como histórico y necesario en la búsqueda de la autodeterminación de la voluntad, o sea en la conformación de la voluntad libre. Prescindir de este momento es negar el papel fundamental de la

subjetividad y de su punto de vista moral en el mundo moderno como un momento por el que la voluntad, a través de su conciencia y de su acción, da existencia al concepto de libertad; aunque será en la eticidad donde tenga lugar la concreción de esta aspiración, dado que la subjetividad requiere el paso siguiente que es una objetividad que es obra suya: un mundo intersubjetivo en el que se haga efectiva la idea de libertad. De cualquier modo, nos encontramos ante la necesaria configuración del sujeto en su tránsito a su resultado: la eticidad.

Podemos inclusive hablar de *moralidad* en el sentido hegeliano (no nada más en el sentido kantiano) como una formación de la subjetividad en base a una conciencia moral racional del imperativo moral, a esa subjetividad le podemos llamar *agencia moral*. Esa agencia moral contiene la unidad del pensamiento como conciencia moral y la acción, entendiendo que la moralidad para todo efecto humano se tiene que poner en práctica, o mejor que es una práctica humana ineludible, pues ya siempre actuamos moralmente. La moralidad se encuentra a su vez dentro de un mundo social en su sentido más amplio, es decir, dentro de una *eticidad*. Es entonces que dentro de lo moral tenemos: 1) Una normatividad amplia en varias dimensiones: social, jurídica, institucional, etc., esto es siempre dentro de una eticidad; 2) Agencia racional moral de los sujetos, pero nuevamente dentro de una eticidad. Por otra parte, pienso que en Hegel hay una suficiente crítica a la ética formalista de la moralidad kantiana, en tanto que la moralidad kantiana no parece lograr zafarse de una concepción de lo moral todavía muy abstracta. Hegel le da una mayor relevancia a la eticidad en la que quienes desarrollan la intersubjetividad son los sujetos como agentes morales. Aunque al momento de abordar

el tema de la eticidad se destaca bastante la relación de ésta con la moralidad, creo que también hay que poner el énfasis suficiente en entender que a pesar de que la moralidad es de cuño kantiano, la moralidad en Hegel, aun y cuando tenga su base en Kant, se debe considerar de otra manera, o sea superando la moralidad kantiana, dado que Hegel en su exposición y crítica de ésta última es capaz de señalar las limitaciones y/o insuficiencias de la moralidad del filósofo de Königsberg; mientras que, por otro lado, Hegel añade elementos propios, es decir, no kantianos, a la moralidad, lo cual le da más sustento y contenido a la agencia moral de la voluntad. Es por ello que el imperativo moral solamente se puede poner en práctica cuando las voluntades toman conciencia de la necesidad de que cierta moralidad se requiere en sus prácticas e interacciones, que requieren de pautas normativas y de instituciones diseñadas bajo esas mismas pautas normativas. Estas instituciones ya permeadas por la normatividad propia de esa eticidad, eticidad que no puede ser más que obra de una racionalidad moral socialmente compartida, serían a su vez las que garantizarían que la sociedad pueda ejercer libremente y de manera justa su desarrollo moral y político. Este ya no es el momento kantiano, sino el de la propuesta propia de Hegel: la eticidad.

5.3 Ciudadano y eticidad

Para este apartado de la eticidad recurriremos primeramente a una caracterización de lo que Hegel entiende por eticidad antigua, dado que nos parece que acudiendo al contraste entre eticidad antigua y eticidad moderna es que se puede destacar mejor cuáles han sido los elementos centrales propios de la eticidad moderna. De ello se deriva entender el papel que juega el desarrollo de la voluntad moderna

Iniciaremos con la referencia obligada a la eticidad (*Sittlichkeit*), la cual es punto de partida y lugar de la *existencia y realización* (espíritu verdadero) de la comunidad política. Pero antes de abordar directamente el tema de la eticidad, es necesario entender qué es y qué constituye el *espíritu* para Hegel. Ese sería el primer tema a tratar dado que la eticidad es el terreno propio del espíritu que se objetiva en un mundo que es expresión y conformación de lo que el mismo espíritu produce. Es en el mundo griego en donde tenemos que empezar nuestro recorrido. Es ese el punto de arranque de la eticidad, el llamado mundo ético conformado por la ley divina y la ley humana, el que nos indica de la tensión y conflicto existente entre *oikos* y *polis*, o sea, entre el ámbito de lo privado representado por la familia (*gens*) y lo público representado por el Estado. Para abordar este tema, y también el siguiente, nos apoyaremos en lo argumentado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.⁶⁷ En un segundo momento, el cual es posterior a la disolución del mundo ético griego, nos adentraremos en el mundo romano; en el cual se da el surgimiento de dos aspectos por demás relevantes para nuestro tema: el derecho abstracto y el término jurídico que lo acompaña, es decir, la persona abstracta⁶⁸ como forma de subjetividad; así como la decadencia de este mundo a través de la figura del *señor del mundo*. El mundo romano es el que Hegel asociará con el Estado de derecho por contener como característica propia el derecho abstracto, a diferencia del mundo ético griego. Inmediatamente después, y ya instalados en el mundo moderno, nos concentraremos en los temas del ciudadano y de la sociedad civil como el lugar

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966; y, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.

⁶⁸ Hay que señalar que para Hegel, tanto la concepción del derecho abstracto como la de persona del mundo romano son distintos a los del mundo moderno.

propio del *sistema de las necesidades* y de los intereses de los individuos particulares, de la institución del derecho, de la policía, así como de las corporaciones, lo cual implica que dicha categorización de la sociedad civil es el lugar propio del conflicto y contradicciones modernas. Dicho lo anterior, el siguiente y último tema sería propiamente un breve esbozo del Estado tal y como es desarrollado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*.⁶⁹ Concluimos con un acercamiento a la filosofía de la historia como última parte de la filosofía del derecho de Hegel, dado que en ella se puede constatar cómo el propósito de ésta consiste en la realización de la libertad y que también es precisamente la voluntad quien juega un rol principal en el desarrollo de la historia universal. Sin mayor preámbulo nos disponemos a abordar los temas contemplados y descritos en esta entrada.

5.3.1. Espíritu objetivo y la eticidad griega: el surgimiento y tensión de lo público y lo privado como fracaso de la eticidad antigua

Enseguida hago un estudio que da cuenta del *mundo ético* en la Grecia clásica, como momento ejemplificador de cómo es que se edificó la eticidad antigua como proyecto ético-social. Los aspectos centrales que representan el momento histórico de la eticidad griega como mundo ético se abordarán inmediatamente después. Me refiero a la ley divina y a la ley humana y su relación dialéctica.

He dicho que para este subcapítulo, en un primer momento, me propongo abordar el tema de la eticidad⁷⁰ (*Sittlichkeit*) tal y como aparece en la *Fenomenología del*

⁶⁹ *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993.

⁷⁰ El tema de la eticidad en Hegel es tratado en varias de sus obras. Sobresale su tratamiento en *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005; *Fundamentos de*

Espíritu,⁷¹ pero primeramente me concentraré en el concepto de espíritu (*Geist*) que Hegel explicita al comienzo del capítulo VI de *FE*. Es importante detenerse en el concepto de espíritu porque es precisamente en él donde se llevará a cabo todo el desarrollo de la eticidad. El concepto (*Begriff*) de espíritu es fundamental dentro del sistema hegeliano. Es precisamente en el capítulo VI que, por primera ocasión, Hegel dará cuenta del recorrido que efectúa la conciencia del espíritu como espíritu objetivo, es decir, plasmado en la realidad como sustancia ética. Este recorrido parte, como ya es costumbre en cada una de las dialécticas contenidas en la *FdE*, del momento más abstracto —en este caso— del espíritu objetivo. Para Hegel, el recorrido a través del espíritu objetivo comienza con el derecho abstracto, para después seguir con la moralidad (subjética y formal), culminando con la eticidad, la cual, a su vez, se comprende de: 1) la familia, 2) la sociedad civil y 3) el Estado.⁷²

Ya no estamos ante aquel momento en el que la conciencia se encontraba en formación y no tenía referencia alguna acerca del espíritu; ahora nos encontramos ante

la Filosofía del Derecho, edición K.H. Iltting, trad. Carlos Díaz, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1993. Así como en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980; y *Filosofía de la Historia*, trad. de J. M. Quintana, Ediciones Zeus, Barcelona, 1971. También el tema es tratado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999. En escritos anteriores a la *Fenomenología*, pero de la misma época del periodo de Jena, ya hay una pretensión por parte de Hegel de recurrir al concepto de eticidad. Este concepto central para su filosofía práctica es abordado en por los menos dos de los escritos anteriores a la *Fenomenología*, me refiero a los textos *Filosofía real*, 2ª edición, trad. J.M. Ripalda, FCE, México, 2008. Y sobre todo, *El sistema de la eticidad*, trad. Juan López Osorno, Buenos Aires, Quadrata, 2006.

⁷¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966; y, Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006. (se citarán como *FdE* de aquí en adelante). Estos textos se citarán recurriendo a un número romano que los identifique de la siguiente manera: la traducción de Roces dirá: (*FdE*, pág.); y la de Jiménez Redondo dirá: (*FdE*, [II], pág.).

⁷² Cfr. tanto *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Enc), edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999; como *FD* para una explicación de la composición del espíritu objetivo.

el espíritu como realidad contenida en un mundo social; en un mundo ético-político-cultural en el que el espíritu es «fundamento y punto de partida del obrar de todos» (FdE, p.259). Es, en otras palabras empleadas por el mismo Hegel, un «*mundo real objetivo*» (FdE, p.259).⁷³ Este es el mundo propio de la interacción de los sujetos que son quienes conforman ese espíritu objetivo. Este espíritu *es* objetivo porque es el mundo real que la misma intersubjetividad concreta y realiza como tal, es decir, como espíritu objetivo.

Todo sujeto o autoconciencia *ya siempre* está inserto en un mundo real objetivo. Es ahora que podemos decir que este espíritu es un *nosotros*. Según Hegel, hemos pasado de la configuración de la autoconciencia (un *yo*) mediada por la razón como espíritu, a la configuración de la autoconciencia dentro de un mundo social (un *nosotros*) como espíritu. Este es el mundo real que se conforma por «la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno» (FdE, p.260). Es así que el espíritu es el espíritu verdadero *existente* como eticidad de un pueblo. Y es que para Hegel, como él mismo señala, «el espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo» (FdE, p.261). Esto quiere decir que todo individuo siempre está inserto en un mundo y en un pueblo en particular. Todo individuo participa de un contexto dentro de una cultura determinada. Este es un sujeto concreto y no una abstracción o un simple individuo epistémico. Con ello, Hegel le da un contenido al espíritu. El espíritu tiene su manifestación más palpable en la vida ética de un pueblo. Son los sujetos quienes conforman el espíritu como vida ética siempre enfocado desde la perspectiva propia de su circunstancia

⁷³ Las cursivas son del texto original.

cultural, dentro de lo que Hegel llama la sustancialidad contenida en la eticidad de un pueblo, que no es más que la objetividad en la cual estamos inmersos y que nosotros mismos somos quienes nos encargamos de construir. Es decir, somos sujetos que nos encontramos dentro de un contexto, el cual encierra un contenido cultural y dentro del cual se va fraguando la marcha del espíritu. Es así que el espíritu se desarrolla a partir del vínculo entre subjetividades y la objetividad de una cultura en un mundo humano. O dicho de otra manera: se desarrolla por medio de la interacción de los sujetos conformando una *intersubjetividad*. La vida ética es, entonces, un proceso que recorre el espíritu objetivo y que es construido o tejido por las voluntades subjetivas en su dinámica intersubjetiva al interior de una cultura el cual se exterioriza, hay que decirlo, como Estado, es decir, como orden social.

Es por ello que para Hegel la *verdad* de la conciencia individual es la comunidad política. Hay una unidad individuo-sociedad. Esa unidad conforma la sustancia ética; sustancia que es la realidad ética de una comunidad en particular, que en primera instancia se presentará en una eticidad aparentemente armónica como bella vida ética y en la que todo parece transcurrir sin conflicto. Me refiero a la eticidad como la sustancia ética que conforma a una comunidad ético-política constituida, a su vez, como Estado. Esta bella vida ética que es unidad armónica ocurre, según Hegel, en el mundo griego.

5.3.1.1. Comunidad política antigua

Es importante recordar que en el sistema de Hegel hay una distinción entre eticidad antigua y eticidad moderna. La eticidad antigua es la propia del mundo griego; es en

esta en la que se encuentra lo que se puede llamar comunidad política, la eticidad sustancial e inmediata que no reconoce todavía el momento de la particularidad.

5.3.1.2. La ley humana y la ley divina: lo público y lo privado

Hemos dicho que por sustancia ética, Hegel entiende lo propio del espíritu objetivo: la eticidad.⁷⁴ En el § 156 *de* FD, Hegel se refiere a la sustancia ética de la siguiente manera: «La sustancia ética, como aquello que contiene la autoconciencia existente por sí en unión con su concepto, es el espíritu real de una familia y de un pueblo». Esta eticidad pasará por varios momentos. La sustancia ética que en un primer momento contenía la universalidad y la singularidad, ahora se fragmenta. Ello es porque la conciencia abstracta propia del entendimiento y que era *en sí*, al actuar en el mundo ha devenido en autoconciencia que ahora es *para sí*. Es decir, la inmediata identificación de la conciencia del individuo con la sustancia ética ha sido puesta en cuestión por el mismo individuo al llegar a un desarrollo de la autoconciencia en un grado en el que esa autoconciencia es en y para sí; lo cual ha traído como consecuencia que la unidad inicial de la bella totalidad de la eticidad griega se ha escindido en una ley humana y una ley divina.

5.3.1.3. El movimiento entre las dos leyes y la tensión entre ambas

⁷⁴ Es necesario mencionar que la forma de eticidad del mundo griego clásico no es la misma que la eticidad del mundo moderno que aparecerá en FD; la cual abordaremos más adelante pero en sus formas de sociedad civil y de Estado. Ésta última forma de eticidad (moderna) ya ha atravesado por distintas etapas históricas y por diferentes determinaciones que la hacen cualitativamente en otro nivel del desarrollo del espíritu. Es entonces que podemos llamar a la eticidad griega como eticidad antigua, o como eticidad tradicional, o como eticidad ingenua.

Ya hemos dicho cómo es que sucede la escisión de aquella bella eticidad inicial. Esa escisión de la sustancia ética nos ha llevado que haya una fragmentación en dos extremos: la ley humana y la ley divina. La ley humana representa el espíritu del pueblo. Es la *polis*, con sus leyes, costumbres e instituciones. La ley humana representa el momento de la universalidad. Es el momento en el que la sociedad se encuentra organizada como Estado. Representa el ámbito de lo público en el sentido más puro y absoluto, como comunidad política entendida como *polis*; pues como nos dice Hegel: «el espíritu absoluto es la comunidad que, para nosotros, al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta y que aquí, en su verdad para sí misma, ha surgido como esencia ética consciente y como la esencia para la conciencia que tenemos como objeto» (FdE, p.263).

Por otra parte, el momento más inmediato de la eticidad es el de la familia. Para Hegel, la familia en la eticidad tradicional es representada por lo que él llama la ley divina. La ley divina configura al ámbito de lo *privado* en la familia extendida (*gens*) y que es, como ya lo mencionábamos, el momento más inmediato y directo de eticidad. En ella las relaciones giran en torno a lo universal que une a los individuos pertenecientes a la familia. El actuar de estos individuos como acción moral no contiene contradicción aparente, pues su actuar coincide con la eticidad del ámbito en que viven. No se requiere reflexión en su actuar, ya que hay una simetría entre lo que dice la moral y la acción del individuo. La conciencia de este individuo está dentro de esa sustancia ética en la cual se hace presente la universalidad absoluta y en la que participa y se objetiva la particularidad a través del actuar moral en dicha esfera de la familia. Es por

ello que es un mundo bello e idílico. Lo privado contiene la universalidad de la sustancia ética, pero esta universalidad es, en realidad, una universalidad abstracta. Es así que aparecerá la primera tensión cuando ese individuo tome conciencia de que esa universalidad se enfrenta con la singularidad que él representa. Esto sucede cuando el actuar moral de ese individuo que participaba de esa universalidad se concreta a través de él mismo como singular.

Derivado de este conflicto en el individuo mismo es que se derrumba ese mundo ético que, a fin de cuentas, ha caído en una contradicción irresoluble. El proceso de desintegración del mundo ético de la bella totalidad griega debido a la presencia del ajuste del individuo singular con el mundo ético, ha sido experimentado por la conciencia como una obra del destino. Nosotros sabemos que se trata del paso necesario de la eticidad inmediata a la afirmación unilateral y abstracta de la autoconciencia, es decir, del sujeto individual. Lo cual significa que la irrupción de lo individual, de lo *privado* ha aniquilado a la armonía de la polis, de la comunidad ético-política representante de lo común, de lo *público*. La tragedia Antígona de Sófocles muestra, como el mismo Hegel lo ha hecho acudiendo a esta obra, la tensión irresoluble, trágica y el conflicto entre los dos ámbitos. Con ello, la comunidad griega ha dejado de ser el todo social.

Un aspecto relevante para comentar respecto a este momento inicial de la eticidad es que la familia sería el universal abstracto del cual Hegel nos habla en su FD. Es algo inmediato y que pertenece al ámbito de la eticidad pero que todavía se encuentra imbuido, en parte, de naturaleza. Es lo ético *en sí* y que todavía no deviene *para sí*.

Cuando aparece el particular, el individuo ya no es entonces hijo sino ciudadano; con lo cual se escinde la unidad sustancial, inmediata de la familia, y se forma la sociedad civil que se supera en el Estado. De esta manera se dará el tránsito de momentos en FD. Mientras que en FdE todavía no hay sociedad civil, sino relación familia-Estado. El fracaso ha sido compartido, pero a nosotros nos ha interesado, sobre todo, cómo se ha llegado a la disolución del Estado del mundo griego y lo cual muestra la inconsistencia de la eticidad antigua, según lo aducido por Hegel, como un modelo de orden social.

Dado que la eticidad griega ha mostrado sus limitaciones y contradicciones al asfixiar al individuo, el cual no ha podido expresar su subjetividad al interior de esa eticidad inmediata, es ahora que se da paso al siguiente momento que es representado por el Estado de derecho que se encuentra en el mundo romano.

5.3.1.4. Primer acercamiento al derecho: El mundo romano como Estado de derecho

Este momento del mundo romano, aunque no coincide con la secuencia de la FD tal como aparece en esa obra, representa un momento clave para el surgimiento de la subjetividad. A fin de cuentas, sería el primer momento del derecho, es decir, del derecho abstracto. En este caso nos referimos al derecho romano que reconoce la figura jurídica de persona de derecho. Este el momento inicial del derecho subjetivo, aspecto que después tendrá un mayor desarrollo en el derecho occidental hasta nuestros días. Es por así decirlo, el origen y fundamento del derecho occidental. También son los comienzos de lo que conocemos como Estado de derecho, es decir, de un Estado que tiene como base el apego a un orden civil constituido por el derecho. En ello reside, en

parte, la relevancia de este tema en Hegel. Así mismo, la disolución y decadencia de este mundo organizado por el derecho será, paradójicamente, a partir del arribo de una figura dominante que representa la encarnación del poder que pretende colocarse por encima de los ciudadanos como iguales. Me refiero a la figura del señor del mundo como aspiración de colocar la soberanía en un solo individuo que representaría al gobernante que quiere centralizar el poder, que quiere ejercer su dominio sobre el mundo. Son los orígenes del absolutismo.

5.3.1.5. El término jurídico de Persona

El término de persona jurídica del derecho romano se refiere al reconocimiento formal, por parte del Estado de derecho, del ciudadano como una personalidad jurídica individual. Este individuo, a través del mero reconocimiento jurídico, será solamente un individuo abstracto que no es todavía sujeto. Es este un derecho vacío de contenido sustancial, es puramente formal. Es así que el sentido de contingencia y contradicción se hará presente en el individuo.

Por otra parte, para Hegel no es suficiente que haya un reconocimiento legal de la persona, término propio del ámbito jurídico y que se encuentra en un nivel meramente formal y carente de contenido. Este término de índole jurídico representa, para Hegel, un nivel inferior al concepto de autoconciencia autosuficiente, es decir que busca su autosuficiencia (*Selbstständigkeit*).⁷⁵ En el capítulo IV de FdE, Hegel, ya había manifestado su crítica al concepto jurídico de persona, como una forma de

⁷⁵ A diferencia de las dos traducciones en lengua castellana disponibles de FdE que prefieren llamar independencia o autonomía al término alemán *Selbstständigkeit*, nosotros lo llamamos «autosuficiencia» porque da cuenta de manera más próxima al sentido con que Hegel trata de exponer este concepto.

reconocimiento insuficiente: «El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente» (FdE, p.116). La persona al haber alcanzado el reconocimiento jurídico no ha puesto en juego su propia vida, no ha asumido el riesgo; por lo que aún no ha realizado su libertad como autoconciencia autosuficiente.⁷⁶ Entonces, lo que interesa aquí no es nada más la formalidad del reconocimiento legal, sino el reconocimiento directo entre autoconciencias que puede ser interpersonal y político y que busca que el sujeto sea plenamente libre y no nada más que sea reconocido como simple sujeto del derecho formal.

Este vacío del individuo lo convierte en uno más de los átomos que conforman de manera impersonal a ese mundo en declive en el que de manera por demás extraña se presenta una figura que representará el dominio político: el señor del mundo.

⁷⁶ Cfr. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ª edición Barcelona, PPU, 1994, p. 125. Este autor, al comentar esta misma parte del texto hegeliano, pone un énfasis en la superación de la vida natural o biológica por parte de la autoconciencia al arriesgar la vida, lo cual es de suma relevancia, pero no menciona, al menos de manera explícita en este punto en particular, que Hegel está suponiendo que este momento en el que se arriesga la vida también se refiere a la lucha directa frente a otra autoconciencia, es decir, el reconocimiento mismo y la superación no nada más de lo natural, sino de otra autoconciencia contrapuesta que busca el reconocimiento o que reconoce. De otra manera, la superación de la mera formalidad del término jurídico de persona no sería efectiva. Considero que el hecho de descuidar el aspecto de la lucha que entabla una autoconciencia frente a otra autoconciencia no es menor, pues precisamente la crítica de Hegel al término jurídico de *persona* se refiere a la atomización de individuos por la formalidad del término; lo cual lleva a no reconocer la determinidad de la unidad de la autoconciencia, sobre todo la universalidad implícita y la intersubjetividad que van de por medio. Por lo que es necesario remarcar que están contenidas ambas relaciones en ese riesgo de la lucha a muerte del capítulo IV de FdE: autoconciencia↔vida y autoconciencia↔autoconciencia *por el reconocimiento*. Para poder entender mejor el capítulo VI de FdE es recomendable acercarse a esa dialéctica de la lucha a muerte, la cual forma parte, a su vez, de una dialéctica más amplia que sería la dialéctica del reconocimiento y que se encuentra desarrollada por Hegel en el capítulo IV de FdE. En esa dialéctica, Hegel explica el surgimiento de la autoconciencia a partir de la relación con otra autoconciencia, lo cual encierra el aspecto del reconocimiento de autoconciencias. En todo caso, estamos hablando del surgimiento de la subjetividad como conformada por su relación con el otro, lo cual no es un inicio terso y suave, sino que nos habla de un inicio conflictivo y de dominio en las relaciones humanas.

5.3.1.6. El Absolutismo: El señor del mundo

Al encontrarse el mundo romano ante una situación de desconcierto y de desgarre entre los individuos atomizados, se busca la unidad, pero está se recorre al extremo en el que se llega a una figura que representa el poder absoluto del emperador, la persona que era nadie, ahora es la persona absoluta. Ante la *stasis* que representa el desorden civil, se acude a quien se encargará de centralizar el poder:

Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, todo ser ahí y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a todos, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad: separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza. (FE, p. 285)

Todo el poder en el mundo le pertenece a este único hombre que se enfrenta a todos los átomos que son débiles ante su poder. Este señor del mundo tiene conciencia de sí, sabe de su poder inmenso a través de la destrucción que es capaz de generar. No busca el reconocimiento sino a través de la pura destrucción, del sometimiento de los otros. Es un universal abstracto carente de la capacidad de reconocer y que, a su vez, se ve como esencia absoluta. Cree ser lo más esencial y real, pero carece de esencialidad en la realidad. Cree ser Dios y no es más que la no esencialidad. Está envuelto en su propia particularidad irreal. Los átomos que son los individuos también participan de este juego de la vacuidad. El modo de ver la realidad tanto del señor del mundo como de los individuos es totalmente unilateral y, por ello, lleva a una conciencia vacía e incapaz de asumirse como autoconciencia y que dé paso a la particularidad del sujeto que sabe de

sí. El mundo ético era un mundo real para el cual faltaba la conciencia, en cambio en este mundo se pierde la realidad para la conciencia. Se pierde por completo la unidad real del espíritu. Este mundo termina en una disolución trágica en la que el conflicto acaba en caos social. Este mundo dará paso a otro tipo de orden social en el cual prevalece la pluralidad de intereses y en el cual la particularidad de los individuos tendrá un papel dominante.

5.3.2. La familia como inicio natural y abstracto de la formación del ciudadano

Ahora ya nos encontramos en la argumentación propia de la *Filosofía del derecho*, con lo que la eticidad a la que nos estamos refiriendo es la eticidad moderna. Ya hemos pasado por distintas fases de la eticidad antigua en las que se ha hecho patente que ese mundo antiguo no hacía suyo el principio de la subjetividad, dado que este principio es eminentemente moderno. Un desarrollo de la libertad de la subjetividad tal y como lo conocemos actualmente no era siquiera pensable en la eticidad antigua. En cambio, la eticidad moderna tiene su fundamento en el derecho a la libertad de la subjetividad. Por lo que la voluntad propia de la subjetividad al querer organizar y realizar su libertad configura una eticidad como mundo espiritual que contiene elementos sustancialmente distintos a los de la eticidad antigua. La eticidad moderna es con todo derecho el lugar de la voluntad que se quiere y se sabe libre, que busca y tiene ese derecho, pues esta época espiritual consiste precisamente en que la voluntad de la subjetividad realice su libertad dentro de un mundo que reconoce como plenamente suyo, ese mundo es la eticidad propia de las sociedades modernas.

En FD el inicio de la eticidad parte de un proceder genealógico u ontogenético en el que se comienza por recurrir a la primera forma de eticidad: la familia. La familia tiene la doble función de formar individuos, los cuales, a su vez, formarán otras familias, y, sobre todo, la función fundamental de la familia también consiste en formar ciudadanos. La noción de *Bildung* es fundamental es la tarea de la familia dentro de una eticidad. Es aquí donde la voluntad adquiere su rol de *ciudadano*.⁷⁷

El primer momento de la familia es el del matrimonio, aunque en realidad no nos interesa mucho tratar los aspectos propios de la familia, sino más bien cómo la familia representa el inicio natural y más básico de lo que constituye a una eticidad. El tema del amor y de la relación que lleva a la procreación es importante porque nos indica que una sociedad requiere de este elemento indispensable como lo es la reproducción de la especie humana. Es desde luego un momento natural, pero que pasará por momentos de formación en los que el espíritu está presente en forma de eticidad, y en forma tal que la complejidad de formas y contenidos culturales son cada vez mayores. Por lo que no se puede desestimar la función de la familia, función que es por demás amplia y abarca tantos aspectos sutiles que muchas veces escapan a las consideraciones que se hacen externamente a ese proceso de eticidad familiar. Como por ejemplo, el matrimonio y su función natural pero también espiritual, así como el patrimonio que representa el aspecto socioeconómico que está presente en la organización de cada familia. El aspecto a destacar para este trabajo es el de la educación de los hijos, dado que ahí está presenta

⁷⁷ Para entender el tema de la familia y de la comunidad política a partir de su doble tratamiento: es decir, tanto genealógico como lógico, véase Aristóteles, *Política*, libro I. Y para la definición de ciudadanía en Aristóteles, véase, *Política*, libro III.

la formación de la voluntad como ciudadano de un Estado. Ya que hay que considerar que cada familia forma parte de una eticidad mayor y que es en el seno de esta forma básica de eticidad que se transmite a los que son sus miembros un sentido de pertenencia a una comunidad mayor, es decir, el ser parte de una sociedad política y de un Estado. El ciudadano procede de las familias. Son los individuos que son formados dentro de cada familia los que, a su vez, conforman el cuerpo de ciudadanos de un Estado. Si el ciudadano no tiene la suficiente formación cívica y sentido de lo público, así como el sentido de los deberes del ciudadano y también de sus derechos, no es posible que se esté conformando una eticidad que permita que se tengan buenas leyes, que el Estado sea en realidad tal y no un remedo de Estado y que las instituciones públicas en general contribuyan a que la libertad se haga efectiva. De ahí la importancia de que se formen buenos ciudadanos en las familias. Esta es la manera más efectiva de contribuir a que se viva dentro de una eticidad que permita la realización de la libertad del ciudadano. Desde este momento de la formación cívica del ciudadano aparecen las tensiones y contradicciones, pues estas voluntades de ciudadanos están participando de una eticidad con contenidos sociales, políticos y económicos concretos que los están formando en un sentido, el cual es, desde luego, un condicionante que afecta y se refleja en su actividad y modo de entender la realidad en la que les toca vivir.

5.3.3. Distinción ciudadano/burgués

Hegel hace una distinción que es de suma relevancia para poder ver la diferencia entre lo que es la voluntad como ciudadano y la voluntad del burgués que es ejercida por ciudadanos en el ámbito de la sociedad civil, es decir, por sujetos autoconscientes que

participan de un espíritu objetivo en una esfera en la que la particularidad prevalece. El burgués es el individuo centrado en sí mismo y que vive para satisfacer sus propios deseos sin la capacidad de asumir un compromiso por un fin colectivo, es decir, el individuo burgués es aquél que únicamente considera valiosos sus intereses en la esfera de lo privado y que no considera relevante el aspecto público, más que cuando ve afectados directamente sus intereses por alguna decisión pública.

La entronización del individuo burgués como categoría suprema en la que el deseo subjetivo y la consiguiente satisfacción del goce privado –legitimado éste por *la libertad negativa* o de los *modernos* que desvincula al sujeto de lo público, sin capacidad para interesarse en lo común– en el campo económico tiene su más caro elemento en la escisión del individuo moderno empeñado en satisfacer sus deseos y llevar a cabo las acciones que le sean útiles para obtener un beneficio sin importar si este afecta a terceros, es decir el egoísmo del que tan apologeticamente nos habla Mandeville en su *Fábula de las abejas*,⁷⁸ en la que los vicios privados se convierten en las virtudes públicas. El hedonismo, es decir, el placer egoísta, es glorificado como el estatus deseable y asociado al éxito. Los valores consumistas y fetichistas son considerados como la máxima expresión de lo que debemos aspirar. La alienación narcotizadora de la aparente vida confortable con un consumismo ofensivo para los que menos tienen es otro de los efectos de este individualismo. Pero volviendo a la distinción entre ciudadano y burgués resulta que es el individuo burgués quien

⁷⁸ Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982. Este autor es un precursor del egoísmo capitalista presentado como una virtud, ya que se adelanta (1729 es el año de la publicación de su *Fábula*), a los economistas clásicos y a los utilitaristas en hacer esta apologética del egoísmo.

conforma a la moderna sociedad civil, en detrimento del ciudadano propio del republicanismo que pide virtud cívica y el ejercicio de una libertad positiva. Aunque a fin de cuentas el ciudadano moderno alienado en su ámbito privado es, a la vez, el burgués. Por lo que es dentro del mismo individuo que se da esta escisión. Es al interior de la sociedad civil burguesa que se produce esta enajenación del individuo moderno. Ahora pasaremos a estudiar otra importante observación que Hegel hace para comprender el mundo moderno burgués.

5.3.3.1. El ciudadano como individuo atomizado y la crítica de Hegel a la democracia liberal

Hegel realiza su crítica a la democracia liberal en su texto *Sobre el proyecto de reforma inglés*,⁷⁹ escrito que es publicado con seudónimo, aspecto que nos hace pensar que su opinión al respecto es genuina, pero, por lo mismo, requería cierta discreción al ser publicada por motivos de censura en el imperio prusiano. En este texto, Hegel elabora su crítica más feroz y directa a la democracia liberal en términos del mecanismo de elección de los gobernantes y de nulo desarrollo de una cultura política. Para Hegel la manera en que se elige a los gobernantes en la democracia liberal simplemente los anula, es decir, los atomiza como entes anónimos que valen igual en sentido de que no son escuchados como ciudadanos.

El átomo social como individuo es abstraído de las mediaciones de la universalidad, ya que él se escinde en una identidad que no contempla la diferencia, la cual le permita reconocer la mediación con lo universal. Por lo que permanece como un ente apolítico

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Sobre el proyecto de reforma inglés*, trad. Edgar Maragat, Madrid, Marcial Pons, 2005.

centrado en su espacio privado dentro de la esfera de la sociedad civil sin darse cuenta qué se requiere para ser sujeto pleno de la participación política, por eso cuando le solicitan que su “mayor participación” en la política sea emitir un voto, entre muchos otros votos anónimos más, no hay en realidad una formación política, ni se está desarrollando una participación ciudadana plena al interior de la eticidad. Un individuo así no sabe del valor de la participación política, por eso da lo mismo si vota o no, pues no se ha ejercitado conscientemente para su participación en lo común, en la política, más bien ha permanecido inmerso en su cápsula de relaciones privadas. Por otro lado, Hegel también critica que los únicos que son reconocidos como ciudadanos son aquellos que cumplen con el requisito económico de tener propiedad, pues eso indica que quienes tienen relevancia en el terreno económico son quienes de manera exclusiva pueden participar en la política. Eso sería como pasar a los “ganadores” de la esfera privada a que sean los únicos que puedan decidir en la esfera pública. Es así que en esta democracia liberal no hay lugar para la mediación entre lo *particular* del ciudadano burgués en el ámbito privado, con lo *universal* de la esfera pública, es decir, de la política al interior de una eticidad. Por lo que el espacio público y la práctica de la política queda en manos de la clase política y de las burocracias gubernamentales y partidistas. Permeándose así el espacio público por los intereses particulares.

Pero veamos ahora el tratamiento que hace Hegel del desarrollo de la sociedad civil como el lugar en el que se dan las interacciones económicas y políticas entre los individuos burgueses. Es el terreno propio de las contradicciones del sistema capitalista

que se empeña en separar el mercado como terreno económico, de la política como ámbito de la participación de los ciudadanos en la conformación de un orden político.

5.3.4. La sociedad civil

En el análisis que lleva a cabo Hegel en *FD*, la sociedad está constituida por individuos independientes a los que sólo los unen, por un lado, sus necesidades, en particular las necesidades materiales y, por otro lado, las leyes, el derecho que rige dichas relaciones. Es decir, la protección y garantía jurídica de las relaciones impersonales de la propiedad y de los contratos celebrados por los individuos. A esta etapa Hegel la considera como la de un Estado exterior, en el que los individuos se interesan por su propio beneficio, todavía sin asumir el compromiso de la sustancialidad ética contenida en el Estado interior, el cual sería la realización del ideal hegeliano. De cualquier forma, la sociedad civil como momento intermedio entre la familia y el Estado significa el desarrollo de los aspectos fundamentales de la modernidad como forma de vida, no sólo política, sino que conforma la relevancia y dominio de lo económico a través del mercado, del trabajo y las relaciones laborales, del derecho a rango de ley y del reconocimiento jurídico entre los individuos particulares que así ejercen sus garantías para convenir contratos y proteger su propiedad e incrementar su patrimonio, de la conformación de las instituciones civiles y ciudadanas defendiendo sus intereses a través de organizaciones solidarias para el beneficio del conjunto de individuos que las conforman voluntariamente, entre otros tantos aspectos. Con estos pocos datos parece quedar claro la importancia de la sociedad civil y el papel que juega en la eticidad moderna.

Debemos comenzar nuestro recorrido de la voluntad como ciudadano por lo que Hegel comenta acerca de la sociedad civil.⁸⁰ En el primer párrafo en el que Hegel aborda el tema de la sociedad civil nos indica que ésta se encuentra conformada por personas particulares, las cuales se ven a sí mismas como fines y además se encuentran en interacción con otras particularidades que tratan de satisfacer sus necesidades:

La persona concreta que es para sí un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades [Bedürfnisse] y mezcla de necesidad [Notwendigkeit] natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio (FD, §182).

En el agregado del mismo §182, Hegel nos indica que la sociedad civil, aunque se ubique en medio (término medio) de los otros dos momentos de la eticidad como son la familia y el Estado, resulta antecedido por este último, dado que el orden estatal es necesario para que la sociedad civil exista como momento independiente que ostenta la particularidad en relación con el universal concreto representado como Estado y el cual

⁸⁰ Para tratar el tema de este capítulo hay material que lo aborda de una manera crítica y que, me parece, arroja luz sobre una posible interpretación que da para mucho más que lo que me dispongo hacer en este trabajo. En realidad las distintas partes que componen a la sociedad civil serán tratadas aquí de una manera muy esquemática y descriptiva. Como decía, hay interpretaciones distintas pero bastante sugerentes, para ello véase Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. Nos parece que esta obra está inspirada, en buena medida y en líneas generales, en Georg Lukács en su *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1972. También véase la postura crítica de la interpretación de Enrique Serrano, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, UAM-I, México, 2001. Y también del mismo autor, «Modernidad y sociedad civil», en Alberto Olvera (coord.) *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, Colmex, México, 1999, pp. 55-81. Para estudios un tanto exhaustivos y hasta eruditos sobre el tema, véase Manfred Riedel, «El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-120. Y también Giuliano Marini, «Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 223-248.

encierra el *concepto* que escala en la conformación de la *Idea*. Hegel lo explica del siguiente modo:

La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea [...] En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás (FD, § 182, *agregado*).

Por otra parte, Hegel tiene bien claros los argumentos liberales que hablan del conjunto de átomos individuales que están, a su vez, en relación con otros átomos y los cuales, por medio de su autocentramiento, edifican la posibilidad de que ese conjunto de egoísmos se convierta en un resultado que contribuya al beneficio de los intereses de cada uno de ellos. Estos individuos al verse como fines en sí mismos consideran a los otros individuos como medios para la consecución de sus fines, es decir, su relación es la propia de una racionalidad con arreglo a fines (como le llama Max Weber) como característica del mundo moderno.⁸¹ Esta descripción que efectúa Hegel tiene referencia clara en Adam Smith, quien, en otras palabras, considera que bajo este orden social de

⁸¹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, FCE, México, 2ª edición, 1964.

individuos egoístas se constituye el estado óptimo de los beneficios sociales.⁸² Hay en esa relación de individuos una universalidad conformada por las particularidades que componen los átomos individuales de la sociedad civil. Por ello agrega en el siguiente párrafo:

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

Es así que pasamos revista del primer momento de la sociedad civil como un *sistema de necesidades* en el que está presente el mecanismo del mercado como motor de la interacción social.

5.3.4.1. El sistema de las necesidades

En esta parte Hegel está hablando de la economía como un sistema de satisfacción de las necesidades en dos modalidades: la satisfacción de la necesidad del individuo que es mediada y que, a la vez, es recíproca. Nos encontramos ya ante el mercado capitalista y las relaciones e interacciones que se dan en torno a él:

La particularidad es en primer lugar, en cuanto determinada frente a lo universal de la voluntad *necesidad subjetiva*. Esta alcanza su objetividad, es decir, su

⁸² Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, segunda edición, trad. y estudio preliminar de Gabriel Franco, México, FCE, 1958.

satisfacción, por medio de cosas exteriores que son igualmente la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos. Puesto que su finalidad es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en la relación con las necesidades y el libre arbitrio de los otros se hace valer la universalidad, la apariencia de racionalidad que surge en esta esfera de la finitud es el entendimiento. Este es el aspecto que hay que considerar y que constituye en esta esfera el factor de conciliación (FD, § 189).

Así mismo, Hegel es consciente de la importancia de la economía política que se encarga del estudio del proceso mismo de la operación de la economía y de las regularidades que están presentes en esta forma de interacción económica. Para ello se parte de un pensamiento que recoge y procesa aquella “realidad” que acaece en el terreno propio del entendimiento, el cual vislumbra el fenómeno tal y como parece ser. Hegel no deja de presentar una postura cautelosa ante esta forma de ciencia, a la cual le añade adjetivos desdeñosos que nos indican que no le concede un carácter científico en el sentido filosófico, para lo cual tendría que ir más allá del ámbito del entendimiento de la apariencia de las cosas.

La economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de las ciencias que ha encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. Si bien reconocer esta apariencia de racionalidad que reside en la cosa y actúa en ella es en esta esfera de las necesidades lo que produce la conciliación, por otra parte éste es el terreno en el

que el entendimiento ligado a los fines subjetivos y a las opiniones morales descarga su descontento y su fastidio moral (FD, § 189, *Obs.*).

Este sistema se edifica en base al *trabajo* como mediación que produce los elementos que satisfacen las necesidades humanas. Ello conlleva diferencias sociales y que van produciendo mayores desigualdades sociales, es decir, la desigualdad de patrimonios. Es por ello que se dan las diferencias de clases. Por otro lado, al ser éste un terreno en el que los desacuerdos están presentes y al haber una nula posibilidad de que se den relaciones basadas en la confianza recíproca de los individuos que ponen en juego su racionalidad instrumental; es entonces que se da paso al segundo momento de la sociedad civil que se refiere a la necesidad de que exista la garantía del cumplimiento de los acuerdos por medio de la celebración de contratos civiles y mercantiles que son propios de la esfera judicial, así como la protección de la propiedad privada: hablamos del derecho.

5.3.4.2 La administración de justicia

En una sociedad en la que las particularidades no buscan realizar su universalidad por medio de una cooperación social, sino que más bien buscan realizar su provecho a través de los otros individuos, es que se vuelve muy difícil que se pueda garantizar que los tratos que se dan en esas interacciones sean cumplidos cabalmente por la simple voluntad de las partes involucradas; así como también se complica que la propiedad de los individuos sea respetada por los otros. Es entonces que recurrir a una instancia que se encargue de que se cumpla con lo estipulado en los contratos entre particulares se vuelve necesario para que ese orden social siga funcionando. Es así que la institución

sancionadora, reguladora y encargada de velar que se cumpla con lo convenido en los tratos entre particulares es otro momento importante en la conformación de una sociedad civil que pende de equilibrios más bien frágiles. Estamos hablando del derecho que garantiza la protección de la propiedad. Este derecho, al estar en una cultura y al ser también reconocido por los individuos como tal, es más que el simple derecho abstracto formal, es además real y positivo en el sentido jurídico. Este derecho en la sociedad civil no deja de ser derecho formal, pero es, así mismo, algo más concreto y objetivo al formar parte de una cultura. Hegel señala: «[...] es esta misma esfera [...] la que, en cuanto cultura, da existencia al derecho, al ser universalmente reconocido, sabido y querido, y tener validez y realidad objetiva por la mediación de este ser sabido y querido» (FD, §209). Es por ello que este derecho se considera como *válido* al ser construido y pensado como parte integrante del sistema social, es decir, como una institución propia de la sociedad civil. Hay en ello, un carácter de autopoiesis o de validez social del derecho al responder a la necesidad de los mismos individuos preocupados por su seguridad. Más adelante Hegel agrega lo siguiente:

[...] la *lesión* de la propiedad privada 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* (FD, § 230).

Es entonces este derecho, un derecho que responde a la garantía que requieren los individuos que pretenden la protección de su propiedad y de la integridad de su misma persona. Ello como manera de resguardar el orden social que permita, a través del funcionamiento de esa administración de justicia del derecho, el bienestar de los

individuos particulares. Aunque es pertinente enfatizar que a partir de esa necesidad de regular las relaciones entre los individuos, se ha dado pie a un sistema jurídico con todas sus instancias y legislaciones a través de la administración de la justicia por parte de tribunales que se encargan de aplicar el derecho.

5.3.4.3 La policía

Al estar siempre latente la posibilidad de que las acciones, decisiones y las contingencias que son provocadas por aquellas voluntades que se inclinan y actúen hacia el mal⁸³ se hagan efectivas, se requiere de la instancia que contenga la capacidad para actuar respecto a esas contingencias. En una sociedad organizada en torno a la actividad mercantil no es posible saber cuándo es que se cometerán actos injustos de individuos sobre otros individuos por fines meramente particulares. Es por eso que existe el poder de policía como medida para contrarrestar los actos injustos o daños que como contingencias posibles se puedan presentar. Estos actos pueden ser delitos o los entuertos como Hegel les llama:

Además del delito, que el poder general debe evitar o llevar a un tratamiento judicial, es decir, además de la contingencia como voluntad del mal, existen acciones legales y usos privados de la propiedad que son permitidos y que ponen también al arbitrio personal en relación exterior con otros individuos y con instituciones públicas de fin común. Por este aspecto general las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar u ocasiona daños o injusticias a otros (FD, § 232).

⁸³ Para Hegel el mal se refiere precisamente a las afectaciones que produce sobre otros aquel individuo autocentrado u ocupado en sí mismo y que no es capaz de colocarse en el lugar de los demás individuos, por los que no siente el menor respeto y que, por lo mismo, transgrede y vulnera su derecho. En otras palabras, es la incapacidad del reconocimiento del otro.

Por otra parte, es importante el papel que la policía juega en la sociedad civil hegeliana, ya que aquí se ventilan los asuntos administrativos que tienen que ver con la vida cotidiana de los ciudadanos. Hay asociaciones de ciudadanos que ayudan a hacer política o que se vinculan entre sí para la solución de problemas concretos que atañen directamente a la comunidad. Es una especie de salvaguarda de la sociedad civil como instancia anterior al Estado interior. Lo que permitiría que muchos conflictos se encaucen, se distensen y posiblemente se resuelvan sin tener que llegar a manos del Estado. Este es un aspecto un tanto extraño y relevante en la institucionalización de la sociedad civil en Hegel. Aunque habría que destacar que esto no supone que dentro de la sociedad civil se estén usurpando atribuciones o facultades que son propias del Estado. Sino que es más la tarea de complemento de aspectos que están en la esfera de la misma sociedad civil y que el Estado no tiene como propios, pues su tarea corresponde a funciones más específicas que son de otro tipo y en el que el momento universal no sea confundido con la particularidad de la sociedad civil.

5.3.4.4 La corporación

Los grupos económicos que intervienen en el proceso productivo tienen como finalidad proteger al individuo del mercado. El fin es universal, pues defienden el todo común, es decir, al conjunto de los individuos que pertenecen a las corporaciones. Las corporaciones serían una especie de mediación semejante a la que jugaba la familia frente a la sociedad civil. Se pretende la protección de los individuos que

voluntariamente han decidido pertenecer a una de estas corporaciones de ciudadanos.⁸⁴

Para Hegel las instituciones intermedias son importantes y son un contrapeso frente al poder del Estado, por lo que también tienen una finalidad universal:

En cuanto limitada y finita, la finalidad de la corporación tiene su verdad—al igual que la separación existente en el exterior orden policial y su identidad sólo relativa—en la finalidad universal en y por sí y en su absoluta realidad. La esfera de la sociedad civil pasa así al Estado (FD, § 256).

5.3.5. Voluntad libre y Estado moderno

Ahora pretendo detenerme en el siguiente momento, el momento posterior al de la sociedad civil: el Estado. Ello porque a veces no queda claro el papel que, en la filosofía del derecho de Hegel, juega el Estado frente a la sociedad civil, ni tampoco el papel que desempeña la voluntad libre dentro del Estado. A diferencia del liberalismo que ve al Estado como un mal necesario y que, en cambio, ve pura virtud en la sociedad civil burguesa, en Hegel el Estado juega un papel mucho más relevante respecto a la libertad y a su realización subjetiva y objetiva en las voluntades como ciudadanos. Dicho lo

⁸⁴ En Sergio Pérez Cortés, 1989, p. 114, aparece una nota a pie de página retomando un comentario que hace J. P. Lefebvre acerca de las corporaciones y que dice lo siguiente «En la época de Hegel este término (*Korporation*) no existe en lengua alemana corriente, la cual en contrapartida permite designar los oficios feudales [...] Es probable que Hegel haya elegido ese término “extranjero” porque los equivalentes alemanes remitían a “oficios” demasiado específicos y ninguno podía englobar y resumir al mismo tiempo el conjunto de actividades comerciales e industriales. Esa expresión no tenía ninguna significación histórica precisa: la adición al § 255 muestra bien que Hegel pretende distinguir la *Korporation* civil burguesa de la corporación feudal». Pérez Cortés, citando nuevamente a Lefebvre, enseguida añade: «Un sinónimo (*Genossenschaft*) utilizado en § 251 no designa ninguna institución determinada y no tiene ninguna relación con las estructuras de origen feudal. El designa más bien el estamento en el cual se encuentran las personas que trabajan en conjunto y que se benefician de ese trabajo [...] Hegel extrae el término de *Genossenschaften* de la tradición jurídica germánica en la cual la formación y la asociación de tales grupos de compañeros se debe al derecho consuetudinario y natural de todos los miembros calificados».

anterior es menester acudir a la cita del párrafo con que inicia la parte del Estado en FD:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (FD, § 257)

Hegel nos está hablando del Estado como Idea, es decir, como algo que para ser real requiere que se den varios aspectos de manera efectiva. Entre estos aspectos encontramos una idea ética (que responda a una eticidad) que es realizada de manera objetiva por los sujetos en su mundo ético como algo que está ahí o existe (*dasein*) *en sí* y que, a su vez, implica la autorreflexión y acción del sujeto autoconsciente que sabe que es *para sí* y que concreta (esa misma autoconciencia) por medio de la realización efectiva de la libertad. Esa idea ética es el Estado como la unidad de la vida ética de una sociedad política. Es decir, ya sabemos que para la aspiración hegeliana de la libertad es necesaria la unidad y reconciliación de lo objetivo con la subjetividad que realiza efectivamente con su saber y su acción la libertad humana. Lo que pretende Hegel es precisamente esa ambición de la reconciliación del *en sí* y del *para sí* en el Estado, que es el singular que contiene la unidad de los dos anteriores momentos: la universalidad abstracta, tanto del derecho abstracto, al nivel del espíritu objetivo, como dentro de la eticidad, en la familia; como de la particularidad de la moralidad y en la esfera de la eticidad, al interior de la sociedad civil. Lo que Hegel quisiera ver realizado a través de

la Idea de Estado sería la convergencia plena de los intereses del sujeto con los intereses comunes, es decir, la unidad de lo particular con el universal concreto como singular, o dicho de otro modo, la reconciliación del en sí y del para sí en el Estado.

El Estado al que Hegel aspira sería, en todo caso, el Estado en el que se realice de manera efectiva la libertad del sujeto y la libertad de la comunidad política dentro del Estado de derecho. Es por ello que Hegel pide no confundir la tarea de ese tipo de Estado con el papel de la sociedad civil. Es decir, en el momento en el que los intereses particulares que están presentes en la sociedad civil y sin arreglo a fines comunes que permitieran la realización de las voluntades en general se antepusieran a un interés mayor como lo es un interés común, entonces se podría sostener que no existe el Estado como idea ética; ya que si dijésemos que en el Estado el ejercicio directo del poder es realizado por parte de la sociedad civil es que entonces nos encontraríamos con el gobierno de los intereses particulares y con un Estado que no resolvería el problema central que, para Hegel, sería el de la realización efectiva de la libertad de manera universal en cada una de las voluntades que participan de tal sociedad política. Hegel sabe que confundir esta tarea fundamental del Estado significa la claudicación misma del concepto de Estado como idea ética y, agregaríamos, de la esencia de la política misma. Porque de otra manera, nos encontraríamos postrados ante el poder y los intereses de lo particular, por encima de lo general y común que sería representado por el Estado como la idea ética. Hegel tiene esa inquietud y es por eso que dice:

Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en fin último [...] (FD, § 258, *Obs.*).

La tarea del Estado sería contrarrestar esta forma de entender lo particular como lo único o más importante para un sujeto. Por el contrario, el sujeto autoconsciente es aquel que sabe que participa de una comunidad política y que sabe que existen instituciones estatales que coadyuvan a que los individuos realicen su libertad. Es por eso que Hegel considera que «el Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta» (FD, § 260). Y abundando más sobre la libertad concreta de la voluntad en el Estado dice lo siguiente:

[...] la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sentido de la familia y la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad (FD, § 260).

En ese sentido, el Estado no tiene porque oponerse a la realización de los intereses particulares de cada uno de los individuos, o sea, a las expresiones concretas de la realización de esa libertad como subjetividad, como a veces critican los detractores de Hegel, sino que ese Estado es el que precisamente garantiza que se desarrolle el individuo en sus actividades privadas; pero, por otro lado, Hegel busca que ese interés privado no sea el único aspecto que importe al individuo, sino que ese individuo sea participe de una vida cívica común. Es decir, dar el paso de lo particular a la universalidad concreta del espíritu. A las expresiones concretas de la realización de esa libertad como voluntad libre se les encuentra dentro de una realidad intersubjetiva, es

decir, en una eticidad como configuración de un espíritu objetivo conformado a partir de las voluntades que integran dicha realidad social y política. Como se puede ver, este Estado no es el Estado totalitario que no deja que el individuo desarrolle sus libertades, por el contrario, la tarea del Estado es precisamente que se realice la libertad de cada sujeto como voluntad libre. Así tampoco el Estado hegeliano es el Estado que pretende defender los intereses de grupos particulares que se encuentran en la sociedad civil, por el contrario, el Estado hegeliano pretende frenar el dominio de grupos particulares que quieran imponer su poder al resto de la sociedad, es decir, no puede haber nadie, por más poderoso que sea, por encima del Estado como garantía de la sociedad política y de su libertad.

Por otra parte, el Estado hegeliano es un Estado racional en el sentido de un Estado de derecho que es conformado por instituciones que sean las óptimas para que el sujeto viva dentro de un clima de libertad, tanto privada como pública. Esto sólo puede suceder en lo que Hegel llama la *unidad de la libertad objetiva* que es propiamente cuando la racionalidad deja de ser algo abstracto y externo y avanza hacia una universalidad que es sustancial. En esta libertad confluye la libertad subjetiva junto a una universalidad concreta conformada por el conjunto de voluntades que se saben libres. Hegel dice al respecto: «Esta idea es el eterno y necesario ser en sí y para sí del espíritu» (FD, § 258, *Obs.*).

La filosofía del Estado en Hegel es la de un Estado sustancial entendido como aquél en el que hay contenido de pensamiento y reflexión como *razón*, además de que realiza la misma idea de Estado, Por lo que no es simplemente pensamiento abstracto y carente

de contenido y, por lo tanto, externo y entendido como contingente, es decir, como incapaz de avanzar hacia la conciencia de la libertad y su realización concreta. Hegel, en su crítica a diferentes teorías del Estado, establece distinciones que muestran el contraste al pensar al Estado desde el *entendimiento* y no desde la *razón* como la *sustancia del Estado*:

[...] suprimir en la exposición todo pensamiento y mantener así la totalidad en una sola pieza carente de pensamiento. De esta manera desaparece la confusión y la molestia que debilitan la impresión que causa una exposición cuando entre lo contingente se mezcla una alusión a lo sustancial, entre lo meramente empírico y exterior un recuerdo de lo universal y racional, evocando así en la esfera de lo mezquino y sin contenido lo más elevado, lo infinito. Esta exposición es, sin embargo, consecuente, pues al tomar como esencia del estado la esfera de lo contingente, en vez de la de lo sustancial, la consecuencia que corresponde a semejante contenido es precisamente la total inconsecuencia de la falta de pensamiento que permite avanzar sin una mirada retrospectiva y que se encuentra igualmente bien en lo contrario de lo que acaba de afirmar (FD, § 258, *Obs.*).

Con ello se pone de manifiesto la distinción necesaria para comprender que la contingencia del Estado no coincide necesariamente con su *Idea*. Como vemos, para Hegel el Estado como la *Idea* que contiene la sustancia como razón, y por ello no es ni puede ser lo mismo que el abordaje al problema del Estado que se hace desde la inesencialidad de la contingencia de los diferentes momentos y aspectos que conforman las diversas determinaciones que están presentes dentro del desarrollo dialéctico de la realidad. La confusión que se presenta entre contingencia y la *idea* del Estado ético-racional de Hegel lleva a ofuscamientos en el tratamiento del tema del Estado. Por otra parte, hay que aclarar que el Estado ético-racional es una *idea* que requiere su

realización, es decir, su concreción como *realidad efectiva* como existencia del concepto. Este es un nivel argumentativo –aunque hay que decir que no muy explícito– ontológico y de orden normativo por la necesidad de su realización y que, así mismo, se actualiza en la realidad.⁸⁵ Es decir, Hegel al igual que Kant, por ejemplo⁸⁶, no está hablando del Estado en términos empíricos (en el sentido reduccionista del empirismo), psicológicos o sociológicos, sino de razón, de *razón práctica*. Pero con la diferencia de que en Hegel estamos hablando del *espíritu objetivo* que contiene tanto el *espíritu teórico* como el *espíritu práctico* como unidad que conforman a las voluntades que legitiman a la institución del Estado de derecho, en el desarrollo racional que el Estado ha experimentado en su proceso histórico-contextual. Es decir, el Estado en Hegel es un universal concreto, no es el universal abstracto trascendental kantiano.

Otro aspecto que hay que considerar es que a través de la historia se han dado y se siguen dando desarrollos de esa razón, pero para realizarse esa razón ya está presupuesta la *idea* como concepto que requiere su realización concreta. Es por ello que ese Estado de derecho tiene que ser un Estado racional, pues solamente ese tipo de Estado sería el que podría garantizar que se realizara la aspiración hegeliana de la libertad de la voluntad libre en sí y para sí.

⁸⁵ Para aclarar el tema de la necesidad, así como el de la infinitud y el deber ser, acúdase a CL.

⁸⁶ En Kant véase *La metafísica de las costumbres* en la «Introducción a la doctrina del derecho» § B llamada ¿Qué es el derecho? En ese parágrafo Kant apela a la razón para llegar al concepto del derecho y, así mismo, critica a aquellas doctrinas que dicen basarse en principios empíricos. Kant dice: «Una doctrina jurídica únicamente empírica es una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso». Hay que señalar que, de cualquier manera, Hegel critica la concepción de razón en Kant, por las que considera son sus limitaciones (tema por demás estudiado y en el que no voy a entrar), y porque además Hegel consideraría la concepción del Estado en Kant como abstracta, formal, producto del entendimiento y, por lo mismo, limitada. Es decir, la concepción kantiana del Estado no es todavía la Idea del Estado racional. Aunque la pretensión en Kant es, efectivamente, la conformación de la esfera de la razón práctica.

5.3.5.1. El derecho político interno

En el derecho político interno se encuentra una parte fundamental de todo Estado: su forma de organización política y la *constitución política* que representa la racionalidad que se halla presente en las instituciones políticas del Estado y de su estructura jurídica y política en la que las voluntades alcanzan un grado de universalidad producto de la libertad que es garantizada desde el derecho público.

El Estado contiene, a su vez, al derecho, el cual, al igual que aquél, es también una idea y representa los deberes y derechos de los ciudadanos, es decir, es la expresión de una normatividad cívica. Así que el derecho en Hegel es la institución que plasma la normatividad en su mayor expresión a través del Estado, el cual cuenta a su vez con la máxima instancia del derecho y de la organización del Estado y de la sociedad política: la constitución política.

La constitución contiene la organización institucional y política del Estado. Hegel señala «la constitución es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *referencia a sí mismo*; en ellos el Estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una *existencia firme*» (FD, § 271).

Hegel está consciente de que la constitución política es el organismo que tiene que producir y conservar lo universal dentro de las diferencias de las particularidades, por ello recurre a la idea de organismo en el que los distintos elementos que lo conforman tienen una función que como parte de la totalidad se encargan de que el organismo se equilibre y opere óptimamente.

Hegel opta por la monarquía constitucional como forma de organización estatal. En esta forma de organización estatal existe un equilibrio de poderes. Esto se traduce en la estructura de gobierno y en la división de poderes del mismo: poder legislativo, poder gubernativo y poder del príncipe. Por lo que cada poder tiene su función institucional dentro del Estado:

a) El poder del príncipe. El príncipe no tiene mayor relevancia política, en contra lo que mucho lectores antihegelianos han sostenido, dado que se encarga únicamente de “poner los puntos sobre las íes”, es un papel similar al que hoy juegan los monarcas en las monarquías constitucionales europeas, o inclusive al del jefe de Estado en sistemas parlamentarios en los que hay primer ministro como jefe de gobierno y presidente como jefe de Estado. Ese es el caso actual de la organización política de Alemania.⁸⁷

b) El poder gubernativo. Este poder tiene la función de unir lo universal de las leyes que el poder legislativo y la constitución política establecen en los casos particulares e individuales. Es una tarea que implica una división de tareas para los distintos individuos que componen el órgano gubernativo. Sus tareas son de orden objetivo e impersonal, por lo que no importa quién es el individuo que se encuentra en tal función, sino que el gobierno se conduce en base a políticas públicas ya establecidas, las cuales deberán ser observadas y aplicadas por los funcionarios. Estos funcionarios se encuentran en una responsabilidad mayor al ser parte de una organización que trata de conciliar el interés público con el interés privado, como Hegel menciona, «el servicio del Estado exige el sacrificio de la arbitraria y personal satisfacción de fines subjetivos,

⁸⁷ Véase esta analogía en Miguel Giusti, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 125-132.

y da justamente por ello el derecho de encontrarla en el cumplimiento del deber, pero sólo en él. En esto reside, desde esta perspectiva, la unión del interés general y particular que constituye la solidez del Estado» (FD, § 294)

c) El poder legislativo. Este poder es el que realiza la función más universal entre los poderes del Estado. Ya que se encarga de hacer las leyes. La relación de este poder del Estado con la constitución política es muy estrecha, dado que en todo momento tiene que observar que toda ley cumpla con los lineamientos que la constitución establece, pero además, el poder legislativo puede y debe perfeccionar las leyes de acuerdo con lo que establece la misma constitución si es que así se requiere. En el poder legislativo también participan los estamentos como representantes de las distintas organizaciones civiles. Para Hegel, quienes tienen funciones de gobierno también deben participar en el poder legislativo, tal y como sucede con los ministros ingleses que son a su vez miembros del parlamento.

Como se puede apreciar el Estado, aunque conforma un organismo que es instituido por la constitución política, no es ni puede ser reducido a lo que es el gobierno, es decir, el poder gubernativo, el cual representa aspectos contingentes, empíricos y comunes como, por ejemplo, el relevo en los mando de gobierno. Es una confusión muy común dentro de la historia de la filosofía política y de la ciencia política pensar que el gobierno es el Estado. Queda claro que esa confusión no está presente en la filosofía del derecho de Hegel; por el contrario, es Hegel quien con su Idea de Estado muestra el contraste y diferencia entre Estado y gobierno. Pues aunque el gobierno desempeña funciones indispensables para la organización política del Estado, éste no puede

reducirse a lo que sería el gobierno. En cambio, el Estado es una Idea que tiene realidad concreta, y no mera apariencia o posibilidad como puede ser la función y actuación del poder gubernativo; por ello, por ejemplo, no es nada relevante el papel que Hegel le otorga al poder del príncipe si lo comparamos con el papel fundamental del Estado como conjunto de lo ético, como verdad de la eticidad. Eticidad que, como ya mencionaba anteriormente, contiene a la sociedad civil, a la familia, pero también a la moralidad.⁸⁸ Así como se puede hablar de autodeterminación en los sujetos, también ocurre la autodeterminación del conjunto de ciudadanos al interior del Estado. Hemos insistido en el aspecto de los derechos y deberes relativos al derecho, lo cual es de gran relevancia para entender el Estado en Hegel.

5.3.5.2. El derecho político externo

En este aspecto, Hegel duda de las buenas intenciones kantianas que apelan a las ideas regulativas que nos permitan alcanzar la *paz perpetua*. Por el contrario, en Hegel hay un escepticismo fundado o un realismo político que no le permite confiar cándidamente en alcanzar la finalidad de la armonía universal entre Estados. Más bien, entre Estado lo que prevalece es la particularidad de los pueblos que conforman dichos Estados. Es decir, las culturas serían incapaces e irreductibles a dejar su particularidad para integrarse en una comunidad universal de todos los seres humanos. La racionalidad de los Estado tiene aquí una característica: es instrumental y hasta está incluso desvanecida, por persistir una parte que sería más bien ajena a un ejercicio de la razón

⁸⁸ Hay que recordar que en la dialéctica hegeliana, la superación (*Aufhebung*) contiene y conserva los momentos anteriores. En el caso de la moralidad, tal como es tratada por Hegel en FD, ésta es superada por el momento de la eticidad, mas sin embargo, se conservan en ésta última los aspectos fundamentales de la moralidad como son la subjetividad (Cfr. §§ 105-113) y la conciencia moral (Cfr. §§ 129-140).

en el sentido de la razón práctica kantiana, y predominaría, lo mismo que en el caso de Hobbes, un estado de naturaleza entre las naciones. Para Hegel no hay posibilidad de que se llegue a hacer uso de tal razón en este ámbito. Es entonces que Hegel parece encontrar los límites del espíritu objetivo. Es cuando parece que Hegel propone que en lugar de aspirar a algo que contradice a la misma condición del espíritu en este nivel de desarrollo, se vuelve necesario pasar al siguiente momento, que es el del espíritu absoluto. Es así que nos encontraríamos en los terrenos de la historia universal, la cual también requiere de la participación activa de las voluntades en pos de su libertad. Este es el gran escenario del mundo en el que se pone en juego la trama compleja de relaciones y conflictos en la que, de cualquier modo, sigue apareciendo como idea rectora la aspiración de la libertad que tiene su forma de concreción en los pueblos.

5.3.5.3. Voluntad libre e historia universal

En la filosofía del derecho, en la última parte (del Estado), Hegel sostiene que las particularidades de los Estados y pueblos se encuentran frente a una universalidad que se presenta como tribunal universal. Ese tribunal es la historia universal que se manifiesta como espíritu universal.⁸⁹ Éste es el momento dialéctico en que se da el tránsito de la filosofía del derecho o, más propiamente, de la eticidad hacia la historia universal. El Estado como última parte de la eticidad está compuesto por tres momentos: a) el derecho político interior; b) el derecho político exterior y; c) la historia universal.⁹⁰ Por otra parte, es importante señalar que será por medio del Estado como se exteriorice el espíritu objetivo en forma de libertad política, social y jurídica en la

⁸⁹ FD, § 340.

⁹⁰ Cfr. Enc así como FD para encontrar ese tránsito de la eticidad a la historia universal.

historia universal. Es por demás oportuno aclarar algo que parece muchas veces ensombrecer el papel del Estado y de su lugar en la historia: la crítica que señala que para Hegel los individuos serían casi autómatas que siguen los dictados del Estado y que por medio de un mecanismo prefigurado, los individuos no hacen más que seguir lo que ese Estado considera que es el rumbo correcto. Nuevamente insistimos que el papel del Estado en el pensamiento de Hegel no es el de un Estado autoritario que no permite que las voluntades desarrollen por ellas mismas su libertad en el ámbito privado. Nos parece que eso ya ha quedado lo suficientemente aclarado en el capítulo 5 en el apartado referido al Estado y al derecho público interior. En el caso del Estado hegeliano nos encontramos ante una institución que ha sido construida por la actividad espiritual objetiva de una comunidad política, no por la gracia divina, ni ningún orden trascendente. La siguiente cita es muy esclarecedora al respecto.

En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad.⁹¹

La anterior cita da cuenta de que el Estado para Hegel no consiste en que quien se encuentra a la cabeza, imponga sus decisiones particulares, como sucede en los regímenes autoritarios, sino que el Estado se eleva a nivel universal al considerar en sus decisiones las necesidades de su comunidad. Esas decisiones no son simples arbitrariedades, por el contrario, estamos hablando de leyes, como lo dice la cita, que tengan una validez general, es decir, que la comunidad política, la cual, a su vez, se

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980, p. 137.

compone por el conjunto de voluntades, sean el fin de cualquier decisión del Estado. Al hablarse de «preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad» no podemos considerar que el Estado se tiene como fin a sí mismo, sino que el Estado tiene como finalidad favorecer las necesidades de la comunidad política, tanto en su aspecto objetivo, como subjetivo. La necesidad más indispensable para una comunidad política consiste, como ya lo hemos argumentado en varias ocasiones, en la libertad de las voluntades.

Por otra parte, la marcha del espíritu como universal a través de la historia se manifiesta como espíritu del mundo (*Weltgeist*). Los Estados son los sujetos de la historia que, como particulares, participan de ese espíritu universal. Entonces la eticidad será representada en su mayor expresión en forma de Estado particular con su propio espíritu del pueblo (*Volkgeist*) y su propio devenir histórico, lo cual se refiere a que en el espíritu universal están participando el conjunto de Estados particulares dentro de la historia universal, ahora sí como espíritu del mundo.

La historia universal como espíritu universal se coloca como puente entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. El acceso del espíritu objetivo hacia el *espíritu absoluto*⁹² se realizará a través de las categorías propias del espíritu absoluto, entre las que se destaca como momento cumbre la *filosofía*, con lo que llegamos a la realización de la *idea absoluta*.⁹³ Esto significa que, aunque la historia universal es ese puente entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto, lo es como exterioridad reflejada del concepto

⁹² Cfr. Enc § 574, para dar cuenta del momento propio del espíritu absoluto en la filosofía hegeliana; y FdE, en el capítulo dedicado al saber absoluto, p. 461 y ss.

⁹³ Para un estudio detenido de la Idea absoluta cfr. Enc § 236-237, también y sobre todo, *Ciencia de la Lógica*, 4ª edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, pp. 725-741.

de libertad en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como libertad realizada en las voluntades que integran los Estados.

Aunque el tema del *concepto* en su inmanencia es un tanto complejo y requeriría una explicación detallada, la cual no puede ser tratada aquí,⁹⁴ revela la necesidad de realizar las conciliaciones que permitan tanto la objetividad (entiéndase como eticidad en forma de espíritu del pueblo representado concretamente por el Estado) como la voluntad subjetiva (de la conciencia particular) en la historia universal, pues la concreción de ambas se requiere para que el espíritu objetivo se interne en el ámbito de la realización del concepto, concepto que en este caso es el de libertad. Esto traducido en términos de la voluntad significa que el espíritu objetivo que es realización de la intersubjetividad de voluntades conforma la realidad objetiva. Esa realidad objetiva es producto de la actividad de las voluntades que participan de una sociedad en particular con su cultura e identidad histórica como espíritu de ese pueblo y que son ellas mismas quienes se otorgan su organización e instituciones políticas como Estado.

El proceso lógico del concepto de libertad permite explicar como de manera inmanente se realiza la conciliación del *espíritu* con la *verdad* (*Wahrheit*) para, a su vez, lograr la unidad absoluta de la identidad de la subjetividad (en su infinita diferencia particular como negatividad, así como en su singularidad finita) con la objetividad como superación del universal abstracto y del particular. Dicho de otra manera, la universalidad del Estado como realidad objetiva y exterioridad de la libertad efectiva,

⁹⁴ Aunque este tema ya ha sido abordado en el segundo capítulo.

requiere, así mismo, la participación activa de la *voluntad* (particular). Esta realización es la pretensión filosófica del idealismo objetivo de Hegel.

Es entonces la libertad, como contenido efectivo, la realización del espíritu objetivo, pero que se manifiesta también como libertad subjetiva, o sea, como *voluntad libre*. Hegel sobre esto nos dice en un famoso pasaje:

[...] la historia no es sino el despliegue de la conciencia de la libertad. Más la *libertad objetiva* y las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente, pues es ésta absolutamente formal. Cuando lo objetivo es en sí racional, el modo personal de pensar debe corresponder a esta razón, y luego se da también el momento esencial de la *libertad subjetiva*.⁹⁵

Más adelante trataremos de aclarar algunos aspectos que tienen relación directa con esta cita y con la concepción que Hegel desarrolla acerca de la filosofía de la historia. Para empezar esta aclaración es menester acudir a lo que Hegel entiende por *razón en la historia*.

5.3.5.3.1 La razón en la historia

En este apartado trato de esclarecer en qué sentido es que está presente la razón en la historia universal. Para nosotros es claro que Hegel está pensando en que hay una razón histórica que no es abstracta sino efectiva, en tanto lo real es racional y lo racional es real.⁹⁶ Es decir, la razón, al estar presente en la actividad misma del espíritu en la objetivación de su mundo a través de las voluntades que la integran, es la que permite

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la Historia*, trad. de J. M. Quintana, Ediciones Zeus, Barcelona, 1971, p. 473. Las cursivas en este fragmento son mías.

⁹⁶ Cfr. el famoso pasaje del prefacio de FD, p. 59, que contiene la cita textual para comprender por qué para Hegel la idea es lo más real, en tanto que la realidad es racional. Véase el capítulo dos para nuestra interpretación acerca de la célebre frase hegeliana.

que el mundo espiritual pueda avanzar en su desarrollo, ya sea en forma de instituciones como el Estado o en la realización de la libertad de los individuos y los pueblos. La razón, la cual es así mismo obra del espíritu es, para Hegel, la que permite ese avance en la historia en la consecución de la libertad. Sin tal razón no hay posibilidad de que la realidad sea objetivamente espiritual y que las voluntades sean libres. Sin esa razón la realidad se reduce a una simple realidad sin contenido espiritual suficiente.

¿Cómo es que opera esta razón histórica? La razón opera, según Hegel, en la historia a través del espíritu objetivo, el cual se actualiza en el devenir mismo del proceso histórico. El espíritu objetivo, como ya se ha señalado, es representado en la historia universal por el sujeto histórico llamado Estado, pero también se vale de las individualidades finitas que, buscando sus fines particulares y volcando su voluntad a la acción, realizan lo que Hegel llama la *astucia de la razón*.

La pasión es considerada por Hegel como un elemento subjetivo propio de la *astucia de la razón* por medio del cual el espíritu del mundo se objetiva. Hegel dice al respecto: «Hemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la acción.»⁹⁷

Es preciso destacar que la astucia de la razón encierra una conexión entre lo *universal* y lo *particular*. Esta conexión entre lo universal y lo particular ocurre a través de propósitos y pasiones de individuos que por medio de su actuar particular finito contribuirán a la realización de la libertad en la historia, aun y cuando dichos individuos

⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe de Román Cuartango con epílogo de Klaus Vieweg, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, p. 77. De aquí en adelante esta obra se abreviará como IFH. En esta cita las cursivas provienen del texto mismo.

finitos desconozcan que se están sirviendo o están actuando en base a una racionalidad presente en la historia universal, dicha racionalidad no es en ningún momento ajena al mundo en el que habita tal individuo, por el contrario, ese mundo al ser un mundo espiritual, ha requerido de una racionalidad. Esa racionalidad está presente en la unidad de pensamiento y acción de las voluntades que conforman tal mundo espiritual.

De esta manera, se pone de manifiesto que la marcha de la historia, en el sentido racional que Hegel postula, está operando en una doble dimensión: pasión-razón y; universal-particular como unidad. Pues la finitud exteriorizada en los intereses de los individuos está contribuyendo para el apuntalamiento de la universalidad infinita del espíritu; espíritu el cual es racional y se actualiza efectivamente como objetividad y como realidad. Por lo que la realidad efectiva que se realiza en la historia al ser una actualización de la *unidad universal infinita*, enténdase el espíritu, es ya una objetivación de la razón. Decimos espíritu porque para Hegel el espíritu no es una derivación o entelequia de la realidad, sino que la realidad es espíritu y la razón también es espíritu.

Hemos dicho que el espíritu objetivo se exterioriza en la realidad de la historia valiéndose tanto de las individualidades finitas como de los Estados particulares. Pero también el saber mismo de la historia como proceso a través del cual el espíritu universal se realiza objetivamente implica razón; por ello, la historia debe ser conocida desde la razón misma en forma de totalidad histórica, y no como los historiadores pretenden entenderla, es decir, por medio de retazos y fragmentos inconexos y

parciales.⁹⁸ Hegel critica tanto al apriorismo que desconoce lo empírico y material de la historia, pretendiendo ya dar por descontados el arranque y la meta de la historia; como al positivismo que no es capaz de avanzar más allá de su pretendida objetividad metódica al caer en reduccionismos que atiborran de datos pero que no generan una comprensión total de la historia al abordarla externamente y no desde dentro de ella misma; así mismo, Hegel critica a la hermenéutica historicista como fiesta de las interpretaciones, sin posibilidad de salir del atolladero del relativismo que implica considerar que las interpretaciones van y vienen y sin perfilar alguna interpretación que pueda establecerse como verdadera.

Contra toda esta variedad de formulaciones historicistas, Hegel pretende llegar a una concepción de la historia desde dentro de la marcha misma de la historia. Lo que supone que se parte desde el proceso mismo de la historia universal (y no desde una posición externa que reduzca el alcance de la comprensión) en su realidad y devenir. Esta concepción hegeliana de la historia, aun y cuando se pueda llegar a concentrar en un momento particular de la historia o pueda ser afectada por la acción de una subjetividad finita o voluntad particular, está expresando la objetividad de la historia universal del espíritu. La objetividad del espíritu encierra ya la razón operante como motor de la historia, no de manera abstracta o ajena al proceso histórico, sino como inmanente a la historia en sentido universal.

Lo dicho arriba sobre el tema de la razón en la historia universal nos conduce a dos planteamientos a partir de la filosofía de la historia de Hegel que resultan ser del todo

⁹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980. p. 99.

vigentes y pertinentes para entender la historia: 1) Ya siempre estamos en la historia. Todo sujeto es histórico. Todo individuo como voluntad participa de un contexto histórico dentro de una cultura determinada. Este es un sujeto concreto y no una abstracción a la que apela quien estudia u “observa” la historia en lo que sería, a todas luces, una falsa objetividad proveniente de la metodología positivista; la cual fragmenta la objetividad y parcializa el saber de la historia reduciendo la comprensión de la historia al no abordarla como una *totalidad*. 2) Son los sujetos quienes realizan la historia por medio del actuar de sus voluntades particulares, pero siempre enfocadas desde la perspectiva propia de su circunstancia cultural dentro de lo que Hegel llama la sustancialidad contenida en la eticidad de un pueblo que no es más que la objetividad en la cual estamos inmersos y que nosotros mismos somos quienes nos encargamos de construir. Es decir, somos sujetos que nos encontramos dentro de un contexto, el cual encierra un contenido cultural y dentro del cual se va fraguando la marcha de la historia. Esta sería la relación de lo objetivo de las determinaciones de la cultura y de la participación de la subjetividad por medio de las distintas voluntades individuales. El vínculo entre subjetividad y objetividad se desarrolla por medio de la interacción de los sujetos históricos conformando lo que podemos llamar la *intersubjetividad*.

La historia universal es, entonces, un proceso que recorre el espíritu objetivo y que es construido o tejido por las voluntades subjetivas en su dinámica intersubjetiva. Por otro lado, se extraña en esta perspectiva una referencia más incisiva de las determinaciones materiales de vida que también estructuran a los sujetos que están inmersos en la historia. Es por ello que hablar de que los sujetos actúan como sujetos constructores de

la historia implica reconocer, como parece que Hegel lo hace por momentos, que los individuos no son conscientes, a partir de su actuación en el mundo, de la ruta que tomará la historia, es decir, que la contingencia presente en las voluntades y en los contextos históricos impiden saber con certeza que deparará al futuro de la humanidad. Esa incidencia de los sujetos en la construcción de la historia es un problema que, si seguimos su desarrollo hasta este momento, nos mostraría que la ruta que ha seguido la historia se aleja abismalmente de una perspectiva que vea en un sentido optimista y reconciliador la solución a los problemas de la humanidad a partir de la actuación de los sujetos. En todo caso, tendríamos que partir desde una perspectiva que considere las condiciones estructurales del mundo moderno, para ver si realmente hay posibilidades de que los sujetos incidan lo suficiente en la historia.

5.3.5.3.2. Sobre el fin de la historia

Para hablar del tema del fin de la historia en Hegel hay que tener muy claro que su sistema filosófico es dialéctico y que, por lo tanto, no supondría un momento en el que se detendría la marcha del movimiento de modo arbitrario, pues eso sería antidialéctico; en este caso nos referimos a la detención de la historia en un momento que pueda ser considerado como el final de la historia. El proceso se detendría cuando se realizara conceptualmente la superación de la historia al lograrse la síntesis del espíritu absoluto, cosa que ciertamente no ha sucedido.

Es cierto que Hegel llega, en varios momentos, a decretar el fin de la historia, como si en el presente en el que él vive, es decir, el imperio prusiano, se hubiera logrado la conciliación del espíritu objetivo y el espíritu absoluto exteriorizándose de manera

efectiva en la historia. A nuestro parecer, Hegel cae en una contradicción e inconsecuencia con el proceso mismo de su sistema, al decretar ese final de la historia en el contexto epocal que le toca vivir. Es cierto que en esa época tan cercana a momentos históricos tan importantes como son la Ilustración y la Revolución Francesa se puede reconocer un avance sustantivo en la historia de la humanidad en pos de la libertad,⁹⁹ pero que de ninguna manera se consideraría como definitivo. Aunque sí es posible entender como en ese momento histórico la humanidad estaba logrando algunos avances en distintos ámbitos respecto al pasado. Es decir, había un sentido optimista y de progreso que era compartido dentro de ese *Zeitgeist*. A Hegel le parecía que en el tema central de su filosofía del espíritu subjetivo y objetivo, es decir, el tema de la libertad, se avanzaba como nunca antes en la historia humana.

Tal pareciera que Hegel no hubiese sido lo suficientemente reflexivo como para considerar los posibles efectos de aspectos (que diríamos siguen vigentes más que nunca) que él mismo había criticado parcialmente y que llevaban a tensiones y contradicciones en el seno de la sociedad de su época: el capitalismo como sistema económico dominante, el liberalismo como doctrina política y económica hegemónica, las desigualdades económicas y sociales tan abismales, la explotación del hombre por el hombre en sus formas más alienantes, el sistema de las necesidades convertido en el sistema del consumo irracional en la sociedad civil burguesa de mercado, el sentido de la libertad liberal que conduce al individualismo más vulgar y egoísta, la defensa de los

⁹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, FdE. En el capítulo 6 de esta obra, Hegel emprende una crítica bastante interesante en la que se puede entender cómo la Ilustración cae en una contradicción al querer separarse de aquello que critica sin darse cuenta de la relación que ya tiene con lo que critica, por lo que la conciencia ilustrada también contiene aquello que pretende criticar. Sobre todo la relación crítica que la Ilustración pretende establecer respecto a la religión.

intereses particulares de los grupos de interés y de poder real que pretenden colocarse por encima del Estado y del interés público, el positivismo consagrado en forma de tecnocracia como economía política, entre otros. Hay que decir que, en descargo de Hegel, los efectos perniciosos de estos aspectos propios de la sociedad capitalista todavía no se aquilataban lo suficiente en el momento histórico en el que Hegel está reflexionando sobre la historia, aunque sí los está considerando hasta cierto punto. Hegel no pretende ser profeta como lo señala en el prefacio de *Los principios de la filosofía del derecho*. No se atreve a hacer vaticinios, pero pareciera que sí cree ver de cerca la realización de la libertad. Pero los efectos negativos que se han acumulado hasta hoy nos hablan de un déficit en la consolidación de un proyecto racional como el que buscaba Hegel; más bien pareciera que somos testigos, hasta el momento, del fracaso del proyecto de la libertad hegeliana. Lo cual no es algo definitivo y ni siquiera es la tarea que Hegel se propuso. Es por ello que no es posible sostener que nos encontramos ante el fin de la historia. Más bien parecería que nos encontramos ante una derrota parcial de la razón en la historia, aunque no ante el fin de la misma. En todo caso, la victoria ha sido a favor de un proceso de modernidad que ha privilegiado la racionalidad técnico-estratégico-instrumental como parte sustantiva y fundamental del capitalismo. Ante esa realidad, Hegel no puede hacer mucho; es decir, hay una impotencia del proyecto hegeliano ante este estado de cosas y de lo cual derivamos que muy lejos estamos de esa finalidad en la historia universal. De cualquier modo eso no implica no reconocer que Hegel es el filósofo que es capaz de dar cuenta de la necesidad de la razón en la historia y que sin razón a través de la actividad espiritual de

las voluntades no hay avance alguno en la historia, ni tampoco podemos buscar racionalmente la libertad sin fijárnosla como finalidad histórica

Empezamos por esta aclaración porque parece que algunas lecturas simplistas, las cuales pudieran considerarse como antidialécticas y deterministas por no entender en qué consiste la dialéctica hegeliana, se arrogan hoy en día la interpretación en boga sobre el tema del fin de la historia.¹⁰⁰ Estos autores han popularizado, como *doxa*, un sentido ideológico (político y económico) y hasta fundamentalista (sentido religioso) de la expresión “fin de la historia” que no hace más que distorsionar el sentido filosófico de la expresión “fin de la historia” según la propia filosofía de la historia de Hegel.

En nuestra interpretación, Hegel se está refiriendo con fin de la historia a un *telos* necesario que está contenido en la historia. Este *telos* es una finalidad espiritual interna

¹⁰⁰ Aprovecho para señalar que ha sido Alexandre Kojève, un filósofo ruso vecindado en París y que se convirtiera en influyente intérprete de Hegel en los años 30 del siglo pasado a través de su célebre Seminario impartido en la École des Hautes Études en París en el periodo que va de 1933 a 1939, quien ha influido en algunos intelectuales conservadores estadounidenses respecto a este tema. En especial influyó en Allan Bloom, discípulo de Leo Strauss en la Universidad de Chicago. Este último le recomendó a aquél que visitara a Kojève para comprender el pensamiento de Hegel. Es a partir de su visita a Kojève en París que Bloom retoma la interpretación del fin de la historia de Kojève. Bloom fue, a su vez, profesor de Francis Fukuyama, quien es el publicista de la acepción ideologizada y acrítica del fin de la historia, y con la cual se ha proclamado el triunfo absoluto del capitalismo, según sus panegiristas. Algunos miembros del neoconservadurismo anglosajón vieron con muy buenos ojos esta “legitimación” del capitalismo. Es por ello que esta interpretación ideológica y exegética del fin de la historia se ha convertido en parte de los dogmas de fe de cierto sector del liberalismo conservador dominante y del fundamentalismo religioso del mismo neoconservadurismo anglosajón. Aunque también ha surgido toda una polémica entre neoconservadores respecto a si es aceptable la tesis sugerida por Fukuyama. Hoy en día parece ser mayor el rechazo dentro del mismo liberalismo conservador de esta “sorprendente” interpretación abstracta y hueca del fin de la historia. Para conocer la versión directa sobre la visita de Bloom a Kojève, cfr. Allan Bloom, «Alexandre Kojève», en Allan Bloom, *Gigantes y enanos, La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 344-355. La obra de Fukuyama en la que se refiere al fin de la historia es: *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elias, Planeta, 1994. Para una crítica a la interpretación de Fukuyama del fin de la historia, véase, Perry Anderson, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1996.

que se realiza en la actividad misma de la historia desplegada a través del tiempo por los individuos y por los pueblos. Al respecto Hegel nos dice:

Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto [...] el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos [...] Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón.¹⁰¹

Nosotros sostenemos que, para Hegel, este fin universal en la historia consiste en la unificación del espíritu con el mundo objetivo a través de la realización efectiva (tanto externa como interna) del concepto de libertad, por medio de la racionalidad inmanente como movimiento de la finalidad interna de la historia misma presente en el sujeto histórico. Al ser la historia el decurso del espíritu universal que opera a través de la razón como conciencia de la libertad y al ser la libertad la verdad de la historia, es que entonces la historia tiene como necesidad final la realización de la libertad. Es decir, el fin de la historia en Hegel sería la realización de la libertad. Ese fin en la historia necesariamente es un fin subjetivo y también objetivo: es subjetivo porque es un requerimiento de la voluntad que quiere su libertad y es objetiva porque esta libertad solamente se puede realizar como existente en un mundo espiritual, realización que es producto de la actividad espiritual de las voluntades que quieren su libertad.

El fin de la historia en la realización del espíritu universal como libertad efectiva no es sólo *en sí* sino que es *para sí* exteriorizándose objetivamente y llegando a la unidad

¹⁰¹ Ibid., p. 98.

entre universalidad y particularidad. Lo cual quiere decir que lo finito participa de lo infinito y que realidad y verdad llegan a coincidir al confluír el mundo objetivo y la finalidad subjetiva de la voluntad en la libertad *en sí y para sí*. En ello consiste el hacer consciente al espíritu a través de las voluntades de la realización objetiva de su concepto: la libertad. Ese sería, en todo caso, el fin de la historia universal para Hegel.

A través de lo expuesto en este apartado se ha sostenido que, para Hegel, la marcha de la historia en pos de la realización de la libertad, no puede ser conducida sino a través de las voluntades que quieren ser libres y que obedecen a la razón existente de modo efectivo en su tiempo histórico como motor que lleve por el camino del fin del espíritu, es decir, hacia la libertad. También se ha señalado que la perspectiva hegeliana de la historia es el resultado de una búsqueda de la libertad como fin humano. Pero tal fin no consiste en que la voluntad solamente alcance la conciencia de la libertad sin que esa conciencia de la voluntad vaya acompañada de su realización concreta. Más bien, la libertad, en Hegel, será plena cuando se cumplan ambos momentos. Es así que para Hegel la reconciliación de la unidad absoluta del espíritu será lograda cuando se efectúe la síntesis de la voluntad *en sí y para sí* en la que cabe, tanto la conciencia de la libertad como la realización efectiva de la misma en la voluntad en sí y para sí. ¿Cuándo se cumplirá ese momento? No sabemos, sería intentar caer en una profecía; eso sí, la marcha de la historia sigue su rumbo y la *necesidad* de la *libertad* humana continúa siendo una aspiración como finalidad en sí misma.

Recapitulando lo expuesto en este apartado, diremos que la voluntad que se quiere libre tiene que atravesar por una serie de determinaciones que le dan cada vez mayor

contenido a su libertad, para llegar a ser voluntad libre. Comenzamos por el derecho abstracto, en el cual se halla un incipiente e incompleto esfuerzo de la voluntad por realizar su libertad como persona jurídica. Las determinaciones de este primer momento han sido todavía muy pobres y abstractas. Ejemplo de ello es el contrato, como forma jurídica para los tratos de propiedad privada entre personas como particulares. Esta ha sido una crítica incisiva y eficaz contra las posturas que piensan que esta forma abstracta del derecho privado constituye el fundamento del Estado. Hegel ha demostrado con argumentos sólidos, la limitación de tal perspectiva contractualista.

El segundo momento del desarrollo de la voluntad lo constituye la moralidad como lugar de la formación moral del sujeto, como conciencia moral que corresponde con el derecho de la particularidad, derecho en el que la subjetividad hace su aparición plena y definitiva en el mundo moderno.

El tercero y último momento del desarrollo de la voluntad como espíritu objetivo ha sido el momento de la eticidad, como terreno y verdad de todo obra del espíritu real y existente, es decir, la voluntad que se quiere libre concreta su libertad en la instancia espiritual de la eticidad. La voluntad adquiere su desarrollo completo en la instancia de la eticidad. Este proceso es además un proceso histórico que realizan las voluntades. Es decir, la lucha por la libertad es también una conquista histórica y son las voluntades las que la han llevado a cabo.

CAPÍTULO 6

6. Validez del derecho, legitimidad política y realización de la libertad

Para este capítulo nos proponemos tratar algunos aspectos centrales de la filosofía política y del derecho de Hegel. Los temas de la legitimidad política y de la validez del derecho son fundamentales para el tratamiento de lo político y del derecho respectivamente. Aunque son dos aspectos que consideramos no pueden ser tratados de modo aislado, es decir, sin dar cuenta de su necesaria vinculación. Ello porque, a fin de cuentas, en un filósofo como Hegel la relación entre ambos aspectos es indisociable. Esto es así porque para Hegel el dar cuenta de lo político requiere relacionar a las voluntades de los ciudadanos que se quieren libres con las instituciones sociales y del Estado que reconocen la libertad de aquéllos a través de derechos. Así como también, se requiere entender que, para Hegel, el derecho es una institución que las voluntades ciudadanas se otorgan para hacer efectivas las demandas de reconocimiento de su libertad; y, por su parte, la política es la actividad propia del ámbito en el que se construye la edificación que las voluntades llevan a cabo de su libertad, lo cual sucede a través de las instituciones humanas que se encargan de reconocer el derecho a que cada voluntad pueda ejercer su libertad, libertad que es una construcción política y que es garantizada por la instancia institucional del derecho al interior de un Estado: el Estado de derecho moderno.

6.1 Voluntades libres, identidad, sociedad política e instituciones públicas

La sociedad política en Hegel es una sociedad organizada a partir de las voluntades que integran tal sociedad. Dado que el momento de la particularidad da paso al momento del universal concreto en el que la singularidad conjuga los intereses particulares y los que se consideran intereses comunes, es que la sociedad política se constituye como tal. Esta parte del capítulo se concentra en dos temas fundamentales de la filosofía política de Hegel, a saber: la de la configuración de la identidad de las voluntades libres al formar parte de una sociedad política y la conformación de las instituciones públicas que garantizan la libertad de los ciudadanos. Ambos son indisolubles y requieren ser tratados para entender la unidad conceptual que hay entre ellos.

Una sociedad política, a diferencia de una comunidad política, implica la pluralidad de intereses de los individuos y las diversas formas de concepción de vida buena, este fenómeno moderno es un hecho irrefutable, el cual, por cierto es, en buena medida, producto del proceso de desarrollo de la subjetividad libre en la modernidad. Por ello apelar a una comunidad política como la que proponían los clásicos griegos o los medievales, es irreal e idílico para estos tiempos. La pluralidad es un hecho ontológico que requiere una categorización que realmente se encargue de analizar este fenómeno moderno. A nuestro parecer, Hegel consigue categorizar este fenómeno a partir de las categorías de identidad y diferencia y de universalidad y particularidad.

La construcción de instituciones estatales va en el mismo sentido de garantizar el ejercicio de la libertad de los ciudadanos. Esta conformación de leyes e instituciones garantes de la libertad del ciudadano, solamente puede darse por medio de una configuración racional de la voluntad de los ciudadanos como plenos agentes

racionales, en el sentido de partícipes de una eticidad como sociedad política en la que el agente racional es a la vez agente moral y agente político.

Nuestra propuesta se inscribe en considerar que en la eticidad –como universo ético social y político– propia de una sociedad política el ciudadano es un agente social racional que es tanto agente moral como agente político, dado que contiene la conciencia moral propia de la moralidad (como sujeto moral), como la identidad política (como ciudadano de una sociedad política específica).¹⁰² Un individuo que es ciudadano de un Estado moderno requiere para hacer existente su libertad, como libertad concreta dentro de una eticidad propia de la sociedad política a la que pertenece, una conducta que apele a la racionalidad social que ha hecho posible que él mismo sea un agente libre. Esta racionalidad social configura la identidad propia del ciudadano como un agente racional que quiere la libertad, es decir, que la voluntad del agente quiere la libertad. Esta racionalidad es producto del contexto social en el que el individuo vive, es decir de la eticidad propia de su situación histórica y en la que se encuentra un desarrollo racional del concepto mismo de libertad. Sin este desarrollo del concepto que se hace presente en esta época, sería imposible pensar que la libertad se pudiera ejercer dentro de unas instituciones que velen por su cumplimiento.

Una sociedad política integrada por agentes racionales que buscan su libertad es aquella que da cauce a esta necesidad por medio de la conformación de instituciones públicas que le permitan alcanzar el grado de libertad óptima tanto individual como en

¹⁰² Para el tema de la agencia racional, véanse, Alan, Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2002; y Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

sentido general. O sea, que instituciones básicas de la sociedad política como el derecho puedan ser consideradas las instituciones políticas necesarias que permiten la realización de la libertad de los ciudadanos.

Con ello se aprecia el rescate que Hegel otorga al sentido de la política y del ejercicio de la libertad política dentro de la eticidad de la sociedad política. La conceptualización a la que recurrimos es a la de una configuración de la sociedad política a través de la confluencia de ciudadanos libres, es decir, la construcción de la agencia racional como voluntad libre, en este caso, como voluntad política, que se constituye identitariamente por medio de su actuar político a través de tres aspectos, a saber: 1) la conformación de instituciones políticas; 2) del reconocimiento de esas mismas voluntades políticas por parte del derecho y; 3) la garantía de que la actividad política concreta al ser obra del sujeto colectivo llamado sociedad política está configurando una legitimidad del orden político como parte fundamental de la eticidad o vida cívica y de la libertad de las voluntades políticas. Esta forma de legitimidad de la vida cívica nos muestra que es posible hacer lecturas de Hegel en las que se pueden obtener conceptualizaciones democráticas y que también permiten fundamentar la libertad política de las subjetividades como voluntades libres, Lo anterior nos lleva a señalar que el pensamiento hegeliano en política no tiene porque conducir a lo que conocidos detractores de Hegel como Popper, Berlin, o Cassirer señalan,¹⁰³ es decir, a la

¹⁰³ Cfr. Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Barcelona, Paidós, 2002. Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad» en Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza, 2000, pp. 215-280. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, 2ª edición, trad. Eduardo Nicol, México, FCE, 1968.

cancelación de la libertad por subsumirse la subjetividad a un orden objetivo opresivo de la individualidad. Esta sería, en todo caso, francamente una lectura bastante simplista, hay que decirlo. Por el contrario, en Hegel lo que se pretende es la realización efectiva de la subjetividad libre en un ámbito objetivo conformado por la intersubjetividad del espíritu.

6.2 El reconocimiento, la justicia y la validez de la institución del derecho

En este apartado nos encargaremos de explicar por qué el fundamento del derecho descansa en la voluntad libre y cómo la validez del derecho precisa el reconocimiento político del conjunto de voluntades libres constituidas como ciudadanos; así como también el derecho para ser derecho válido tiene que reconocer los derechos fundamentales de los ciudadanos en los que se expresa que la libertad puede ser ejercida plenamente y de manera universal por todo ciudadano que integra la sociedad política. La validez del sistema jurídico es básica para una sociedad política, ya que es el termómetro para medir el grado de justicia del derecho y de las instituciones públicas en su conjunto. Este sistema jurídico forma parte de la Institución del derecho como institución fundamental para el ejercicio de la libertad. Una medición básica de lo justo o no del derecho radica en el grado de libertad alcanzado por los ciudadanos. Esto se traduce en el derecho en derechos fundamentales del ciudadano y sobre todo en su realización concreta.

La justicia sería precisamente el fundamento de la validez del derecho. La justicia es el criterio para comprobar si el derecho debe considerarse como válido. Si el derecho es justo, entonces se puede sostener que dicho derecho es válido. El derecho no vale (en el sentido de validez) simplemente porque sea derecho, sino que vale por su justicia. Entonces la validez del derecho descansa en que sea justo. Lo justo en abstracto y meramente formal no es suficiente para considerar la validez del derecho, sino que se tiene que aplicar a la justicia concreta del derecho en particular dentro de una sociedad política y de sus instituciones públicas encargadas de observar y garantizar el derecho. Las leyes que integran el derecho para que sean justas tienen que ser reconocidas por los ciudadanos como obra de la racionalidad misma de la sociedad política a través de sus instituciones, es decir, deben ser leyes que la misma sociedad política por medio de sus instituciones racionales reconoce que se ha dado a sí misma. Es cuando aparece la idea de que una sociedad política reconoce que se otorga a sí misma sus propias leyes y que por ello mismo no hay contradicción entre actuar libremente y obedecer lo que la ley establece. Es decir, reconozco la ley como mía y por ello la obedezco racionalmente, como agente racional libre que soy. Lo anterior tiene el sentido de ser la construcción institucional que la misma sociedad política lleva a cabo y establece como normas básicas de la organización política a través de las instituciones encargadas para esos fines. Justicia equivale a que las leyes que los ciudadanos se han otorgado son válidas dentro de la sociedad política porque ellos mismos se han dado esas leyes y quieren cumplir con las mismas, pues representa la forma de vida que han decidido seguir como eticidad. En el caso de que se quieran rectificar o modificar las leyes, se tiene que acudir a principios racionales que sirvan para otorgar el grado de justicia que el derecho

requiere, todo ello con el correspondiente reconocimiento social y la participación activa de los ciudadanos constituidos como sociedad política y apelando a la racionalidad en la deliberación pública y en el acuerdo al que se pretende llegar. Es así como se consigue la justicia en el derecho, y por ello mismo, su validez. Entonces tenemos que la sociedad política se organiza de modo racional y se otorga a sí misma sus instituciones encargadas de aplicar sus propias leyes que le proporcionan la justicia y el bien social buscado como fin. El derecho no puede ser visto como un elemento abstracto y externo a lo que sucede o se aspira dentro de una sociedad política. El derecho debe tener el reconocimiento pleno de los ciudadanos. Es tarea de las instituciones, incluyendo a la misma institución del derecho, ver que efectivamente se lleve a cabo la tarea fundamental del derecho que es la de proporcionar y salvaguardar la libertad a los ciudadanos de la sociedad política. Esa es precisamente la medición de justicia o no, y por lo tanto, de la validez del derecho: que se reconozca y se garantice la libertad plena de los ciudadanos.

Es entonces que el fundamento, la legitimidad y la validez del derecho proceden del reconocimiento del conjunto de voluntades libres organizadas como sociedad política; en ellas mismas reside la formulación, deliberación, práctica, y aceptación o no del fundamento, la justicia y validez de sus propias leyes e instituciones públicas. Desde luego que el Estado como institución máxima de la organización política juega en ello un papel fundamental, así como también lo juega la constitución política como instancia normativa fundamental del conjunto de instituciones y de la sociedad política en su

totalidad, únicamente que su función y especificidad en estos aspectos lo abordamos en otros subcapítulos.

6.3 El reconocimiento y la legitimidad política

En Hegel la legitimidad política está estrechamente vinculada con la validez del sistema jurídico. Tanto la sociedad política como el ciudadano alcanzan su estatus por medio del reconocimiento recíproco. El reconocimiento es un aspecto importante que no es considerado por la filosofía política tradicional para abordar el tema de la legitimidad política. Enseguida señalaremos por qué el reconocimiento es fuente de legitimidad política.

6.4 Reconocimiento intersubjetivo, Constitución y legitimidad del Estado de derecho

Este subcapítulo es relevante para este trabajo, dado que en él se establece la vinculación que hay entre tres aspectos centrales de la política en el mundo moderno, a saber: la intersubjetividad política de ciudadanos libres, la constitución política como acuerdo político intersubjetivo fundamental entre los ciudadanos al interior de un Estado, y el Estado de derecho que adquiere su legitimidad al ser obra y realización racional del acuerdo político entre ciudadanos libres.

El reconocimiento intersubjetivo entre voluntades libres dentro de una sociedad política es el fundamento del Estado. Esto funciona a partir de hacer valer su derecho para conformarse o constituirse como sociedad política y de la fundación del orden político a través de una constitución política, que es momento en el que las voluntades

libres apelan a una racionalidad política que será la base de la organización social y política que otorga sentido (racional) como legitimidad a la vida cívica de una sociedad política. Solamente cuando *existe* esta constitución se puede hablar de que el Estado funciona en base a un consenso racional entre las voluntades libres que forman a la sociedad política. La legitimidad del Estado y del derecho se construye a partir de que de manera efectiva el Estado respete y haga valer el derecho, en lo que sería un Estado de Derecho. A su vez, el Estado de Derecho no puede existir si no parte del fundamento político más básico de la comunidad política que es la constitución; por lo que el Estado de Derecho tiene su verdad y su unidad plena cuando es éste un Estado constitucional, un Estado constitucional del derecho.

En la constitución política se encuentra fundamentado el derecho como sistema general de normas básicas de la comunidad política y del Estado. Así mismo, en la constitución se encuentran reconocidos los derechos fundamentales de las personas, como sujetos de derecho. Además, en la constitución se encuentran contenidos los deberes del ciudadano para con las leyes e instituciones de su comunidad política y con el Estado. También el Estado aparece acotado de acuerdo a sus obligaciones para con los ciudadanos y, a que, de este modo, debe hacer efectivos de modo universal los derechos fundamentales de toda sujeto. El respeto a la diversidad dentro de la identidad de cada individuo que realiza su particular forma de vida es un derecho elemental que el Estado (racional) constitucional de derecho vela por que sea efectivo.

6.5 El aporte de Hegel para un concepto de libertad en el mundo actual

Las filosofías e ideologías adversarias a Hegel mucho han insistido en señalar que su concepto de libertad es totalitario, reaccionario, antidemocrático, antiliberal, etc., ante estas críticas podemos señalar que estas críticas se hacen desde el entendimiento y no desde la razón, es decir, desde adentro del mismo proceso racional de la realidad y del pensamiento. Ese entendimiento es exterior y ajeno a esa razón presente en la realidad, es el entendimiento que se deja guiar por la apariencia de la realidad inesencial, es el entendimiento incapaz de dar cuenta de las determinaciones mismas de la realidad en su sentido racional. Estas críticas no pueden más que llegar a un nivel ideológico en el cual defienden un concepto de libertad (si es que acaso afirman algún concepto) abstracto y carente de contenido, y, en cambio, atacan una idea de libertad que no se comprende por partir de una reducción arbitraria de la realidad, del conocimiento de ésta y del concepto mismo de libertad.

El concepto de libertad en Hegel es un concepto de una libertad que se construye por el sujeto, pero que es a la vez una construcción intersubjetiva de la libertad, ya que considera que el sujeto no se haya aislado o que únicamente importa la realización de la mera libertad subjetiva como lo intentan otras filosofías. Es decir, la libertad en Hegel no consiste en que únicamente la subjetividad lleve a cabo su libertad como si fuese un ente en abstracto al que no le importe su entorno social. Una lectura así de la libertad en Hegel es inexacta; más bien, la libertad del individuo desinteresado o abstraído de su eticidad es la libertad del liberalismo. Por el contrario, la libertad en Hegel es la libertad tanto subjetiva como objetiva, que son la unidad de la idea de libertad que se puede resumir en lo que llamaríamos una *libertad intersubjetiva*. Una libertad intersubjetiva

que es y tiene que ser una libertad política en su sentido positivo. Es así que la libertad se construye tanto como libertad del sujeto en su ámbito privado, así como libertad pública ó libertad política dentro de un mundo espiritual intersubjetivo.

CONCLUSIONES

Para finalizar este trabajo, concluimos señalando que hay varios aspectos centrales de este trabajo que hay que destacar. Los distintos capítulos que han integrado esta tesis forman parte de un esfuerzo por tratar de encontrar los aspectos fundamentales de una filosofía política que apenas se está comenzando a conocer. Esperamos que este trabajo contribuya en el esclarecimiento de algunos aspectos centrales de la filosofía política y del derecho de Hegel, pero también esperamos que pueda servir como una modesta introducción a un pensamiento que es todo un sistema de pensamiento que pretende dar cuenta del mismo pensamiento y de la realidad en su totalidad, es decir, dar cuenta de su verdad. Esta ambición hegeliana es, sin duda, una tarea que difícilmente puede realizarse, pero, de cualquier modo, nos sirve para adentrarnos en la tarea de la reflexión filosófica como pocos pensamientos han llegado a exigir a sus lectores. El aspecto tal vez central de una filosofía como la hegeliana es, ya lo decía, exigirnos a pensar, y a pensar en serio, con todas las consecuencias que ello conlleva. En el caso de la filosofía política y del derecho en Hegel sucede lo mismo. Es una filosofía que exige el máximo esfuerzo por parte de quien se atreve siquiera apenas intentar entender de qué trata dicha filosofía. Es desde luego una filosofía que ha categorizado la realidad y el pensamiento de tal modo que el mismo pensamiento y la realidad espiritual sean quienes se conviertan en los actores principales de su filosofía.

Es así que las categorías y los conceptos hegelianos contenidos en la filosofía del derecho representan otra manera de abordar lo político. Después de que la filosofía pareciera cerrar filas en torno a unos cuantos temas vistos casi siempre desde el mismo

paradigma de pensamiento, es menester propio de estos tiempos pensar la política desde otra óptica. Nos parece que el pensamiento de Hegel consigue precisamente eso: pensar la política en su diferencia, desde lo otro que siempre le acompaña a toda tarea propia del espíritu. Hegel piensa desde la negatividad de lo puesto, desde las determinaciones que le acompañan a todo movimiento espiritual, desde la contradicción que es ocultada por el pensamiento “bien pensante”. En fin, esta filosofía política es la que nos ha ocupado en este trabajo y pensamos que de todo ello se pueden extraer varias conclusiones, las cuales siempre están abiertas para ser reexaminadas y estudiadas de acuerdo a una más completa y rigurosa exposición de tal pensamiento. Enseguida enumero algunas conclusiones:

1. La filosofía de Hegel es una filosofía que parte de la misma modernidad, es decir, desde su proceso inmanente. Hegel hace suyos algunos principios propios de la modernidad. Con ello intenta seguir en su mismo desarrollo a tales principios. Consideramos que Hegel ha rastreado, sobre todo, dos principios fundamentales de la modernidad: principios de la subjetividad y de la razón. La libertad como impulsora de la voluntad se refiere a estos dos principios fundamentales. La subjetividad es la forma y contenido a la vez en la que la libertad moderna se realiza. La voluntad está siempre contenida en una subjetividad que busca su libertad. Este es un aporte del mundo moderno. Por otra parte, la razón es el motor que está presente en todo el movimiento dialéctico de la modernidad. Prescindir de la razón para pensar la modernidad sería como contradecirse performativamente, ya que es precisamente gracias a la razón que podemos reflexionar e intentar organizar el mundo moderno.

2. Así también después de todo el recorrido por la filosofía del derecho hegeliana es que se puede sostener firmemente que la filosofía del derecho de Hegel y su concepción de la libertad están construidas en base a sus categorías lógicas. De ello no cabe la menor duda. Han sido los adversarios de Hegel, los cuales casi siempre han ignorado su lógica y sus categorías y que además han creído que con recurrir a sus propias categorías de pensamiento, es decir, externas al sistema hegeliano pueden abordar y criticar la filosofía del derecho hegeliana. Esta forma de crítica externa que prescinde de las categorías hegelianas, hay que decirlo, muy rara vez consigue siquiera comprender mínimamente el pensamiento hegeliano y ni qué decir de sus categorías lógicas. Por lo que una aproximación seria a la filosofía del derecho de Hegel, así como a cualquier aspecto de su filosofía en general no puede prescindir de acudir a las categorías lógicas fundamentales. Nuestra intención al abordar algunas de dichas categorías ha consistido en brindar una introducción a tales categorías con el objeto de mostrar cómo a través del desarrollo de la filosofía del derecho de Hegel se pueden detectar las categorías lógicas. Con ello queda de manifiesto que en Hegel hay una conexión entre lógica y derecho.

3. La filosofía del derecho en Hegel es concebida como una, ciencia, una ciencia filosófica que supera a las concepciones metafísicas de la filosofía iusnaturalista en todas sus vertientes. La ciencia filosófica del derecho es aquella que comprende que el ser y el deber ser se encuentran como una unidad espiritual. Que la distinción y separación de ambas que promueven algunas filosofías del derecho es artificial, arbitraria y falsa ontológicamente. Tanto el iusnaturalismo como el positivismo

proceden en base al entendimiento, lo cual lleva a que en lugar de conceptualizar al derecho se quedan en la mera representación del mismo.

Por otra parte, la de Hegel es una filosofía del derecho que parte del concepto del derecho, concepto que se realiza en su Idea como realización efectiva y recorrido del concepto en su existencia concreta. Esa existencia es una existencia espiritual: la voluntad que quiere realizar su libertad que es, así mismo, el fundamento del derecho. De hecho, todo el movimiento del concepto del derecho es promovido por la voluntad que se quiere libre en su existencia objetiva dentro del mundo espiritual. Para Hegel pretender fundamentar el derecho desde otro aspecto no es más que quedarse nuevamente en la representación. En Hegel el fundamento del derecho es el recorrido que efectúa la voluntad en su consecución de la libertad. Es así que la Idea del derecho tiene un fundamento existente en la forma y contenido de la voluntad libre.

4. De esa conceptualización del derecho y de su intento de fundamentación se desprende que la voluntad libre en sí y para sí es el verdadero fundamento del derecho en Hegel. Pero para ello se tiene que demostrar que efectivamente la voluntad es ese fundamento. Hegel efectúa un serio estudio acerca del desarrollo de la voluntad, comenzando por su momento más abstracto y natural, continuando por la voluntad reflexiva propia del entendimiento y que tiene al libre arbitrio particular como su libertad; Hegel concluye su estudio sobre la voluntad con la voluntad que se autodetermina. Tal voluntad que se autodetermina es la voluntad que es libre en sí y para sí. Esa es una voluntad que es libre tanto subjetiva como objetivamente en un mundo intersubjetivo.

5. El fundamento del derecho en Hegel implica el recorrido completo de la voluntad libre a través de todo su desarrollo, desarrollo que es el propio del espíritu objetivo. Hegel comienza el proceso del desarrollo de la voluntad desde su momento más pobre en determinaciones y en donde la voluntad tiene una determinación elemental para su libertad: la propiedad. La propiedad no es en Hegel el fundamento de la libertad, como lo es en otras filosofías, es simplemente una determinación que contiene la exterioridad y objetividad que permiten que la voluntad haga existente su libertad, pero de ningún modo se puede señalar que Hegel se quede en ese nivel de determinación, sino que está al principio del desarrollo de la voluntad libre porque es una determinación de lo más abstracto. El paso de la voluntad en la moralidad representa el desarrollo de la conciencia moral y el derecho de la subjetividad, por ello es un momento fundamental del mundo moderno y del desarrollo de la voluntad libre. La eticidad representa el terreno propio de la voluntad para la realización de su libertad en sí y para sí. En la eticidad la voluntad cuenta con sus instituciones políticas que le pueden coadyuvar al desarrollo de su libertad.

6. La voluntad libre no sólo se refiere a una simple libertad subjetiva al modo de la libertad negativa del liberalismo, sino que esa libertad subjetiva también es una libertad objetiva dentro de una sociedad política, es una libertad que se puede nominar como libertad positiva, pues pretende que la libertad no nada más se quede en la simple subjetividad particular sino que se pretende un desarrollo de la voluntad que confluya con la libertad de los demás hasta llegar a una libertad política, en una intersubjetividad de voluntades libres. La voluntad está presente en la dimensión política y jurídica, de

ello no hay duda. El aspecto central para la realización de la libertad de la voluntad como libertad política se refiere al reconocimiento intersubjetivo que se halla presente tanto en las relaciones entre ciudadanos, como en las instituciones públicas que garantizan el reconocimiento jurídico y político de los ciudadanos. El Estado es el órgano máximo que procura que el reconocimiento de la libertad de las voluntades se haga efectivo. La legitimidad del Estado descansa en que sea capaz de reconocer y de promover el ejercicio de la libertad. El papel del derecho como institución pública del Estado tiene como tarea fundamental garantizar la libertad de los ciudadanos pertenecientes a la sociedad política.

7. Por último, la filosofía del derecho hegeliana no es una filosofía del derecho caduca que debamos mandar al cesto de la historia de la filosofía, o un pensamiento que se tenga que descartar por ser “metafísico” (sería bueno preguntar a quienes se expresan negativamente de esto, qué entienden por metafísica), según nos dicen los paladines del pensamiento posmetafísico. Ante el escenario del pensamiento actual, la impronta de un pensamiento serio y sólido como consideramos que es el de Hegel, se acerca más a su reconsideración para pensar el presente de la humanidad. Claro está que esta reconsideración y rescate del pensamiento hegeliano tendría que ser ahora sin las distorsiones ideológicas del pasado, las cuales repercutieron dañinamente en la difusión de la filosofía hegeliana. El momento actual parece un momento propicio para que el pensamiento siempre difamado de Hegel recobre su lugar preponderante en la filosofía en general y en particular en la filosofía política y del derecho y, sobre todo, en el tema de la libertad. Esperamos haber contribuido en algo en el rescate de este pensamiento en

su dimensión política y jurídica. Consideramos que el pensamiento hegeliano sobre estos temas se sostiene por sí mismo. Parte de nuestra tarea en este trabajo ha consistido, más bien, en esclarecer algunos aspectos centrales del pensamiento hegeliano respecto a estos temas, pero también en considerar sus rendimientos filosóficos como aportes para una filosofía política que tiene como su cenit conceptual a la libertad, lo cual merece ser destacado por su evidente relevancia filosófica para la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

Hegel, G.W.F., *Werke im zwanzig Bänden*, Edición a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

_____, (FD) *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 2005.

_____, (FFD) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.H. Ilting, trad. Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993.

_____, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

_____, (Enc) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, edición, traducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999.

_____, (CL) *Ciencia de la Lógica*, 4ª edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976.

_____, (FdE) *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1966.

_____, *Fenomenología del espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006.

_____, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe de Román Cuartango con epílogo de Klaus Vieweg, Madrid, Edicione Istmo, 2005.

_____, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.

_____, *Filosofía de la Historia*, trad. J. M. Quintana, Barcelona, Ediciones Zeus, 1971.

_____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1955.

_____, *Filosofía Real*, 2ª edición, trad. J.M. Ripalda, México, FCE, 2008.

_____, *Propedéutica filosófica. Teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, trad. Laura Mues de Schrenk, México, UNAM, 1984.

_____, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, introducción, traducción y notas Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1979.

_____, *La constitución de Alemania*, introducción, traducción y notas Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1972.

_____, *Dos escritos políticos*, trad. Kurt Sauerteig y estudio de Sergio Pérez Cortés, México, BUAP, 1987.

_____, *El sistema de la eticidad*, trad. Luis González-Hontoria e introducción Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Editora nacional, 1982.

_____, *Sobre el proyecto de reforma inglés*, trad. Edgar Maragat, Madrid, Marcial Pons, 2005.

_____, *El sistema de la eticidad*, trad. Juan López Osorno, Buenos Aires, Quadrata, 2006.

_____, *Escritos de juventud*, traducción, edición, introducción y notas de J.M. Ripalda, México, FCE, 1978.

Estudios sobre Hegel

Albizu, Edgardo, «Fundamentos racionales de la libertad», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 11-26.

Álvarez Gómez, Mariano, «La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 27-48.

Álvarez, Eduardo, «Sobre el concepto de la voluntad libre en Hegel», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 229-236.

_____, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta/UAM, 2001.

Amengual Coll, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____, «Introducción», en Íd. (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 11-65.

_____, *La moral como derecho. Estudios sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

_____, «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 49-58.

_____, «La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la “*Filosofía del Derecho*”: la eticidad», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*. II Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2004, pp. 143-160.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Bobbio, Norberto, *Studi hegeliani*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1981.

_____, «Hegel y el iusnaturalismo», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 377-406.

_____, «Hegel» y «La monarquía constitucional: Hegel y Montesquieu», en N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2ª edición, trad. José F. Fernández Santillán, México, FCE, 2001.

Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

_____, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Comentaire. Contribution a l'étude de la genese de la speculation hégélienne a Iéna*, Paris, J. Vrin, 1986.

Brooks, Thom, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

Collins, Ardis B. «Hegel's Critical Appropriation of Kantian Morality», en Robert R. Williams (ed.) *Beyond Liberalism and Comunitarianism, Studies in Hegel's Philosophy of Right*, SUNY Press, 2001.

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

_____, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Bogotá, Editorial Temis, 1992.

Cornell, Drucilla, Michael Rosenfeld y David Grey Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, London, Routledge, 1991.

Cristi, Renato, *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005.

Cuartango, Román, *Hegel: filosofía y modernidad*. Barcelona, Montesinos, 2005.

Dallmayr, Fred, «Rethinking the Hegelian State» en Cornell, Drucilla, Michael Rosenfeld y David Grey Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, London, Routledge, 1991.

D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Trad. Carlos Pujol, Barcelona, Tusquets, 2002.

Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires, Biblos, 2007.

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

Dudley, Will, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Duque, Félix, «Todo el saber del mundo, G.W.F. Hegel», en Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna, la era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pp. 321-906.

_____, *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.

Flórez, Cirilo y Álvarez, Mariano (comps.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

Garza Jr., Abel, «Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life», en Michael Slater, *Hegel and Law*, Burlington, Ashgate/Darmouth, 2003.

Giusti, Miguel, (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid, Dykinson, 2006.

Grey Carlson, David, *Hegel's Theory of the Subject*, Palgrave Macmillan, 2006.

Grier, Phillip T., *Identity and difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*, New York, University of New York Press, 2007.

Franco, Paul, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999.

Engelhardt Jr., H. Tristram, y T. Pinkard (eds.) *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1994.

Gaete, Rubén, *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, Edicial, 1993.

Habermas, J., «Trabajo e interacción», en Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1984.

_____, «La crítica de Hegel a la Revolución Francesa» y «A propósito de los escritos políticos de Hegel», trad. S. Mas Torres, en J. Habermas, *Teoría y praxis, Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, pp.123-140 y pp. 141-162.

_____, «Hegel: concepto de modernidad», en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 37-77.

Hardimon, Michael O., *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Caracas, MonteÁvila editores, 1990.

_____, «La subjetividad como principio», en D. Henrich, *Vida consciente*, trad. Pablo Marinas y prólogo de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 73-96.

Herrero, Monserrat, «The Right of Freedom regarding Nature in Hegel's Philosophy of Right», en Ana Marta González (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Gower House, England, Ashgate, 2008, pp. 141-157.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Barcelona, Crítica, 1997.

Horstmann, Rolf-Peter, «Kant y el «punto de vista de la eticidad»», en Miguel Giusti, (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 137-150.

Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. Luis Medrano, Barcelona, Herder, 1996.

Iltting, Karl-Heinz, «La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 67-92.

Jaeschke, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Akal, 1998.

James, David, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, London, Continuum, 2007.

Jarczyk, Gwendoline, *Systeme el liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y mayo editores, 2007.

Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, London, Routledge, 2002.

Leyva, Gustavo, «La superación de la ética en la Rechtsphilosophie», en Francisco Piñon y Joel Flores, *Ética y política: entre tradición y modernidad*, PyV/Centro Gramsci/UAM-I, 2000.

Losurdo, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham, Duke University Press, 2004.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1985.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Fombona, Madrid, Alianza, 1995.

Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Antonio Machado libros, 2001.

Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, UAM/Plaza y Valdéz, 2002.

Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Boston, Harvard University Press, 2003.

Noël, Georges, *La lógica de Hegel*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, EUN, 1995.

Nuzzo, Angelica, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della «Filosofía del diritto» di Hegel*, Napoli, Guida editori, 1990.

Papacchini, Angelo, «La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano», en María del Rosario Acosta y Jorge Aurelio Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 21-54.

Patten, Alan, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

_____, «Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy», en Robert R. Williams (ed.) *Beyond Liberalism and Comunitarianism, Studies in Hegel's Philosophy of Right*, Albany, SUNY Press, 2001, pp. 167-184.

Pawlik, Michael, *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, trad. Jorge Fernando Perdomo Torres, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.

Pelczyński, Zygmunt A. (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

_____, (ed.), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Peperzak, Adriaan, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right"*, Dordrecht-Boston, M. Nijhoff, 1987.

_____, «Los fundamentos de la ética según Hegel», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-120.

_____, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 2001.

Pérez Cortés, Sergio, *La política del concepto*, México, UAM-I, 1989.

_____, «Identidad, diferencia y contradicción en Hegel», en *Signos filosóficos*, vol. VIII, julio-diciembre 2006, pp. 23-55.

_____, «Hegel: su concepto de libertad», en Jorge Rendón Alarcón (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM-I-Juan Pablos, 2007, pp. 91-116.

Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía*. Salamanca, Acento, 2001.

_____, «Constitutionalism, Politics and the Common Life», en H. Tristram Engelhardt y Terry Pinkard (eds.) *Hegel reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1994, pp. 163-186.

Pinson, Jean-Claude, *Hegel le droit et le libéralism*, Paris, PUF, 1989.

Pippin, Robert B., «Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33)», en Ludwig Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 31-53.

_____, «Hegel's Practical Philosophy. The Realization of Freedom», en Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 180-199.

_____, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Pippin, Robert B. y Höffe, Otfried (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Planty-Bonjour, Guy, (dir.) *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986.

Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983.

Quelquejeu, Bernard, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1972.

Quante, Michael, *Hegel's Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001.

Rendón, Jorge, *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*, México, Ediciones Coyoacán, 2008.

_____ (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM-I/Juan Pablos, 2007.

Rendón, Carlos Emel, «El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel», en María del Rosario Acosta y Jorge Aurelio Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 55-72.

Riedel, Manfred, «Nature and Freedom in Hegel's *Philosophy of Right*» en Zygmunt A. Pelczynski, (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp.

_____, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

_____, «El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-120.

Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Ripalda, José María, *La nación dividida. Orígenes de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid, FCE, 1978.

Ritter, Joachim, *Hegel and French Revolution: Essays on The Philosophy of Right*, MIT Press, 1984.

_____, «Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad», en J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos*, trad. Rafael de la Vega, Barcelona/Caracas, Alfa, 1986, pp. 9-30.

_____, «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 143-169.

_____, «Persona y propiedad. Un comentario de los § 34-81 de los “Principios de la Filosofía del Derecho” de Hegel», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 121-142.

Rivera de Rosales, Jacinto, «La moralidad: Hegel versus Kant», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*. II Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2004, pp. 161-178.

Rodríguez, Edgar, *En busca del absoluto. Los escritos de juventud, prolegómenos al sistema hegeliano*, México, Los libros de Homero, 2007.

Rosenfield, Denis, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, trad. José Barrales, México, FCE, 1989.

Salter, Michael, (ed.), *Hegel and Law*, Burlington, Ashgate/Darmouth, 2003

Schlink, Bernard, «The Inherent Rationality of the State en Hegel’s Philosophy of Right» en Cornell, Drucilla, Michael Rosenfeld y David Grey Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, London, Routledge, 1991, pp. 347-354.

Siep, Ludwig, «¿Qué significa: “superación de la moral en la eticidad” en la «Filosofía del Derecho» de Hegel?», en Gabriel Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 171-193.

_____, «Persona y Derecho en Kant y Hegel», en *Taula. Quaderns de pensament*, 11, 1989, pp. 39-68.

_____, «Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea», en Giusti, Miguel, (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 263-280.

_____, *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*, trads. Ángela de la Torre Benítez y Alex van Weezel, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.

_____, *La actualidad de la filosofía práctica de Hegel. Hegel y el holismo de la filosofía política*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2008.

Siep, Ludwig (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche, La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008.

Serrano, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, UAM-I, México, 2001.

_____, «Modernidad y sociedad civil», en Alberto Olvera (coord.) *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, Colmex, México, 1999, pp.

Smith, Steven B., *Hegel y el liberalismo político*, trad. Eric Herrán, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

Steinberger, Peter, J., *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Stillman, Peter G., «Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights», en Michael Slater, *Hegel and Law*, Burlington, Ashgate/Darmouth, 2003, pp.

Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, trad. J.J. Utrilla, México, FCE, 1983.

_____, «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», en Michael Slater, *Hegel and Law*, Burlington, Ashgate/Darmouth, 2003, pp. 186-200.

_____, «La filosofía del espíritu de Hegel», en Charles Taylor, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 97-122.

Theunissen, Michael, «The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right», en Cornell, Drucilla, Michael Rosenfeld y David Grey Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, London, Routledge, 1991, pp. 3-63.

Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ª edición Barcelona, PPU, 1994.

_____, «Libertad política: interacción de libertades», en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2000, pp. 215-228.

Vásquez, Eduardo, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Caracas, Monte Ávila editores, 1968.

Viellard-Baron y Y.C. Zarka (coords.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, J. Vrin, 2006.

VV.AA., *Moralidad y eticidad. Estudios sobre Kant y Hegel*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2004.

Vieweg, Klaus, *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México, UAM-I/CEF Porfirio Miranda, 2009.

Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, trad. Alfredo Llanos y Ofelia Menga, Buenos Aires, Editorial Leviatán, s.f.

Wences Simon, María Isabel, *En torno al origen del concepto de sociedad civil, (Locke, Ferguson y Hegel)*, Madrid, Dykinson, 1998.

Williams, Robert R., *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, State University of New York Press, 1992.

_____, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1997.

_____, (ed.) *Beyond Liberalism and Comunitarianism, Studies in Hegel's Philosophy of Right*, SUNY Press, 2001.

Wood, Allen W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____, «Hegel's Critique of Morality (§§ 129-141)», en Ludwig Siep (ed). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp.147-166.

Zan, Julio de, «Cuestiones de estructura y método en la filosofía del derecho de Hegel», en Florez, C., y Álvarez, M. (comps.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, pp. 143-169.

_____, «La 'Introducción' a la filosofía del derecho de Hegel: plan de la exposición», en *Escritos de Filosofía*, 25-26, enero-diciembre 1994, pp.133-144.

_____, *La filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2009.

Bibliografía adicional

Anderson, Perry, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1996.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, introducción de Emilio Lledó, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

_____, *Política*, introducción, trad. y notas de Manuela García Valdéz, Madrid, Gredos, 1988.

Berlin, Isaiah, «Dos conceptos de libertad» en Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza, 2000, pp. 215-280.

Bloom, Allan, *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, 2ª edición, trad. Eduardo Nicol, México, FCE, 1968.

Constant, Benjamin, «Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos» en B. Constant, *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, 2ª edición, trad. Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol. W., Madrid, Tecnos, 2002, pp. 65-93.

Fichte, J.G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, CEC, 1994.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elias, Planeta, 1994.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1992.

Hofmann, Hasso, *Filosofía del derecho y del Estado*, trad. Luis Villar Borda, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2002.

Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996.

_____, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe y trad. Mario Caimi, México, FCE/UAM/UNAM, 2009.

_____, *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe y trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE/UAM/UNAM, 2005.

Kaufmann, Arthur, *Filosofía del derecho*, trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1999.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo y estudio preliminar de Peter Laslett, Madrid, Tecnos, 2006.

Mandeville, Bernard, *La fábula de la abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. Mercedes Blázquez y Pedro Vega, Madrid, Alianza, 2003.

Platón, «República», en *Diálogos*, tomo IV, introducción, trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Barcelona, Paidós, 2002.

Ricœur, Paul, *Sí mismo como otro*, 2ª edición, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2003.

_____, *Caminos del reconocimiento*, trad. Agustín Neira, México, FCE, 2006.

Rousseau, J.-J., *El contrato social*, 4ª edición, estudio preliminar y traducción de María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 1999.

_____, *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, introducción, trad. y notas de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Trotta, 2007.

Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, segunda edición, trad. y estudio preliminar de Gabriel Franco, México, FCE, 1958.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, FCE, México, 2ª edición, 1964.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00100

Matrícula: 206361614

VOLUNTAD, LIBERTAD Y DERECHO. ESTUDIO SOBRE EL CONCEPTO DE VOLUNTAD LIBRE COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO EN LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 26 del mes de agosto del año 2010 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON
DR. MARIO ROJAS HERNANDEZ
DR. SERGIO PEREZ CORTES

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

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: GUILLERMO FLORES MILLER

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

APROBAR

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

GUILLERMO FLORES MILLER
ALUMNO

REVISO

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. JORGE RENDON ALARCON

VOCAL

DR. MARIO ROJAS HERNANDEZ

SECRETARIO

DR. SERGIO PEREZ CORTES