



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE TEORÍA DEL ESTADO**

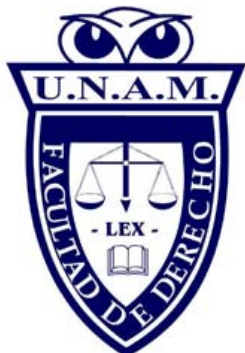
**LA CONFIGURACIÓN DEL ESTADO
EN EL SISTEMA HEGELIANO (UNA
VISIÓN MÁS ALLÁ DEL
LIBERALISMO).**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO
EN DERECHO**

**PRESENTA:
SÁNCHEZ MONTALVO ANA BELÉN**

**ASESOR:
DR. ARTURO BERUMEN CAMPOS**



NOVIEMBRE

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO

FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE TEORÍA
GENERAL DEL ESTADO
15 DE NOVIEMBRE DE 2012
ASUNTO: OFICIO
APROBATORIO DE TESIS.

DR. ISIDRO ÁVILA MARTÍNEZ
DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
ESCOLAR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
P R E S E N T E

La pasante de Derecho: ANA BELÉN SÁNCHEZ MOLTALVO con número de cuenta 09632845-8 ha elaborado en este Seminario, bajo la dirección del LIC. ARTURO BERUMEN CAMPOS la tesis titulada:

“LA CONFIGURACIÓN DEL ESTADO EN EL SISTEMA HEGELIANO (UNA VISIÓN MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO)”

Se autoriza su impresión, con las correcciones hechas al capitulado original, en virtud de que reúne los requisitos reglamentarios.

En consecuencia y cubiertos los requisitos esenciales del Reglamento de Exámenes Profesionales, solicito a usted, tenga a bien autorizar los trámites para la realización de dicho examen.

Atentamente
“POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”

DR. MIGUEL ÁNGEL GARITA ALONSO
DIRECTOR DEL SEMINARIO

“El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados día a día) de aquel en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caduca la autorización que ahora se le concede para someter su tesis profesional, misma autorización que no podrá otorgarse nuevamente, sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la oportuna iniciación del trámite para la celebración del examen, haya sido impedida por causa grave, todo lo cual calificará la Secretaria General de la Facultad”.

c.c.p. Secretaria de Exámenes Profesionales de la Facultad de Derecho.
c.c.p. Alumno.
c.c.p. Seminario.
MAGA/rga.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
1. LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO: EL CONTEXTO SOCIAL Y FILOSÓFICO EN EUROPA DEL SIGLO XVIII.	9
1.1. La situación Social	
1.1.1. La Revolución Francesa e Ilustración en Alemania y Francia	
1.2. Idealismo: Kant, Fichte y Schelling	
2. EL SISTEMA HEGELIANO	39
2.1. Naturaleza y Espíritu	
2.3. La Lógica: el movimiento infinito del pensamiento	
3. EL ESPÍRITU OBJETIVO	75
3.1. La Voluntad como medio de realización de la Libertad	
3.2. La Filosofía del Derecho como Ciencia de la Voluntad	
3.2.1. Derecho abstracto	
3.2.2. La Moralidad	
3.2.3. Eticidad	
4. EL ESTADO HEGELIANO ¿UN ESTADO TOTALITARIO?	152
4.1. La Familia	
4.2. La sociedad civil	
4.3. El Estado	
4.4. Estado en Hegel una interpelación al Estado liberal	
CONCLUSIONES	233
BIBLIOGRAFÍA	251

INTRODUCCIÓN

¿Por qué escribir sobre Hegel? Cualquiera que sea la respuesta y más allá de los motivos que orientaron este trabajo hacia el pensamiento del filósofo Alemán, responder a esa pregunta reviste desde el inicio algunas dificultades adyacentes, que tienen que tomarse en cuenta antes de poder dar una respuesta.

La primera dificultad radica en lo complicado del estilo de Hegel; un estilo opaco en su escritura, sistema abstracto y de difícil lectura, que dificulta su de por si complicado sistema, lo que le ha ganado el sobrenombre de el *oscuro*. La dificultad que entrañan sus textos, están lejos de un estudiante común y más lejos aún de las convicciones del sentido común; acercarse a él implica tener algunos requisitos previos: mucha paciencia y una serie de conocimientos filosóficos básicos y ciertos conocimientos históricos (no como requisitos *sine qua non*, sino como herramientas que hagan menos complicado el camino por su filosofía).

Otra complicación está relacionada con la primera, además de los problemas de estilo que obstaculizan la comprensión de una manera clara, se tiene que considerar que el diálogo que tiene la filosofía de Hegel con otros filósofos parte del idealismo alemán y con la historia de la filosofía es intenso. Se hace necesario también, considerar el significado y la influencia que tienen Kant y sus tres críticas en el pensamiento de Hegel y en la filosofía moderna en

general.

Además de esto hay otra complicación que se suma a las anteriores, la divergencia en las diferentes interpretaciones de su obra; plagada de clichés derivados de la dificultad de las mismas, originan un manejo irresponsable; no es raro ver relacionado a Hegel con una serie de frases comunes asociadas a su pensamiento, un ejemplo de ello es el “todo lo real es racional y todo lo racional es real” interpretado y reinterpretado hasta el cansancio por diferentes pensadores de diferentes campos de conocimiento, que ven en esa frase un resumen del pensamiento hegeliano y el reflejo de un pensamiento conservador.

Se han originado por lo tanto, una serie de sentencias que funcionan como barrera que evitan el acercamiento directo con sus obras; de alguna manera, sufre lo que casi todos los filósofos y pensadores, solo que en mayor medida, el acercamiento a Hegel no está privado de una serie de prejuicios e ideas falsas que originan múltiples interpretaciones. El grave problema de lo que hasta aquí se ha dicho, es que las diferentes interpretaciones han sido seguidas por filósofos notables que ven en Hegel a un enemigo de la sociedad abierta o a un apologista de la tiranía totalitaria.

Si pretendiéramos contestar a la pregunta planteada al inicio, se tendría que complementar con el cuestionamiento ¿por qué a pesar de todo esto, escribir sobre Hegel? La respuesta tiene que ver con los temas de los cuales se ocupó el filósofo y más en concreto en el

campo de lo político. Es curioso ver como el tema de la libertad es de los más importantes en un filósofo que entre sus calificativos no figura el de defensor de la libertad, por el contrario, visto como acérrimo defensor del Estado prusiano, se dice que estuvo conforme con la opresión. Sin embargo, cabría preguntarse ¿cómo es posible que un filósofo que veía con buenos ojos la tiranía se haya ocupado de un tema como el de la libertad? y en todo caso ¿Por qué pretender ver al Estado como el garante de esa libertad?

El periodo histórico que estamos viviendo, es un periodo de transición que parece conducirnos a un nuevo orden mundial, asistimos a la decadencia de un sistema que es incapaz de resolver los problemas políticos, sociales y económicos más apremiantes entre la población. A lo largo del mundo las manifestaciones de descontento se multiplican y se ahonda más el rezago y los problemas que afectaban antes a los países subdesarrollados se comienzan a presentar en los países del primer mundo (pobreza, delincuencia, desempleo, etc.).

Ante esta situación es necesario repensar lo que implica el Estado y la respuesta que desde el derecho y la filosofía se pueden dar a los múltiples problemas que se presentan. Específicamente, la filosofía hegeliana puede vislumbrarse una solución o una propuesta de solución a un mundo que se encuentra distanciado entre los planteamientos individualistas y el bienestar social, en la idea del Estado es donde puede verse concretamente tal propuesta y es lo que pretende mostrarse en esta tesis

Lo que se trata de resolver en la filosofía política de la época hegeliana es cómo enfrentar la cada vez más creciente particularidad que escinde a la universalidad, el riesgo a evitar es llegar a una desestructuración que haga imposible la vida en común, esto significa el preguntarnos sobre el tipo de Estado que se requiere para garantizar la dispersión de la particularidad frente a la más alejada universalidad. Esto significa, la necesidad de resolver la distancia que existía entre las individualidades que sostenían la modernidad y la ilustración por un lado y las culturas originarias como un todo orgánico por el otro.

Al perseguirse la unificación de los estados germánicos por filósofos como Herder, Fichte, Schelling, Schlegel, Holderlin y el mismo Hegel, se buscaba también conjugar la autodeterminación de la libertad individual con el todo en el cual se encuentra inmersa, sin perder ni uno ni el otro. De manera similar que en nuestros días, el problema es el aparente dominio total de la particularidad, lo conducente es reorientar a los individuos hacia la vida en común, hacia una unidad que garantice esa vida compartida. La propuesta de Hegel es una más entre varias soluciones que se planteaban, así tenemos diferentes tipos de Estado de acuerdo a la forma en que se planteaba la unificación descrita.

a) El Estado absolutista: es la coerción por medio de la fuerza, así el orden de la sociedad se garantiza al sacar a sus miembros de un estado pre-social, Hobbes ubica este estado pre-social como un estado de naturaleza donde el interés propio triunfa sobre el interés de

cualquier otro. La solución es pactar el orden a través de entregar todo a un Leviatán que lo garantice.

b) El Estado liberal: Planteado principalmente por Adam Smith y John Locke, es un Estado con un fuerte énfasis en la economía, evitando que el estado se inmiscuya en los asuntos de la sociedad civil (asuntos económicos). El Estado solo sirve para garantizar protección de la propiedad y del mercado, este a su vez, se desarrollara de tal manera que con sus leyes sea el encargado de distribuir los bienes, como una mano invisible las leyes del mercado se autoregularan.

c) El Estado democrático: Es la propuesta de Rousseau. Es el Estado en el cual el contrato es de todos con todos, mediante el cual se crea la voluntad general, la plena libertad. Se plantea, además del contrato una religión de índole civil que genere una unificación de los ciudadanos de la patria.

d) El Estado ético: Es el Estado que plantea Hegel, en el cual hay una realización plena de los seres humanos y el cual vamos a analizar a lo largo de este análisis. Lo que se pretende es ver si esta forma de Estado puede contribuir en algo a una nueva forma de Estado más acorde con los tiempos que vivimos. La intención no es proponer la aplicación directa de las ideas hegelianas, sino ver en que forma la postura hegeliana puede contribuir a la configuración de un nuevo orden social que evite la dispersión acelerada de un nuevo particularismo a ultranza que estamos viviendo, esto es posible, mediante la unificación de lo universal con lo particular.

El objetivo de la tesis, consiste en llevar a cabo una revisión de la eticidad y el Estado como conceptos clave en el planteamiento Hegeliano, para lo cual nos centraremos en los momentos de la *Filosofía del Derecho*, habrá que hacer notar que el punto que más interesa es lo relacionado con la figura del Estado, pues la finalidad es cuestionar hasta qué punto es vigente lo propuesto por Hegel y hasta donde puede servirnos de ayuda para pensar en las necesidades y estructura de ese nuevo orden social.

La intención es observar cómo se concibe al Estado en la eticidad y así establecer un debate sobre la función del Estado como el garante de la libertad efectiva en la Filosofía del Derecho que lleve e cuestionarse sobre la actualidad del pensamiento de Hegel. El Estado por lo tanto es el concepto central de nuestro estudio.

La tesis presente consta de cuatro capítulos. En el primero se ubica a la obra de Hegel dentro de su contexto histórico y filosófico, para mostrar la importancia de ambos en la construcción de su concepción filosófica puesto que, parte de las herramientas necesarias a la hora de acercarse a las obras de Hegel radican en el conocimiento de los problemas que la época planteaban. Para Hegel la Filosofía es el reflejo del saber de una determinada época histórica, por lo tanto es necesario conocer no solo las ideas de su tiempo, además de ello hay que tomar en cuenta el contexto socio histórico en el que se desarrollan estas ideas.

Ubicar el espacio social-histórico de Hegel se complementa con

una revisión general de su sistema, la finalidad es entender y ubicar dentro del sistema hegeliano al Estado como parte del espíritu objetivo, así pasamos de un capítulo segundo a un capítulo tercero donde analizaremos el despliegue de la voluntad en su exterioridad a través de sus manifestaciones concretas, esto es, el derecho abstracto y la moralidad.

En un cuarto capítulo abordaremos los momentos de la eticidad, para entrar al debate en torno a la figura del Estado, allegándonos elementos para reflexionar si en Hegel podemos encontrar ideas para pensar como se podría configurar una sociedad y un Estado que respondan a nuestros tiempos. La respuesta a esta nueva configuración la podemos observar en la propuesta de la redeterminación dialéctica, que no sólo enarbola la actualidad del pensamiento hegeliano sino que lo complementa con diversos autores. En nuestro caso, nos centraremos en la filosofía discursiva de Jurgen Habermas.

La descripción del Estado tal y como la construye Hegel se hace necesario para evitar malentendidos muy recurrentes, además nos permite considerar la aportación de otros filósofos y desembocar en la descripción de la propuesta de la redeterminación jurídica que permite desembarazar a las instituciones de la ideología a la que se encuentran sujetos para convertirlas en morales. Esto permite redeterminar al Estado mismo, conduciendo a un Estado acorde a nuestros tiempos.

CAPITULO I

5. LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO: EL CONTEXTO SOCIAL Y FILOSÓFICO EN EUROPA DEL SIGLO XVIII.

1.1. La situación Social

1.1.1. La Revolución Francesa e Ilustración en Alemania y Francia

Como cualquier pensador, Hegel estuvo inmerso en el acontecer de su tiempo, en su obra la *Filosofía del Derecho*, él mismo así lo reconoce. “Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; y, también, la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (Hegel, 1975:24).

Hegel, se sitúa en la Europa de finales del siglo XVIII y principios del XIX, donde hay sucesos fundamentales para la generación de sus ideas. Como Hegel mismo testimoniaba, “no es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacía una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación” (Hegel, 1973:12); lo que es más, para entender sus críticas más feroces, es imprescindible atender el proceso que se desarrolla en la época, en Europa en general y en Los Estados Alemanes en particular.

En el estudio de cualquier filósofo, y en mayor medida, de aquel

que dentro de su sistema de pensamiento le otorga a la historia un papel central, el análisis contextual en el que se desarrollaron sus ideas es de gran importancia. Así tenemos al pensamiento de Hegel cómo forjado en el seno de grandes acontecimientos: la Ilustración en Francia y Alemania, la Revolución francesa y la filosofía alemana, especialmente con los aportes de Immanuel Kant.

Las obras capitales de Hegel pueden leerse como las respuestas del filósofo a los hechos trascendentales de su tiempo, los cuales no fueron pocos, puede decirse que la Revolución Francesa es el principal de ellos y la época de Hegel es una caja de resonancia donde los efectos de aquella, se dejaron sentir en muy variados aspectos de la sociedad.

Contrario a lo que se ha afirmado en ocasiones, Hegel era un filósofo muy interesado por la actividad social¹ y sin ésta su pensamiento queda vacío de contenido, desde la idea más pura presentada en la lógica, se puede observar la necesidad de atender a lo vivo.

Los primeros años del siglo XIX están impulsados por una serie de transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que se venían gestando, y que provocaron diferentes revoluciones sociales, que van desde la guerra de independencia norteamericana hasta la Revolución Francesa de 1789.

¹ Como se verá más adelante, Hegel hace constantes referencias al pensamiento vivo, al espíritu viviente de este mundo que es como lo caracteriza en el parágrafo 6 de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Más aún, la Revolución Francesa, el mayor suceso social de la época ameritó, por parte de Hegel un brindis en sus aniversarios.

Entre las causas de lo anterior, encontramos que con el advenimiento del desarrollo acelerado de la producción a mayor escala, se produjo un cambio sustancial en el orden económico, trastocando las esferas de lo social y lo político.

El desarrollo económico impulso la formación de ciudades con las características propicias para el desarrollo intelectual y político de la burguesía, la Ilustración francesa solo se entiende como el efecto de estos cambios que estaban irrumpiendo en Europa. La Filosofía Moderna de la que Hegel se declara heredero², tiene su línea de desarrollo desde Descartes hasta el idealismo alemán, mediados por los ilustrados franceses y otros autores en los cuales Hegel se reconoce.

Un ejemplo de lo anterior, lo tenemos en las referencias que hace a Rousseau y la influencia de conceptos como el de la voluntad general originado en esta etapa, pues si Hegel le reconoce a Rousseau el haber planteado un concepto tan fundamental como el de la voluntad, todavía lo considera insuficiente pues se queja de que aun ve a la voluntad como voluntad individual, y “no piensa en la voluntad general como el elemento absolutamente racional de la voluntad, sino tan solo como el elemento común que surge de las conciencias individuales conscientes.” (Taylor 1979:155).

² En el párrafo 64 de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, se hace alusión directa a Descartes como el fundador de la Filosofía Moderna, y esto adquiere un sentido total, si se remite a las paginas de la Fenomenología donde se reconoce como parte de un proceso histórico, cuya filosofía es incluyente con otras filosofías entendidas ambas como parte de la Filosofía. En el entenderse como heredero se plasma perfectamente en aquella anécdota donde Hegel se reconoce como nada original.

El problema en Rousseau, es que en su posición el Estado se basa en arbitrarias decisiones y consentimientos, pues el sustentar la construcción de la sociedad por la razón del individuo emancipado, “que expresa intereses particulares, no contiene la universalidad que suministraría un terreno común al interés particular y general. La voluntad individual, no es, por si misma parte integrante de la voluntad general” (Marcuse, 2003:184), por lo que la base filosófica del contrato social tiene que ser negada. Además otro problema radica en la idea de igualdad, la cual es rechazada por Hegel. Los teóricos (por ejemplo, Rousseau) insisten en postular la absoluta igualdad de derechos; pero eso es solamente una abstracción ilusoria, dice Hegel con Platón y Hume, pues la libertad es necesariamente fuente de desigualdad.

A partir del siglo XVIII una pasión por la investigación se apodera de Europa, se trata de comprobar lo conocido y a través de esta verificación encontrar caminos que conduzcan a la innovación. En el caso de Francia uno de los puntos culminantes lo constituye la elaboración de la *Enciclopedia*, que tenía como objetivo compilar los logros culturales hasta esos días, teniendo a la razón como principal bastión del progreso y el mejoramiento moral y material, guía de los destinos de la humanidad, pues se comprende la necesidad de preservar el espíritu del siglo.

La Ilustración propone la exaltación de las capacidades humanas y expanden su proyecto humanista a través de la divulgación al público de los avances en filosofía, literatura y ciencia. Además, la

cultura debía ser masificada, la pasión por el saber va acompañada de un profundo sentido didáctico e informativo, la razón se empieza a constituir como guía del destino del hombre.

La ilustración alemana es un fenómeno sorprendente que demuestra que a partir de la experiencia ajena se puede dar un gran desarrollo intelectual. No fueron indispensables en esta nación ni el desarrollo económico, político y social, sino que bastó que sus hombres atisbaran por encima de sus fronteras para colocar su cultura al lado de los grandes aciertos de la desenvuelta Europa. (Mora, 1990:28).

En la Ilustración hallamos por un lado el intento de recuperar el pasado glorioso contenido en la tradición cuya escala de valores constituye la base de las normas adecuadas para el futuro; por otro lado encontramos el esfuerzo de los pueblos por comunicarse para descubrir elementos cosmopolitas. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel reconoce los avances y las fallas que tiene la Ilustración Francesa, sin negar la importancia de los pensadores ilustrados, que se enfrentan a instituciones sociales que son incapaces de conciliar el progreso técnico con el moral.

La filosofía hasta esta época tiene a la razón como el principal estandarte del logro humano de liberación y felicidad.

Se podrían enumerar las principales características de la Ilustración en tres puntos:

1. Es un esfuerzo por lograr la libertad en los órdenes económico, político y religioso con la pretensión de liberarse de la tradición.

2. Los enciclopedistas, como representantes ideológicos de la burguesía occidental europea, al disertar acerca del progreso y la libertad van minando poco a poco los sentimientos monárquicos en las capas populares. La Enciclopedia, no hace sino recoger las dudas y las incertidumbres de la burguesía en materia política.

3. Un optimismo exagerado en la fuerza de la razón, que se refleja en la secularización de la cultura en diferentes órdenes: novela, teatro, política y filosofía. El papel de la razón, se centra en la creencia de que solamente a través de ella, el ser humano tendría frente a sí, el camino hacia el auto perfeccionamiento.

Como ya se ha mencionado, uno de los pensadores de la Ilustración que más influyó sobre Hegel, es Juan Jacobo Rousseau y su idea de voluntad general. Rousseau, considera al Estado como un ente moral que cuenta con voluntad, concepto que se presenta por primera vez en el *Discurso sobre la Economía Política*.

Si consideramos una ciudad determinada, veremos que tiene una voluntad general respecto de sus miembros, es decir, una voluntad común orientada a la consecución de los objetivos de ese grupo. Pero esta voluntad es particular si se le compara con la voluntad general de Estado, pues ésta es mas general que la de cualquier grupo contenido en él, se orienta a un fin más universal.

“Si esta voluntad general representa en una sociedad política

dada la orientación universal de la voluntad humana hacia el bien del hombre, representa lo que cada miembro de la sociedad quiere *realmente*.” (Copleston, 1992:78). Sin embargo, esta voluntad general no puede asimilarse a la suma de voluntades particulares, esta constituida de una forma diferente y se refiere al bienestar público determinado materialmente, al bienestar común.

Tanto Rousseau como Hegel, “condenan a las premisas ontológicas de las teorías social-contractualistas y les contraponen una visión de la persona, ya no como anterior al Estado, sino éste precedente a la persona, en tal sentido que la libertad no pueda concebirse totalmente más allá de él.” (Pawlik, 2005:67).

El movimiento de la Ilustración mostró sus efectos a lo largo de Europa y América, ahora es importante saber cómo se manifestaron en Alemania. Los estados alemanes se encontraban en un atraso con respecto a otras regiones de Europa tanto en el campo económico como en lo político. Se encontraba dividido en múltiples reinos³ (a diferencia de otros Estados como España, Inglaterra y Francia que habían obtenido unidad política desde el siglo XV), la mayor parte del territorio estaba consagrado a una economía de relaciones de producción de tipo feudal, con la salvedad de algunas zonas sureñas que tenían algunas zonas industriales.

Ante las dificultades sociales y políticas, la Ilustración Alemana

³ Estos Múltiples Estados, se encontraban unidos bajo el llamado Sacro Imperio Romano Germánico, que con 800 años de antigüedad, había dejado centurias atrás sus épocas de esplendor. Aquí utilizo la palabra Estado o Reino de manera indistinta, haciendo hincapié en que poco tienen que ver el Estado burgués que estaba emergiendo con estos pequeños Estados-Principados que estaban en franca decadencia.

se traslado al ámbito cultural, en las universidades las posiciones racionalistas eran la base de debates en torno a la dignidad y la libertad del hombre, esto llevaba consigo la crítica a los poderes fácticos que impedían el desarrollo de los principios enaltecidos por la Ilustración, el contraste entre el desarrollo intelectual y las condiciones políticas imperantes, que como puede suponerse, eran abismales.

Estas condiciones propiciaron que las miradas se dirigieran hacia mejores tiempos, consideradas como un ejemplo del desarrollo humano, se manifiesta la cultura griega como el ideal a seguir, pues conjugaba perfectamente la vida social, política e intelectual. Winckelmann, en su *Historia del Arte entre los Antiguos*, creó el culto que los humanistas sintieron por los valores de la *Helade*. Consideraba que hay unos cánones eternos de las formas artísticas, y se admiraba el esfuerzo por reducir la totalidad a categorías de carácter racional, el cual se propagó entre la intelectualidad alemana, pues según Winckelmann el ingrediente decisivo de la cultura Griega era su esplendor racionalista.

La obra de Hegel surge del intento de combinar dos corrientes, una de pensamiento (la “libertad radical”) y la otra de sensibilidad (“expresivismo”). Estas corrientes surgen como reacción, por parte de la denominada “generación romántica”, contra el pensamiento de la Ilustración, en la Alemania del siglo XVIII.

Charles Taylor denomina expresivismo, a uno de los antecedentes más importantes de la Ilustración Alemana, el

movimiento constituido por jóvenes llamado “*Sturm und drang*”, es decir, *Tempestad e impulso creador*⁴, nombre tomado de una obra de Maximilian Klinger⁵ y que se desarrolló entre 1766 y 1784. Representa el ideal irracional frente a las tendencias racionalistas, los sentimientos no refrenados, “la abundancia del corazón”, frente a las prescripciones de la razón esclarecedora. El concepto de progreso es sustituido por el concepto de desarrollo que puede tener valor positivo y negativo. “Al postular el desarrollo cabal arremete, también, contra los tabúes sociales; al enarbolar la idea de libertad se pronuncia en contra de cualquier forma de tiranía” (Brugger, 1976:8).

Este movimiento aparece en un momento donde la cultura alemana hacía enormes esfuerzos para recuperarse de un atraso al que estuvo destinada después de la Guerra de los Treinta Años, “la falta de un centro cultural como lo eran París y Londres, el insuficiente desarrollo del idioma, que carecía de la necesidad reflexiva expresiva, y finalmente, la ausencia de una capa social apta para apoyar una cultura homogénea” (Brugger, 1976:9).

Las bases socioculturales necesarias para el desarrollo de un movimiento de esta índole, las encontramos, indudablemente en la Ilustración. La idea de libertad basada en un consciente humanismo que rompa con las ataduras impuestas, es el eje rector del movimiento y la manifestación más poderosa se dio en el campo de las letras, la

⁴ La traducción también puede ser “Tormenta e ímpetu”, ambas son por aproximación ya que no tiene una traducción literal y se prefiere el uso del término en alemán, como es conocido en el mundo de la literatura.

⁵ Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831) fue un escritor alemán prerromántico, nacido en la ciudad de Fráncfort del Meno. En 1776 publicó una obra dramática titulada *Sturm und Drang*, que dio nombre a todo el movimiento cultural.

poesía ante el camino vedado de la dirección política, destinada a la alta nobleza.

Entre las ideas principales del *Sturm und Drang* se pueden enumerar las siguientes:

- Su preocupación por hallar una expresión propia, que correspondiera a la idiosincrasia alemana.
- Se debía encontrar una expresión personal tal como brota del fuero interno.
- En el *Sturm und Drang* “se halla una concepción más compleja del hombre como ser integro, cabal, que vive a partir de todas sus fuerzas, especialmente las irracionales” (Brugger, 1976:14) Este concepto de hombre corre al parejo del de naturaleza como la “gran maestra que cobija al ser humano en su plenitud y lo vincula con sus raíces parcialmente perdidas”. (Brugger, 1976:15).

Uno de sus principales exponentes y que influenció fuertemente en Hegel fue Johann Gottfried von Herder, quien “consideraba que los fenómenos transcurren en un proceso histórico genético y tienen su necesidad y su derecho de ser dentro de su tiempo y ambiente” (Brugger, 1976:18).

Herder fue un precursor de la filosofía del lenguaje. Para él, el lenguaje tenía un desarrollo que va de lo sensorial a lo espiritual, estableciendo diferentes “edades del lenguaje” en las cuales se cede

terreno al refinamiento espiritual, pues el lenguaje era un tema que le preocupaba en todos los sentidos, como creación humana, como creador de cultura y como expresión de la libertad humana, “el hombre necesita el lenguaje para compensar la imperfección de sus instintos, comparado con el animal” (Herder, 1982:8).

Aquí es donde pueden empezar a rastrearse la influencia de autores como Herder en la filosofía de Hegel, para el cual el lenguaje es la forma a través del cual se manifiesta el pensamiento, si bien ya preveía diferentes temas en relación al papel del lenguaje, Hegel no desarrolla el tópico como tal, sino que va asociado a temáticas como el pensamiento y el desarrollo descrito en la fenomenología.

Otro de los temas capitales que trabaja Herder y que es de suma importancia en el pensamiento hegeliano, es la idea de Historia en donde se muestra más a cabalidad a Herder del *Sturm und Drang*. Piensa que hay un plan en la historia, por debajo de la variedad de épocas, en este punto se da una de las enormes diferencias con Hegel, pues el hombre no es sujeto de la historia, permanece sujeto a la voluntad de una divinidad externa.

Piensa que no deben juzgarse a diferentes pueblos bajo un *canon*, por el contrario, cada pueblo debe juzgarse desde un lugar y una época determinada y como antiilustrado se opone a las *luces* en la crítica al dogmatismo cristiano, sin embargo, su valoración relativista o autónoma de las diferentes culturas humanas, siguen por el mismo camino que había marcado la Ilustración.

Así como la cultura es sostenida por una comunidad, la comunidad tiene una unidad expresiva (de aquí el calificativo de expresivismo al que hace alusión Charles Taylor). La comunidad, como unidad expresiva, no significa que los individuos consideren a la sociedad como un instrumento, por el contrario, los individuos se sienten representados en su cultura y con la comunidad, al sentirse identificados, los individuos pueden alcanzar su unidad expresiva.

Una de las innovaciones importantes que aparecen con la imagen de la expresión es la idea de que “cada cultura, y dentro de cada una de ellas también cada individuo, tiene su propia forma que realizar, y que ninguna otra puede reemplazarla o sustituirla, ni descubrir su hilo conductor”. (Taylor, 1994:15).

Hegel se nutrió de estos periodos de cambio, por un lado las alusiones al mundo griego y la influencia de Herder, se complementaron con la ruptura del poder político que se dio en Francia y de la cual fueron incapaces los alemanes así también por la filosofía de su tiempo y es Kant el principal exponente del cambio.

El desarrollo de la burguesía y de la economía capitalista constituyó el motor principal de la Revolución Francesa y los filósofos de la época no vieron con malos ojos el avance industrial, consideraban que el progreso de la industria lleva consigo el desarrollo en el campo moral, social e intelectual. El desarrollo de la industria sería capaz de generar una sociedad libre. El triunfo de la Revolución Francesa representa el triunfo de la burguesía que puede acceder al

poder, asimismo es el triunfo del racionalismo que vería plasmados en la redacción de la nueva constitución sus ideales.

La idea de que el hombre es el que toma en sus manos su propio destino impactaría en el desarrollo del pensamiento de Hegel a lo largo de su vida; se llega a reconocer que el pensamiento es el que rige la realidad y diferentes pensadores tomaron en el ejemplo francés de la reorganización social y política como un reto que debía realizarse de igual manera en el plano filosófico.

La influencia de tal evento se refleja desde el joven Hegel y su participación junto a Schelling y Hölderlin en diferentes clubes políticos, la importancia de la Revolución radica en el hecho de haber mostrado que el hombre es capaz de organizar la realidad de acuerdo con su libre pensamiento, es decir, el hombre comprende que el mundo puede ser transformado porque es su mundo y por tanto es capaz de someter las circunstancias que le rodean, a las normas que el mismo se impone. Este punto de vista se mantendrá a lo largo del desarrollo del pensamiento hegeliano.

Para Hegel, la Revolución Francesa es el evento alrededor de la cual todas las determinaciones de la filosofía en relación a su tiempo se agrupan. Con la filosofía que se ubican fuera de la problemática y la defensa de la Revolución. Por el contrario, no hay otra filosofía, que es una filosofía de la revolución a tal grado y tan profundamente, en su círculo más íntimo, como la de Hegel. (Ritter, 1982:43)⁶

⁶ For Hegel, the French Revolution is that event around of which all determinations of philosophy in relation to its time are clustered. With the Philosophy marking out the problem on and defenses of the Revolution. Conversely, there is no another philosophy that is a philosophy of revolution to such a degree and so

El triunfo de la Revolución Francesa al representar una amenaza directa a los estados monárquicos de Europa, ocasionó que estos se levantaran en contra de la nueva república. En febrero de 1792 Prusia y Austria se aliaron, y Francia les declaró la guerra y no terminaría sino hasta la derrota de Napoleón esto es más de veinte años después, y es en tal periodo cuando la República se ve consumida dentro de si misma.

La evolución de la guerra ramificó en otros ámbitos y Francia no solo combatía en el frente de batalla, al mismo tiempo con la conquista militar de nuevos territorios se iba destruyendo sus antiguos regímenes de producción y los restos de feudalismo para ir dando paso a otro modelo económico y político.

En países con las características de Alemania el impacto no se hizo esperar, al derrotar Napoleón a Prusia y Austria se empiezan a gestar las condiciones necesarias para un Estado moderno y es lo que la intelectualidad de la época lleva al centro del debate.

Las conquistas napoleónicas se ven con buenos ojos, habría que terminar con el poder ejercido por los estados más fuertes como Prusia, si se querían cambiar las condiciones sociales imperantes, se tendrían que abolir el régimen feudal y sus privilegios para que pueda surgir uno nuevo que integre las conquistas de la Revolución Francesa, esto explica en parte su regocijo por la invasión francesa y

profoundly, in its innermost drive, as that of Hegel.

el paso de Napoleón frente a sus ojos.⁷

Los efectos, si bien son nulos en el plano político por las condiciones imperantes en los estados alemanes (la burguesía incapaz de tomar el poder, se mantiene en el ámbito privado evitando la participación política), en el plano cultural se vive una renovación.

El estado Alemán se mantiene a pesar del embate Francés y con la derrota de éste, el poder político divorciado del poder económico y de la intelectualidad de la época se hace cada vez más ajeno a la población. Separado de la clase media, que se mantiene aparte de los asuntos del poder político, las necesidades y promesas de cambio se mantienen como promesas solamente.

La burguesía alemana se refugia en los ámbitos de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión, lejos de poder impactar en la realidad, esta puede reflexionar sobre la sociedad y proponer nuevos modelos de organización.

El desarrollo del pensamiento hegeliano va siempre de la mano con la transformación social que se da en Alemania, en la época que comprende el final del siglo XVIII y principios del XIX, la situación en Alemania era complicada, el tejido social era un cuadro complejo de contradicciones, la influencia de la Ilustración generaba una tensión entre lo nuevo y el pasado feudal que permanecía estático y vacío, pero generando una pesadez enorme.

⁷ La anécdota dice que cuando Napoleón entra en Jena y Hegel lo contempla boquiabierto. Inmediatamente le escribió a su amigo Niethammer: *“He visto al emperador –este “alma-del-mundo”- recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas.*

Para la intelectualidad alemana era imprescindible buscar la unidad de los Estados alemanes, si se quería alcanzar el desarrollo que otros países mostraban, e implantar las ideas ejemplificadas con la Revolución Francesa, la fragmentación en los estados feudales constituía el principal impedimento. “Hasta sus últimos textos, la Revolución Francesa seguirá siendo para Hegel el acontecimiento que ha marcado por siempre a su tiempo. En sus cursos sobre La Filosofía de la Historia, Hegel hablará de ella como una *aurora magnífica...*” (Palmier, 1986:22).

La Alemania de los tiempos de Hegel se encontraba sumida en una profunda división, solo formaban parte de la “nación” los sectores dominantes, esto es, aristocracia, burguesía y estamentos.

Esta noción, como es claro, excluía a la mayoría formada por sectores trabajadores, sin embargo, se sabía que no se les podía subestimar como se pudo constatar con las guerras campesinas de 1525 y los movimientos anteriores a este como las Conjuraciones "Bundschuh" en diferentes regiones alemanas entre 1493 y 1517 y el levantamiento de Peter Gaiß de Beutelsbach (Pobre Konrad) en 1514, ambas contra el Sacro Imperio Romano Germánico.⁸

No fue este un movimiento medieval utópico y milenarista, ni siquiera una simple rebelión contra los abusos del sistema existente, sino más bien una revolución social fallida, y una de las consecuencias fallidas de su

⁸ Una de las figuras centrales fue Tomas Münzer, que organizó la *Guerra de los Campesinos*, que se extendió por gran parte del territorio alemán. Münzer organizó ejército de aproximadamente 8.000 hombres, y se dispuso a la batalla en una colina cerca de la ciudad de Frankenhausen, arengándolos y haciéndoles creer que *serían insensibles a las armas de los contrarios*.

fracaso fue un aumento mayor de los poderes de los gobiernos territoriales. (Fulbrook 1995:58).

Carente de una unidad política centralizada y homogénea, Alemania era un conjunto de trescientos sesenta estados cuyas estructuras estaban constituidas por principados laicos, principados eclesiásticos y ciudades libres.

Estas formas de organización política, sin embargo, no lo eran de orden estatal en el sentido moderno del término, y por lo tanto, ni Alemania podía aspirar a ser un verdadero Estado.

Esta dispersión generaba el anhelo de unidad, aunque sin bases materiales para alcanzarla, la ausencia de una identidad alemana como tal lo hacía complicado, por lo cual, si se quería superar la división habría que acabar con las rivalidades entre los Estados producto de conflictos religiosos y de la ausencia de una administración centralizada.

En el aspecto económico el atraso de Alemania respecto a otros países como Inglaterra y Francia era de dos siglos, producto de conflictos políticos y religiosos como el proceso de Reforma o la Guerra de los Treinta Años que obedecía al mantenimiento de los feudos como consecuencia directa del tratado de Westfalia que eliminó su salida a los ríos Weser, Oder y Rhin, y que afectó su actividad comercial e industrial, permitiendo el mantenimiento de los espacios de poder propios de una economía feudal.

Es por esto que Hegel y todo el idealismo Alemán estuvieron

influenciados por la necesidad histórica de hacer del Estado y del pueblo alemán una verdadera comunidad, por lo que buscaron afanosamente definir el sentido de Alemania como pueblo y como nación, tomando de base no solo a la cultura sino la unión política.

Alemania contaba con las raíces culturales necesarias (religiosas, idiomáticas, míticas, históricas) para generar identidad como país, sin embargo, las prácticas culturales extrañas aunadas a falta de una alianza político-constitucional, no permitían el desarrollo de la identidad. La filosofía de Hegel, por tanto, está influenciada por el atraso económico, político e ideológico de los Estados componentes del Sacro Imperio Romano Germánico, además de la Revolución Francesa y el movimiento de restauración de los Estados europeos.

Conformada por un gobierno despótico, se impedía la participación política por parte de los ciudadanos, el despotismo feudal característico de estos reinos dominaba la vida social, lo que permitió que a pesar de la popularidad con que fueron recibidas las ideas ilustradas, el control ejercido por los señores feudales impidieron que esa simpatía se viera reflejada en un cambio en la vida pública. El dominio lo completaba el auge de la Reforma que dotaba a los individuos de una libertad interior y la dispersión de la clase media que imposibilitaba su acción que funcionará como oposición.

Cuando inicia la guerra con Francia, se tiene que echar mano de los diferentes estados, -que a excepción de Prusia y Austria eran demasiado pequeños y dependientes-, para llevar a cabo la defensa

nacional, cuyo fracaso solo es salvado con la derrota en *Waterloo*, después de la cual se tiene el poder de llevar a cabo una ola reaccionaria contra la realización de ideas nacionales y democráticas.

Este hecho arrincona a la intelectualidad alemana, confinados al campo de las ideas, con una estrecha vigilancia por parte del Estado dentro de las universidades. Pensadores que como Hegel aspiraban a una proliferación de las ideas defendidas en la Revolución de Francia, hacia las estructuras feudales, están bajo la sospecha constante, esta es la situación que se vive durante la segunda década del siglo XIX en Alemania.⁹

Es en la Revolución Francesa, en donde se reactiva la continuidad de los ideales de libertad. La visión de que el hombre estaba situado por encima de las cosas, es una idea que tanto a Hegel como a los pensadores de su época resultaba enormemente atractiva.

Es por ello que para poder llevar a cabo esa participación fundamentada en la libertad, se tiene que contar con una organización política acorde, es necesario, para tal fin la reconciliación del Estado con el individuo, esto es, un Estado reflejo de la libertad individual, construido por ellos mismos.

La voluntad general que había planteado ya Rousseau,

⁹ En los años siguientes a 1815, se fundaron una serie de sociedades estudiantiles --la primera de ellas en Jena— conocidas como Burschenschaften. Un estudiante de Teología llamado Karl Sand que pertenecía a uno de estos grupos, asesinó en 1819 al dramaturgo antiliberal Kotzebue, y Metternich utilizó este acontecimiento como pretexto para proclamar ese mismo año los decretos de Carlsbad, en los que se incluían medidas de censura y un aumento de vigilancia sobre la educación media y superior. (...) La reacción conservadora puesta en marcha por Metternich, implicó la destitución de los profesores supuestamente subversivos, la disolución de los Burschenschaften, la prohibición de algunos periódicos.

necesitaba o traía como consecuencia la consolidación de un estado producto de ella misma y el referente obvio de esa realización de libertad lo constituye la polis griega, que conjuga las características requeridas en una sociedad libre.

En Grecia los intereses de individuo y sociedad están conjugados y el griego solo se siente identificado dentro de su sociedad y en la vida pública; hay por tanto una indiferenciación entre los intereses individuales y los intereses de la polis, para Hegel por tanto previo a la conjugación entre los intereses individuales y colectivos tiene que haber un reconocimiento de la existencia de ambos intereses, lo que significa que si bien toma el ejemplo de la polis como una sociedad ética, también es cierto que conforme madura su pensamiento va marcando las insuficiencias de las sociedades griegas, ya que no dan cuenta del individuo que posteriormente hará su aparición, proceso que se describe en la Fenomenología del Espíritu.

El pensamiento de Hegel y su posición respecto a la polis griega fue tomando diferentes matices a lo largo de su obra, pero la idea de incorporar su grandeza al entramado histórico, traerá como consecuencia el entenderla como parte del proceso en el cual se está inmerso, por lo cual, Hegel no propone volver sin más al ideal griego. “Se tratará más bien de conciliar dos momentos históricos de la libertad: la libertad política, por la que el individuo se realiza en la comunidad, cuyo modelo sigue siendo el griego, y la libertad interior, la que brota de la singularidad de la persona.” (Colomer, 1995:187).

Participación pública, religión y cultura griegas son acordes con el concepto de una libertad entregada a la realización de los fines de la vida pública, una realidad que es producto y base de la libertad presente, cosa muy diferente a la situación alemana donde hay un distanciamiento abismal entre las estructuras de poder y los ciudadanos a los cuales domina.

La permanencia de Alemania en el feudalismo implicaba la imposibilidad de generar la idea de una vida pública, los ideales nacionalistas de la época contribuyen a vislumbrar la necesidad de un Estado autónomo y unificado. La unificación alemana se presenta como una necesidad en el camino planteado por las revoluciones. La enorme influencia que el ambiente ilustrado ejerció sobre Hegel en el plano social, es una cara de la moneda que tiene en el otro extremo una nueva Filosofía en consonancia con los tiempos, la revolución kantiana equivale, en el campo de las ideas lo que la revolución francesa equivale en el ámbito histórico, “Para Hegel el inmenso merito de Kant radica en haber producido una completa mutación en la filosofía” (Pérez, 2006:24)

1.2. Idealismo: Kant, Fichte y Schelling

En el campo de la filosofía los efectos de los nuevos tiempos eran notorios, la Filosofía inaugurada por la modernidad, coloca una vez más al hombre en el centro del debate.

La filosofía moderna nace con Descartes, planteando la idea de que el pensamiento racional tiene la capacidad del dominio y

transformación de la naturaleza para su beneficio, para lo cual es necesario que descubra y se apropie de las leyes que determinan los fenómenos y que nos evitan estar en la incertidumbre del mundo.

Los hechos naturales están regidos por leyes y entre más nos adentremos en su conocimiento, mas se podrá tener control sobre la naturaleza y para el racionalismo estas leyes están constituidas en la razón. El debate en torno al carácter universalista de la razón con el empirismo obedece a aquellas afirmaciones, el ejemplo de la conexión causal que utiliza Hume pone en entredicho las leyes racionales que pretendía buscar el racionalismo al ubicar al pensamiento como un hábito ante los hechos del mundo, los cuales marcan sus límites.

Tanto el racionalismo como el empirismo, fueron incapaces de hacer frente a los avances de la ciencia que en la persona de Newton tenía su principal exponente, sin embargo la llegada de Kant le dio un nuevo impulso a la filosofía, al conciliar las posturas predominantes, tratando de mostrar que si eran posibles las leyes universales sin estar fundamentadas en la experiencia, esto no significa que se sustente en un derecho natural, sino que es en el hombre donde se sitúan las herramientas necesarias para entender y transformar la realidad.

Para Kant, así como para Hegel posteriormente, el tema de la libertad es de suma importancia, ya que los límites de lo dado impuestos por el empirismo atentaban contra esta idea.

Kant inicia con la intención de suministrar una defensa al dualismo que venía de Rousseau, entre naturaleza y moral, “esta

intención se manifiesta en la famosa oposición entre el dominio de la naturaleza (los fenómenos) y el dominio de la libertad (los *noúmenos*)” (Smith, 2003:51). El dominio de la naturaleza, o de los objetos en términos de su apariencia, es el mundo tal como lo conocemos y podemos analizarlo según las leyes de la ciencia natural. Mientras que por otro lado el dominio de la libertad, es el mundo abierto a la moralidad.

La postura de Kant pretende mostrar que para que algo sensible se convierta en objeto para el conocimiento debe obtener una configuración mediante los conceptos puros del entendimiento.” (Pérez, 2006:24) La idea es establecer los límites del conocimiento empírico y al mismo tiempo demostrar que el pensamiento es capaz de organizar el material empírico sin pasar por la experiencia. “Kant sostiene que los empiristas no lograron demostrar que la experiencia suministra también los modos y los medios con los cuales es organizado este material empírico.” (Marcuse, 2003:26)

La utilización de la razón es el punto central en su filosofía y el entendimiento posee las formas generales que utilizamos para organizar los datos empíricos. Esas formas se refieren a la intuición y al entendimiento; la primera de ellas se desprende en espacio y tiempo mientras que esta se da a través de las categorías, así, mediante estas formas se ordenan los datos de la experiencia.

El mundo de los objetos que se presenta es producido por los actos de la intuición y el entendimiento, comunes a todos los sujetos

constituyen el fundamento de las condiciones en las que se presenta la experiencia.

La llamada conciencia trascendental, es decir, la estructura que se comparte por todos los sujetos, opera en el acto de comprender y aprehender, depende del material que recibe a través de los sentidos, por lo cual no podemos conocer las cosas en sí ya que sólo se nos posibilita conocer las cosas tal como se nos aparecen; así queda por un lado, nuestro yo y por el otro las cosas externas, ambas permanecen como objetivas y nuestra capacidad de aprehensión depende de lo que es aprehendido por nosotros y ordenado previamente según el espacio y el tiempo.

Ofreciendo su sistema de representaciones a priori, el programa trascendental presenta a la vez la demostración de que el objeto de conocimiento, “no existe como tal sino en la medida en que es construido por el entendimiento en conformidad con las categorías contenidas en la unidad del yo pienso.” (Pérez, 2006:25). Por lo tanto, las cosas en sí, al estar fuera de las formas del espíritu, no son cognoscibles, no son apariencias, parece que Kant vuelve a establecer límites para la libertad, nuevos límites que no concilian con un principio absoluto.

La crítica a la filosofía Kantiana se empezó a realizar por pensadores como Hamman, el cual veía con buenos ojos el intento kantiano de volver a unir sensibilidad y entendimiento, aunque de una manera imperfecta, otros como Herder le reprochan haber aislado la

razón de otras facultades humanas (lenguaje) y de no percatarse de la importancia que tiene el lenguaje para la elaboración del pensamiento.

Jacobi concuerda con el rechazo al racionalismo, sin embargo, no comparte la idea de negación del conocimiento de la cosa en sí. Para Jacobi, la afirmación de la cosa en sí es un acto de fe necesario e inmediato, según él por medio de la sensibilidad nos es dada la realidad del mundo exterior, pero mediante la fe nos es dada la realidad de Dios.

Reinhold, publica en 1789, una obra llamada *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación*, para él, la cosa en sí sólo es accesible por las sensaciones.

Los pensadores alemanes que siguieron a Kant y que son identificados como idealistas. En el caso de Fichte, encuentra en Kant, la demostración de la moral por medio del deber. Para él, la experiencia no se limita solo a la sensación empírica, sino que es una experiencia interior que nos revela la presencia del yo. Así, se refiere a la ciencia del yo, una ciencia debe ser algo uno, un todo. Sin duda porque cada una de sus proposiciones no serían en absoluto ciencia, sino que sólo llegan a serlo en el todo, mediante su puesto en el todo y mediante su relación con el todo. Ahora bien, mediante simple unión de partes nunca puede resultar algo que no deba hallarse en una parte del todo. Si absolutamente ninguna proposición entre las proposiciones enlazadas tuviera certeza, tampoco tendría ninguna el todo originado mediante el enlace.

Esta ciencia de la totalidad tiene que tener su fundamento fuera de la experiencia y para ir más allá de todas experiencia hay que separar lo que está unido en la experiencia, es decir, el sujeto y el objeto, utilizando la abstracción se llega a la doctrina de las cosa en sí, al dogmatismo; o bien a la doctrina de la 'inteligencia en sí', al idealismo; estas son las formas fundamentales de los sistemas filosóficos.

La respuesta elegida dependerá del tipo de hombre, pues un sistema filosófico es animado por el espíritu de hombre que lo construye. Fichte se inclina por el idealismo, pues es imposible que el yo haya salido de un mundo sin espíritu, y la conciencia de ese mundo se deduce del Yo, por lo que es necesario encontrar la espontaneidad e independencia del Yo. Es por ello que la ciencia del Yo se fundamenta a sí misma. La Doctrina de la Ciencia es ella misma una ciencia. Sobre ella se funda todo saber, y sin ella ningún saber en absoluto sería posible; más ella no se funda sobre ningún otro saber, sino que es el principio del saber en cuanto tal.

La existencia del Yo deviene en un constante conocerse a sí mismo, y según Fichte, esto se logra mediante la intuición intelectual que es una capacidad por la cual se hace cognoscible para el yo individual el yo en si, esto es, el yo activo que se encuentra en nosotros y es anterior a todo filosofar.

Este Yo en si produce el mundo material, sin embargo se le presenta como algo extraño ya que lo hace sin tener conciencia de

ello, pero “En la acción el Yo demuestra su superioridad sobre el no Yo, metiendo mano en él y sometiéndolo a sus propios fines. En la actitud práctica, las cosas son lo que nosotros debemos hacer con ellas.” (Colomer, 1995:31). Fichte no admite la idea de una cosa en sí fuera del sujeto cognoscente, debe pensarse como un yo espiritual productor de saber teórico, natural y religioso. Producto de su obrar, este saber se caracteriza como un idealismo del Yo subjetivo.

Lo que esta fuera, lo externo, ahora se entiende como producto de la acción del Yo, esto nos permite sabernos libres, la naturaleza no tiene ya, un destino fatal; las cosas se entienden bajo su control pues son su producto y no existen independientes, el destino de las mismas se vuelve a sus manos, el mundo es un mundo creado por el ser humano.

Schelling, al igual que Holderlin fue amigo íntimo de Hegel, se conocen cuando ingresan a estudiar al seminario de Tubinga. De un genio precoz, a sus veinte años ya es objeto de reconocimiento y a los veintitrés obtiene una cátedra en la Universidad de Jena. La pretensión de Schelling es introducir la naturaleza en el Yo de Fichte, la evolución no va del espíritu a la naturaleza, ni del yo al no-yo, más bien, va de la naturaleza al espíritu para volver del espíritu a la naturaleza y descubrir su identidad en el absoluto.

La naturaleza se presenta como llena de vida, gracias a ello el espíritu se revela en la naturaleza, lo que aparece como inanimado es vida sin desarrollar. La graduación en el desarrollo de la naturaleza,

son productos del espíritu mediante los cuales se eleva a la conciencia de si y a la libertad. La naturaleza es espíritu inconsciente de si que despierta hacia la conciencia de una forma progresiva.

Schelling se apoya en la intuición intelectual de Fichte y la define como fuente de conocimiento, sin embargo la considera más sensible que intelectual, la cual nos lleva al conocimiento del absoluto. La intuición sensible se revela por medio del arte a unos cuantos elegidos: “Si la historia es la revelación de lo absoluto, el arte es su manifestación más expresa y acabada. En efecto, si lo absoluto es la identidad de lo objetivo y lo subjetivo, se debe poder indicar en la inteligencia un fenómeno en el que el yo sea a la vez actividad inconsciente y consciente, necesidad y libertad, tal es la actividad estética.” (Colomer, 1995:88).

Por medio de la obra de arte, el yo absoluto logra la intuición de si mismo, se realiza la unidad de lo teórico con lo práctico, esto gracias a que es creada por una libre actividad que es una necesidad interior llevada a la práctica. Además el arte no tiene ningún fin externo a él, pero es la más perfecta manifestación del Yo absoluto y ahí radica su valor, como base originaria de toda realidad.

Para Schelling la razón absoluta es el fundamento último de toda realidad, donde se afirma la identidad de la naturaleza y el espíritu, el problema es que en esta razón absoluta.

En ese absoluto no se puede hablar de algo particular, pues $A=A$. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y

pleno que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.”(Hegel, 1973:15)

Se presenta Hegel, “ante un vasto panorama filosófico que sólo fue posible gracias a la extrema audacia de Kant, y que está atravesado culturalmente por los entusiasmos del Romanticismo y los nacientes terrores de la Ilustración en el poder”. (Pérez, 2006:15).

Hay una extendida creencia de que Hegel creyó que el tiempo se detendría y que la historia tendría un final, o que vio el final de la historia en su propio sistema filosófico. Él piensa que el espíritu no detiene su marcha, que el Berlín de su tiempo, no es el término de la historia y que lo que llama la idea, la negatividad que quiere realizarse como libertad positiva, como la presencia de la satisfacción y el reconocimiento del valor infinito de todo hombre, es decir, sabe que aún no es producida por completo a la luz de la conciencia.

Lo que mantiene unido en lo más íntimo a la historia universal es el espíritu que se constituye a sí mismo en la forma de mundo, este espíritu ético no se separa del individuo, sino que el sujeto ético se somete a su propia ley en el proceso de autodeterminación y la más alta determinación del sujeto ético es la libertad, así el pensamiento directriz de la filosofía de la historia hegeliana consiste en la formulación de la historicidad de la libertad. El espíritu universal representa la forma conceptual de la razón en su historicidad o temporalidad.

La historia universal es concebida como progreso de la conciencia de la libertad, la historia del mundo es la exposición de lo que el espíritu sabe de su libertad y solo es posible a partir del fundamento, del principio de la libertad autoconsciente. Su tarea consiste en el trabajo de llevar a conciencia el concepto de la libertad y realizarlo como mundo, formar el principio de la libertad subjetiva en el interior de las cabezas y en la exterioridad del mundo.

CAPITULO II

EL SISTEMA HEGELIANO

A partir de 1800 se da una transformación en la filosofía hegeliana, en lo referente a la forma en que trata sus diferentes temáticas, esto refuerza la interpretación de un Hegel joven de posturas críticas versus uno maduro y reaccionario. En una carta a Schelling del 2 de Noviembre de 1800, lo expresa de la siguiente manera:

En mi formación científica, que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ello, de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres. (Rodríguez, 2007:91)

Para esa época, el campo filosófico se dividía ya en diversas ramas claramente diferenciadas, Kant se ocupaba de la metafísica en la lógica trascendental de su crítica a la razón pura; también existía la filosofía moral y política se habían escrito ensayos por parte de Herder, Kant, Lessing y Schiller; igualmente se habían realizado trabajos en el campo de la estética, la religión y la filosofía de la naturaleza Schelling principalmente, y habría que destacar otros campos como la antropología, la psicología y la filosofía de la historia.

La palabra sistema estaba en el aire, tanto Fichte como Schelling la utilizan, sin embargo, no habían llevado a cabo un intento verdaderamente riguroso y comprensivo de construir un sistema, de

tal forma que dotara de claridad respecto del lugar que ocupaba en el mismo cada cosa que hubieran escrito. Ese es el objetivo que persigue Hegel, tal era su idea cuando fue a Jena y de tal empresa la fenomenología del espíritu representaba su introducción y la lógica constituiría la primera parte, pues las categorías que son básicas para todo discurso, tienen que estudiarse antes que cualquier otra cosa. La Filosofía Real de Jena, expresa claramente esta división, por lo que consta de las tres partes: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía de espíritu.

El reto con el que se enfrenta alguien que quiere construir un sistema es el ordenar todas estas esferas de investigación. “Se trataba, de que mientras se ande ahora tras de un problema y luego tras de otro (dicho brevemente, mientras se filosofe al acaso) No es fácil que se coseche en abundancia; mientras que si se hace que los resultados de una indagación sean pertinentes para la siguiente, es muchísimo más fácil que se llegue a alcanzar la verdad, de cualquier otra forma, alcanzar la verdad sería un poco más que algo accidental. El único saber científico consistía en ser sistemático y abarcar área por área completamente” (Kaufmann, 1985:232).

Sin embargo, el sistema no se construye a manera de una escalera, más bien es un círculo “que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y su fin”. (Hegel, 1966:16). O como se establece en la lógica, al situar el comienzo de la ciencia, donde lo esencial “no es tanto que algo puramente inmediato constituya su comienzo, sino que el conjunto de

ella sea un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último y lo último también en lo primero” (Kaufmann, 1985:234). Pero hay que notar que no se trata de un mero círculo, sino que es uno compuesto de otros tantos círculos, diferentes círculos interconectados en el absoluto, que representan los diferentes momentos en que se despliega el espíritu en un movimiento incesante. El concepto del círculo de círculos con el que se describe el sistema y la concepción de la ciencia que tiene Hegel, se expresa en §15, de la lógica de la enciclopedia.

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular (Hegel, 2008:117).

De la misma forma, en la parte final de la ciencia de la lógica se expresa la misma idea, la forma en la que se describe la ciencia se explica en la Doctrina del Concepto de la siguiente forma:

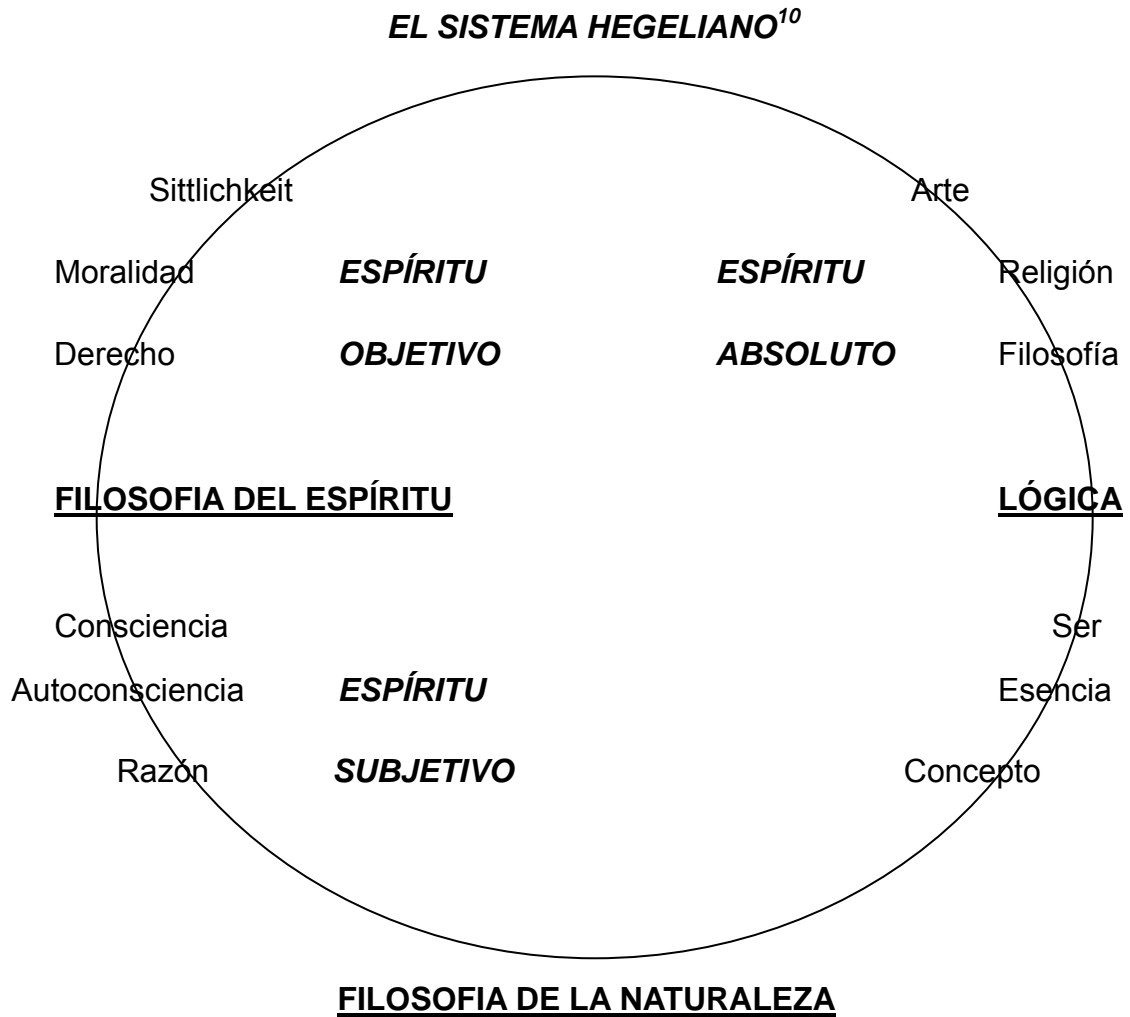
A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de

ellas tiene un *antes* y un *después*; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma *indica su después*. (Hegel, 1976:740)

La división hegeliana del sistema refiere a lógica como filosofía pura y a la filosofía real (filosofía de la naturaleza y del espíritu) como las partes del conjunto, pues “Hegel no usa esta distinción kantiana entre filosofía práctica y teórica. La distinción hegeliana correspondiente es entre filosofía pura (lógica) y filosofía real (o ciencias reales, a saber, la filosofía de la naturaleza y del espíritu)” (Amengual, 2001:26), así el resto de la filosofía puede encajar perfectamente en su segunda parte, “la filosofía moral y política, juntamente con la filosofía de la historia; también la estética, la filosofía de la religión, la historia de la filosofía y, ciertamente, incluso la antropología y la psicología” (Kauffman 1985:253). Lo que queda fuera es la filosofía de la naturaleza, tal es el lugar apropiado para tratar del espacio y del tiempo, así como de la naturaleza orgánica e inorgánica y estaba colocada antes de la filosofía del espíritu.

Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que solo el todo de la ciencia es la exposición de la idea, así también su división solo puede concebirse desde ella. [...] Por ello la ciencia se divide en tres partes:

- I. La Lógica, ciencia de la idea en sí y para sí.
- II. La filosofía de la naturaleza, como ciencia de la idea en su ser-otro.
- III. La filosofía del espíritu, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser ser-otro. (Hegel, 2008:120).



El sistema comienza con la fenomenología del espíritu como introducción al sistema filosófico del que habla a Schelling, los problemas tratados en los escritos juveniles ahora son abordados con cuidadoso tratamiento sistemático. El devenir del sistema “estará guiado por la búsqueda de la unidad a través de la diferencia, enfatizando en todo momento a esta última, sobre todo desde su

¹⁰ El esquema presentado es una aproximación al de Walter Kaufmann, la diferencia entre ambos marca todo el desarrollo de este capítulo, pues en la parte del espíritu subjetivo se desarrollará la llamada dialéctica del espíritu subjetivo presentada en la *Fenomenología del Espíritu (Capítulos I-V)*, la cual pasa de introducción al sistema a la parte del espíritu, donde la ubicó Hegel en 1817 con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

negatividad, como motor del movimiento dialectico del absoluto en la búsqueda del reconocimiento de su propio proceso de formación” (Rodríguez, 2007:94)

2.1. Naturaleza y Espiritu

En relación a la filosofía de la naturaleza, poco se ha dicho al respecto, sin embargo, de acuerdo a la enciclopedia de las ciencias filosóficas, esta se estructura de la siguiente manera:

La idea como naturaleza está:

I. en la determinación del uno: fuera-de-otro, del infinito *aislamiento* [o fragmentación] fuera del cual está la unidad de la forma; ésta es por ende *ideal*, sólo está-siendo *en sí* y, por consiguiente, sólo está *buscada-*, la *materia* y su sistema ideal; *mecánica*.

II. en la determinación de la *particularidad*, de tal manera que la realidad está puesta con inmanente determinidad de forma y en su diferencia QUE-ESTA-EXISTIENDO (una relación de la reflexión cuyo ser dentro-de-sí es la *individualidad* natural) -.física.

III. en la determinación de la *subjetividad* en la cual las distinciones reales de la forma están también devueltas a la unidad *ideal* que se ha encontrado a sí misma y es para sí: *organología*. (Hegel 2008:311).

La Filosofía de la Naturaleza las relaciones del pensamiento filosófico puro, aparecen como las relaciones de espacio y tiempo. Los primeros conceptos, espacio, tiempo, materia, movimiento, representan la idea en su forma material general y abstracta.

Bajo el eje de la física tenemos la teoría de los elementos, del sonido, calor y cohesión, y finalmente de afinidad química - la presentación de los fenómenos de cambio material e intercambio en

una serie de las fuerzas especiales que generan la variedad de la vida de la naturaleza.

Finalmente, bajo tema de lo “orgánico”, vienen la geología, la botánica y la fisiología del animal - presentación de los resultados concretos de estos procesos en los tres reinos de la naturaleza.

Por lo que se refiere a la Filosofía del Espíritu es preciso analizar desde el espíritu subjetivo, analizar el proceso de transición de la Conciencia a la Autoconciencia, para llegar al Espíritu Objetivo.

Espíritu Subjetivo

El 20 de septiembre de 1806 Hegel anuncia su proyecto de escribir un libro sobre Lógica y Metafísica precedido por la *Fenomenología del Espíritu* como introducción; ésta no estaba destinada a ser una obra completa por sí sola. Sin embargo, en el transcurso de su redacción la obra adquirió una estructura en sí misma y se convirtió en el libro que presenta las bases del sistema hegeliano. Hegel redactó esta obra en medio de enormes dificultades personales: “Lejos de ser verdad que su vida estuviera en blanco y que sus pensamientos se encontraran lejanos a las preocupaciones de la carne y de la sangre, dictados solamente por una lógica helada, aún no se ha señalado toda la hondura de los tormentos que experimentaba.” (Kaufmann, 1985:106). Napoleón invade Jena y ocupa la ciudad el 13 de octubre de 1806, aún así Hegel terminó el libro la noche del día 12 al 13, mientras se llevaba a cabo un gran incendio en la ciudad.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel parte de la conciencia natural —la cual puede ser comprendida como el dominio de la experiencia común— y prosigue por el camino que ésta ha de seguir para llegar al conocimiento filosófico real, es decir, al saber absoluto, que consiste en concebir el conocimiento y el mundo como espíritu. Se trata de comenzar desde la experiencia de la conciencia humana en general y seguir por el camino que esta conciencia traza al experimentarse a sí misma, de este modo, la conciencia promueve su autosaber y el del mundo como autoconocimiento.

Las exigencias de su situación docente llevaban a Hegel a tratar diferentes cursos y al mismo tiempo, estas contingentes circunstancias académicas coincidieron con los cambios en la estructura del sistema que desarrollaba. Estos cambios afectaron directamente a la forma en la que concebía a la fenomenología; de la parte introductoria de la primera parte del sistema, ocupa después una pequeña parte en la posterior *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; en la parte que recibe el nombre de espíritu subjetivo, consiste ahora en un número pequeño páginas colocado entre una serie de secciones mucho más largas sobre antropología y sobre la psicología. El espíritu subjetivo las engloba en una esfera que contrapone al espíritu objetivado en las instituciones humanas, la parte que complementaría de las otras dos lo constituye la fenomenología del espíritu.

Sin embargo, la fenomenología ya fungía como introducción al sistema, pues su tarea consistía en llevar a las certezas sensoriales al punto de vista filosófico del sistema, por lo que no podía ubicarse a

modo de esfera intermedia del espíritu subjetivo entre la antropología y la psicología. En un momento posterior de su carrera académica, en Berlín, Hegel llegó finalmente a admitir que, de hecho, había cesado de considerar la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como la introducción adecuada a su sistema. De modo que el aparentemente fortuito salto a la psicología impuesto por sus obligaciones docentes, vino a tornarse en un aspecto definitivo de su sistema maduro de filosofía.

En la nueva edición que preparaba al morir, Hegel suprimió el subtítulo “primera parte del sistema de la ciencia”. Esa supresión de modo alguno indica que esta obra hubiera dejado de formar parte de su sistema, sino solamente que la mención de “primera parte” ya carecía de sentido en un sistema –esfera de esferas- que demostraba su verdad por el hecho mismo de que no se podía salir de él. (Palmier, 2006:37).

Cada momento de la fenomenología se caracteriza por una triple interferencia, que hace compleja la estructura de la obra. La primera línea de desarrollo es la de la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos. La segunda es la de la cultura universal de su génesis histórica, y la última, la toma de consciencia individual a través de sucesivas experiencias. Por lo tanto, la fenomenología está constituida por tres ciclos.

1. Capítulos I a V: El Espíritu Subjetivo
2. Capítulo VI. El Espíritu Objetivo
3. Capítulos VII y VIII: El Espíritu Absoluto: Arte, Religión y Filosofía (Palmier, 2006:39).

En el curso del primer ciclo, la consciencia individual debe

recorrer todas las etapas que ha señalado el despertar de la humanidad a la consciencia de sí, distinta de la naturaleza. Esta consciencia, en el curso del segundo ciclo, va a asimilar toda la historia de la cultura universal y de las experiencias históricas y el último determinará los modos de captar la verdad a través del arte, la religión y la filosofía. En nuestro caso, para enfatizar el papel que juega la fenomenología –no como parte introductoria al sistema, sino como espíritu subjetivo- procederemos a describir brevemente los diferentes momentos que en la configuración del primer ciclo se van presentando.

De la Conciencia a la Autoconciencia

Como su título lo dice, *La Fenomenología del Espíritu* como la *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*, nos habla del trayecto que la conciencia hace para reconocer que está relacionada con una totalidad llamada *Espíritu*, que es un reino específicamente humano, que incluye toda la cultura, el saber, la vida material y la cultura en la que la conciencia se desenvuelve. La Filosofía tiene como tarea aprender dicha progresión mediante la reflexión, así se llega a comprender lo que existe. Se comienza con el conocimiento ordinario y se parte de este para alcanzar la verdad, la *Fenomenología* es el medio a través del cual se alcanza la idea de totalidad. Es por ello que Hegel llama al espíritu segunda naturaleza, ya que está constituido por el total de las relaciones humanas que van a dar sustento y se entienden solo por el actuar individual.

El camino por el que la conciencia se transforma en autoconciencia, “inicia con la conciencia de los objetos que se presentan en nuestros sentidos” (Pinkard, 2002:223). El desarrollo de la conciencia es el proceso de conocer el mundo de las cosas y que la lleva a conocerse a sí misma, así pasa por varios momentos, el primero de ellos es la llamada certeza sensible y es la forma de vinculación más simple y elemental entre la conciencia y el mundo. En este momento se descubre el universo de las cosas como externas, se comienza con saber que hay algo más allá de sí misma, en este caso, como en el proceso de la diferencia absoluta explicada anteriormente, ese más allá se presenta de forma vaga e informe, la conciencia se sabe como enfrentada a algo ajeno. “En la certeza primera de que algo es, parece natural que esta conciencia afirme que el objeto es lo que cuenta”. (Labarriere, 1985:86). Estamos ante el movimiento recíproco de autoconciencias, para constituirse una, no puede dejar de lado a la otra, es por ello que Hegel dice que las autoconciencias se reconocen como reconociéndose mutuamente, se dan los primeros pasos de un reconocimiento intersubjetivo.

El objeto y el sujeto se presentan aquí y ahora, ubicados en un sitio y en un momento particulares; el objeto en estas condiciones se presenta como algo real donde no es necesaria la participación de un sujeto que le dote de sentido. En esta verdad de la certeza sensible, no hay mediación y se da por supuesto que la cosa es, haciendo de esta inmediatez la verdad de la cosa. “Esta primera contradicción, al de la dialéctica interna de la certeza sensible, es la que enseña al

sujeto a distinguir lo que es en sí y lo que para sí.” (Palmier, 2006:41). Para Hegel, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre: “Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo como puro esto” (Hegel, 1966:63). Estamos ante una verdad efímera, si observo un objeto en un instante, en el siguiente instante podré estar observando otro más, así que es indiferente el objeto (lo importante es lo que permanece, el universal), lo que importa es el momento que se genera de la negación de todos los otros momentos. El aquí y el ahora existen como algo negativo y universal, de este modo la certeza sensible nos lleva hasta el conocimiento de lo universal.

El siguiente paso se da una vez que se revela que el objeto es algo más complejo de lo que se ha presentado hasta ahora, esta fase se conoce como percepción, donde el mundo externo se descubre como algo con diversas cualidades que se captan por el percibir de la conciencia, “un simple conjunto de muchos, es decir, la unidad de muchas propiedades” (Colomer, 1986:241). La cosa simple que creía que captaba las cosas como inmediatas se convierte en un objeto complejo y de múltiples características pero todavía como unidad. El problema de una unidad (el objeto como algo particular) y el de su diversidad (la cosa con cualidades múltiples) pondrá en crisis a la percepción ya que confunde a la conciencia.

En el ir de una explicación a otra, por fin el yo se da cuenta de

que la verdad de la cosa se obtiene por la combinación de momentos que se presentaban alternativamente como la verdad. La conciencia, ha dejado de buscar la verdad del objeto, ahora ha retornado a sí misma, ahora ve las contradicciones que creía hallar en la cosa en una unidad superadora que se encuentra en la conciencia y no en el objeto. En este momento la conciencia deja de buscar la verdad en el objeto y la empieza a buscar en sí misma, es decir, la conciencia se toma a sí misma como objeto y empieza a funcionar como autoconciencia, lo que marca el inicio de una nueva etapa, pues el mundo externo deja de ser lo que se creía captar y pasa al mundo interno de la conciencia.

Ahora, habiendo descubierto la conciencia que puede buscar la verdad en sí misma, entiende que puede prescindir de todo lo externo, de todo lo ajeno. Se descubre libre de lo otro, independiente de lo externo que ha dejado de serle útil en la obtención de la verdad, entonces se refugia en sí misma. Este prescindir de lo otro se denomina apetencia de la conciencia, pues indica su inclinación a ese refugiarse en sí misma. Aquí se presenta el movimiento que va de la conciencia que percibe a la conciencia que desea, lo que Hegel quiere dejar en claro es que al principio la autoconciencia permanece ante los objetos de la naturaleza como un ente pasivo que se limita a percibirlos, sin embargo, la autoconciencia tiene que apropiarse de los objetos de la naturaleza para satisfacer su deseo o apetencia.

Pero esta apetencia, coexiste con la fase que busca la verdad en lo exterior. Ambas inclinaciones se alternan, la conciencia oscila entre

seguir el curso de la apetencia, y la obtención de verdad mediante la relación con lo exterior. Sin embargo la autoconciencia no puede satisfacer su deseo apropiándose de los objetos, por el contrario ésta debe de apropiarse de otra autoconciencia. El deseo de la autoconciencia sólo puede satisfacerse, si el propio objeto que se le presenta es otra autoconciencia. “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.” (Hegel, 1966:112). La cuestión se complica aún más, con el aparecer de esa otra autoconciencia que está enfrascada en el mismo conflicto que aquella. “La autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente es ella misma, su propio deseo y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo otra autoconciencia” (Hyppolite, 1991:145).

Es así que se arriba a la dialéctica del amo y el esclavo que “trata de describir el paso de la conciencia a la autoconciencia” (Palmier, 2006:43). Cada conciencia se encuentra en el mismo dilema y solo tiene la opción de eliminar a la otra autoconciencia para darse libertad y encontrar la verdad, pues es ella ahora la que se opone como algo ajeno, y no permite la relación exclusiva de la conciencia consigo misma. “Al encontrarse una autoconciencia con otra el orgullo se topa con otro orgullo y cada una resuelve destruir a la otra con objeto de aumentar la propia seguridad de sí, ambas pretenden matar al otro y se arriesga la vida” (Kaufmann, 1985:148). Esto origina la soledad producto de la destrucción del rival, nadie queda que reconozca el hecho de arriesgarse por su libertad, ante este dilema se

da una lucha que no llega a la destrucción del otro pero conserva el enfrentamiento.

Lo que se requiere para poder salir de este conflicto es el reconocimiento de la autoconciencia rival, sin embargo se mantiene la confrontación como el intento de desprenderse de lo externo ahora considerado innecesario. El encuentro de las autoconciencias deriva en una lucha que las mismas entablan para lograr que cada una de ellas sea reconocida: “el movimiento hacia el reconocimiento se manifestará en la oposición de las autoconciencias; será necesario en efecto, que cada una de las conciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera” (Hyppolite, 1991:149).

Las autoconciencias encontrarán su verdad haciéndose reconocer de manera recíproca, de este modo la autoconciencia sólo puede llegar a ser, si es reconocida por otra autoconciencia y si de la misma manera acepta reconocer a aquélla que le ofrece su reconocimiento, Hegel nombra a este movimiento el reconocimiento mutuo; puesto que nos referimos a la autoconciencia en su aspecto singular, el reconocimiento mutuo se debe entender como el que se entabla entre los individuos, estamos hablando, de una pluralidad de autoconciencias, la cual en un principio se encuentra en un estado de diferencia cada una con respecto a la otra, pues cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura singular de la vida que en apariencia no tiene relación alguna con ella, por consiguiente el reconocimiento mutuo aún no se presenta en ambas. A ello se refiere Hegel cuando

nos dice lo siguiente: “La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular [...]. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad” (Hegel, 1966:115).

Sin embargo, así como la oposición entre las autoconciencias conduce a la esclavitud y dominación, del mismo modo la dominación y la esclavitud llevan a la liberación del esclavo a través de una inversión dialéctica. “En la historia el verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al noble, que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital” (Hyppolite, 1991:155). El amo necesita del esclavo, y en esta necesidad pierde su independencia, y el esclavo, al ser puesto por el mismo amo como esencial, pierde su condición de “prescindible”, quedando como lo más necesario. “Por lo tanto, la figura central no es la del amo, sino la del esclavo, pues la primera encerrada en su fracaso, no aparece más que en segundo plano como una especie de contrapunto para juzgar el grado de verdad alcanzado por la conciencia servil” (Labarriere, 1985:149). La relación del amo y el esclavo, es la relación en la que cada una de las partes reconoce que tiene su esencia en el otro y alcanza su verdad, sólo por medio del otro. La oposición entre sujeto y objeto ha desaparecido puesto que en el objeto que es configurado y creado por el trabajo humano se exterioriza la conciencia del sujeto, cuando éste se percata de ello se torna autoconsciente.

Cuando el hombre se da cuenta de que detrás de las cosas se encuentra él mismo alcanza la autoconciencia, y con ello está en el camino de la verdad sobre sí mismo y sobre su mundo, ya que con este reconocimiento viene el hacer: “El hombre tratará de poner esta verdad en acción y hacer del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre” (Marcuse, 2003:115). El mundo como realización de la autoconciencia no puede quedarse en el conocimiento del individuo, la autonomía singular se eleva a la autoconciencia universal (nosotros), por medio de la lucha por el reconocimiento como lo ilustra la dialéctica del amo y el esclavo. Esta nos muestra que cada conciencia singular es para sí y al mismo tiempo para otro, pues se exige el reconocimiento de otra autoconciencia y de manera recíproca esta debe otorgarle el mismo reconocimiento a aquella.

La autoconciencia es *en sí* y *para sí* en cuanto es reconocida por otra autoconciencia, por medio de este reconocimiento se llega a la conciencia universal y con ello al espíritu. La verdad de la autoconciencia no es el yo, sino el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La razón como espíritu, es esta intersubjetividad que realiza al mismo tiempo la unidad y la separación de autoconciencias singulares. “Su contenido es este: no solo existo yo, también existen los otros; los demás son tan de veras como yo sujetos y no objetos, no puedo confundirlos con las otras cosas que pueden ser tratadas como medios, pues son autoconciencias, exactamente como yo lo soy” (Miranda, 1991:111). Se llega al punto final que nos habíamos

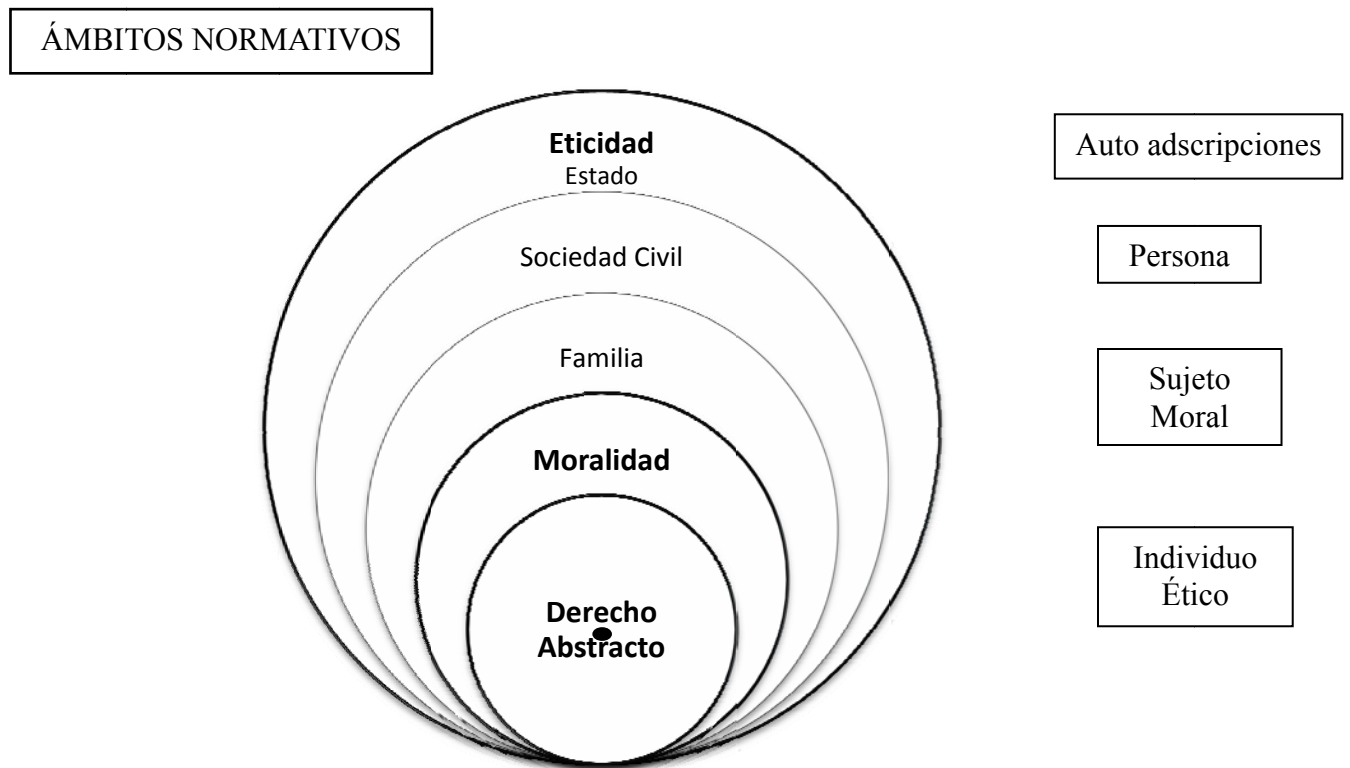
propuesto, es decir, la trayectoria de la conciencia para llegar a la intersubjetividad o a la necesidad de reconocimiento recíprocos entre autoconciencias como parte del espíritu subjetivo.

Espíritu Objetivo

Para tratar la parte del espíritu objetivo, Hegel dedica la Filosofía del Derecho, mientras que a la historia universal le dedica la última parte de la obra, lo cual no significa que en la historia nos encontremos ante la culminación del sistema hegeliano, tampoco es que carezca de importancia, simplemente hay que señalar que se encuentra integrada en la parte del espíritu objetivo. Por lo tanto si la historia no es la culminación del sistema como se ha insistido tan frecuentemente, menos lo será el Estado, que hay que considerarlo como el campo apropiado para el desarrollo del arte, la religión y de la filosofía (marco necesario para el paso hacia el espíritu absoluto).

La Filosofía del Derecho está articulada con tres esferas, *derecho abstracto, moralidad y eticidad*. “El derecho en general se diferencia de acuerdo con los momentos de la identidad –el derecho abstracto-, de la diferencia –la moralidad (*Moralität*)-, y de la identidad de la identidad y de la diferencia -de la vida ética (*Sittlichkeit*)” (Bourgeois, 1972:121). Cada una se encarna en un modo específico, en virtud del cual, las instituciones y prácticas sociales soportan de varias maneras la actualización de la libertad, dotando a los individuos de las herramientas que habrán de servirle al momento de decidir lo que cada uno debe hacer. En el Routledge Philosophy Guidebook de

la Filosofía del derecho se muestra un esquema que ayuda a entender la estructura de la filosofía del derecho:



Los círculos concéntricos representan los sucesivos dominios éticos. El punto en el centro es la persona. Paradigmáticamente un portador de derechos, la persona que habita en el derecho abstracto. La siguiente línea delimita el dominio del sujeto moral, la moralidad. La siguiente, introduce la vida ética, las líneas de puntos delimitan la familia, la sociedad civil y el Estado (Knowles, 2002:58).¹¹

Así tenemos que la primera parte, es decir, el derecho abstracto, es aquella esfera de la libertad humana en la cual los individuos se

¹¹ The concentric circles below represent the successive ethical domains. The point at the middle is the person. Paradigmatically a rights-bearer, the person inhabits Abstract Right. The next line demarcates the domain of the moral subject, Morality. The next life introduces the Ethical Life, with the dotted lines demarcating the Family, Civil Society and State.

comprometen al reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están relacionados con la propiedad, con el intercambio y con los contratos. “Esta libertad de la esfera del derecho es una libertad abstracta, una libertad del vacío, libertad negativa, o libertad del entendimiento: ausencia de la posibilidad de elección, ya que es el orden de la exterioridad, es pues “un primer ensayo hacia la libertad”. (Colomer, 1995:388).

La segunda esfera de la libertad es la moralidad. Hegel la coloca como el reino de la interioridad frente al derecho como orden externo, se sigue el mismo orden Kantiano. Cuando en esta esfera de la realidad, la libertad adquiere un contenido, adquiere también realidad, el yo concreto existente no solo quiere un objeto sino que quiere ser algo concreto. La Voluntad encuentra su realización en acciones subjetivas originadas por la conciencia autónoma y universal en cuanto se justifican por su capacidad de tener validez para otras voluntades.

La tercera esfera de la libertad es la *eticidad*. Es la síntesis del derecho abstracto y de la moral, las supera incorporándolas, dándoles realidad efectiva en una comunidad concreta. La *eticidad* (*Sittlichkeit*) se refiere a todas “las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos” (Taylor, 1983:239). Una sociedad organizada legal y políticamente constituye el mundo de la libertad, individuos y sociedad actúan mutuamente, aquellos dejando de lado sus intereses egoístas, se abren a los intereses de un proyecto de vida

más global en libertad, como parte de una colectividad.

El encuentro del individuo con otras conciencias, permite el desarrollo del hombre y de sus instituciones, el paso de un espíritu puramente subjetivo a uno objetivo que permitirá la construcción de un Estado (pasando por la familia y la sociedad civil). La Eticidad representa a las prácticas e instituciones que integran la vida de una comunidad, expresan las normas más importantes en las que haya una identificación de los individuos. Es por ello que el tema del reconocimiento se va a ubicar en diferentes momentos, ya sea en el derecho a través del contrato, en la moralidad a través de la intención y en la eticidad ya sea en la sociedad civil o en la familia, sin embargo, esto se desarrollará más adelante.

Espíritu Absoluto

La parte ultima del sistema lo constituye el espíritu absoluto, dentro del cual se encuentra la filosofía, lo que coincide con la parte final de la filosofía de la historia, es decir, el estado presente de la filosofía, “dicho de otra forma, termina con el sistema hegeliano, que empieza con la lógica. Más allá de la esfera ética y política se eleva el mundo del espíritu absoluto del arte, la religión y la filosofía.

De suerte que el sistema es ciertamente un circulo que se vuelve sobre sí mismo, un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último, y lo ultimo también en lo primero” (Kaufmann, 1985:243). De acuerdo a lo anterior, carece de importancia encontrar un punto de inicio del sistema, basta con el afán de continuar hasta

cerrar el círculo, sin embargo, hay dos posibles puntos de partida más adecuado a los demás, el primero es la lógica pues “las categorías, que son básicas para todo discurso tienen que estudiarse antes que cualquier otra cosa” (Kaufmann, 1985:233). El otro se ubica en la historia, que es el relato del desarrollo de la idea de la libertad humana. “Hegel habría propuesto un método universal de pensamiento a partir más bien de la experiencia histórica que no de la de objetos lógicos o físico-matemáticos” (Cordua, 1989:36).

Hegel tuvo presente que la metafísica había mantenido una constante separación entre lo infinito o las existencias y lo infinito o la idea y optó por un programa teórico por el cual esa dualidad y todo dualismo debía ser superado, toda forma de pensar que sustente la idea de dos mundos (uno eterno, otro temporal; uno aquí, otro más allá; uno puro y pensable, otro fuera de nuestro alcance) es una forma de pensar que se intenta superar mediante la reconciliación del absoluto y sus diferentes manifestaciones en existencias relativas y finitas. La reunión de los problemas lógicos-metafísicos e históricos en el sistema, no es sólo consecuencia de la universalidad de sus intereses científicos, sino que es el reflejo de su manera de concebir a la filosofía. “Tanto por su contenido como por la función que está llamada a desempeñar en la historia del espíritu, tiene que reunir lo separado; esta tarea de volver a juntar la efectúa el pensamiento tanto a propósito del mundo natural como a propósito de la tradición humana universal cuyo heredero es” (Cordua, 1989: 39).

Todo esto es necesario para ver la forma en la que Hegel

entendía el sistema, “no como una serie de verdades necesarias, deducidas de una vez y para siempre en su inexorable secuencia, sino más bien como una forma muy clara y sensata de ordenar las partes de la filosofía” (Kaufmann, 1985:240), es presumible que siempre que existiera una nueva edición se pueden presentar algunas mejoras. El sistema es una organización ordenada de partes, implica tomar en cuenta la realidad como un todo, que a la vez se revela como un sistema en sí misma. Bajo el esquema del sistema es necesario volver para ubicar a la voluntad ahora dentro del campo del espíritu objetivo en general y en particular a la introducción a la Filosofía del Derecho.

2.3. La Lógica: el movimiento infinito del pensamiento

Para el estudio pormenorizado del sistema es necesario atender a la lógica y a su división que lleva a cabo Hegel. Lo que intenta hacer Hegel en la lógica es una revisión y un análisis a fondo de nuestras categorías, que constituyen las autodeterminaciones necesarias para el pensamiento, “porque no existe experiencia alguna ni apropiación práctica del objeto externo que no esté guiada, establecida, posibilitada por algún tipo de categorización.” (Pérez, 1987:32). Estamos ante el sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro y como Hegel la califica, la verdad tal como es, sin ropajes, es por ello que se pretende la comprensión de conceptos como ser y nada, finito e infinito. Pensar, es darle inteligibilidad al mundo que de otra manera carecería de sentido, el pensamiento dota de contenido a la experiencia, por ello el proyecto hegeliano “busca demostrar que todo conocimiento filosófico o científico es una reconstrucción pensada

del objeto a través de categorías que el pensamiento logra partiendo de determinaciones más o menos elaboradas, pero que siempre son obra del mismo pensamiento". (Pérez, 2006:32).

Hegel dividió su *Lógica* en lo que llamó tres libros: Ser, Esencia y Concepto. La Doctrina del Ser se ocupa de los tipos de juicios que emitimos sobre entidades finitas que llegan a ser y dejan de ser. Pero los juicios de esta índole se subdividen a su vez en tres grandes tipos: los juicios relativos a los aspectos cualitativos de las cosas que llegan a ser y dejar de ser, los relativos a los aspectos cuantitativos de tales cosas, y los relativos a los modos según los cuales se combinan nuestros juicios sobre las cosas cualitativas y cuantitativas (como, por ejemplo, cuando decimos que un torrente crece hasta convertirse en río); a estos últimos los llama Hegel juicios *de "medida"*.

¿Porque es necesario acudir a las categorías para entender el problema de la salida y la vuelta a sí? Es claro que no se trata de una condición obligada; sin embargo, para fines didácticos la exposición de las categorías de Identidad, Diferencia y Contradicción, contenidas en la segunda sección de la *Lógica*, la "Doctrina de la Esencia", ayudará a nuestro propósito, "pues Hegel sostiene que ellas constituyen la verdad, es decir, la esencia de la cosa que está siendo pensada." (Pérez, 2006:34). Esta parte es quizá la más importante, al consignar el análisis del movimiento que se repite a lo largo de todo el pensamiento de Hegel. Las categorías constituyen las autodeterminaciones necesarias para el pensamiento, son determinaciones ya que constituyen el objeto pensado al darle sentido,

ya que no existe experiencia alguna ni apropiación práctica del objeto externo que no esté posibilitada por algún tipo de categorización. Pensar, es darle inteligibilidad al mundo que de otra manera carecería de sentido, el pensamiento dota de contenido a la experiencia, así es que el proyecto hegeliano “busca demostrar que todo conocimiento filosófico o científico es una reconstrucción pensada del objeto a través de categorías que el pensamiento logra partiendo de determinaciones más o menos elaboradas, pero que siempre son obra del mismo pensamiento” (Pérez, 2006:34).

La categoría de identidad representa el punto de partida ya que “todo lo que existe posee una identidad a sí y es en torno a ésta que las demás categorías deben tematizarse y, segundo, porque la identidad es uno de los pilares de la metafísica que nuestro filósofo combate” (Pérez, 2006:34). Si afirmamos que un monte es igual a un monte, estamos planteando una proposición absoluta, ya que parte del supuesto de que existe una verdad que no necesita ser demostrada, sin embargo, es importante comenzar con la identidad ya que lo que quiere mostrar Hegel es que esta no es una premisa del pensamiento sino el resultado de una síntesis hecha por el pensamiento. Si aceptamos la identidad de una cosa consigo misma, estamos planteando una tautología y al momento de querer introducir algo más, nos encontramos que lo que estamos anexándole a la cosa escapa de su identidad, es decir, se introduce la diferencia.

La identidad comienza a mostrarse no como un dato inmediato arrancado al ser, sino como un resultado del pensamiento que involucra la diferencia y supone la actividad

de unificación lograda a través y contra la multiplicidad de determinaciones que pueden ser atribuidas al objeto. Se vislumbra desde ahora la futura definición propiamente hegeliana: la identidad es la unidad —lograda por la reflexión— de la identidad y la diferencia (Pérez, 2006:36).

De lo anterior, tenemos que en la identidad se tiene a la cosa como idéntica a sí misma, y al introducir algún elemento nos conduce a un otro que en un primer momento es una diferencia sin especificar, una diferencia absoluta, “la diferencia en la identidad es una diferencia por la cual nada es diferenciado, por lo tanto es una diferencia que se niega a sí misma o que difiere de ella misma, es decir, es precisamente la diferencia absoluta” (Noel, 1993:75).

En primer momento, al salir de la tautología inicial, la diferencia no está determinada, al ser lo otro de la identidad se coloca como cualquier otro, sin embargo este estado inicial se deja atrás una vez que se introduce la diferencia, para hablar de ella se tiene que hablar de una diferencia específica, al subsumir a su identidad se convierte en una forma particular de diferencia, lo que se conoce como diversidad es la diferencia propia de la cosa. “La diversidad es por tanto, diferencia de la reflexión o diferencia en si misma, diferencia determinada.” (Hegel, 2008:98). En este momento de diversidad es donde se origina la creencia de que existen objetos independientes unos de otros, sin embargo, está presente ya la necesidad de un tercer elemento que compare y unifique al establecer una relación entre ellos. Es el pensamiento el responsable de establecer esa comparación.

Hasta ahora, “La diversidad se manifestó como una forma de la diferencia que relaciona dos momentos relativamente independientes, pero mostró que al tratar de pensar al objeto como igual a sí mismo era inevitable introducir en él la desigualdad con su otro: la oposición no es más que la interiorización, en una única cosa, de esos momentos cuando la diversidad ofrecía relativamente separados” (Pérez, 2006:39). Hasta aquí podemos desprender que la oposición se encarga de unificar al interior de los objetos a la identidad y a la diferencia, haciendo que coexistan un elemento positivo y otro negativo. “La identidad tiene así como momentos, a ella misma y a la diferencia” (Noel, 1993:57). Al encontrarnos en el plano del pensamiento, es factible que lo negativo al igual que lo positivo tenga una objetividad que posibilite el pensar las cosas efectivas, sin que esto implique que lo negativo forme parte del orden de los cuerpos. Lo que se conoce, por lo tanto, son las relaciones que posibilitan pensar un objeto.

El siguiente paso, consiste en una interiorización de la oposición en el objeto, lo otro forma así, parte de sus determinaciones. “Con la categoría de contradicción tal distancia entre términos excluyentes se ha reducido en forma considerable, sin desaparecer del todo. Lo poco que resta es simplemente que, como unidad de dos instancias, la contradicción exhibe aún un doble aspecto: uno positivo y uno negativo” (Pérez, 2006:43). En el aspecto negativo la contradicción no conduce a nada, por lo tanto, es necesario asumir el aspecto positivo donde ambos momentos son considerados como momentos

contenidos en las determinaciones del objeto, ese otro que en un primer momento parece separado, ahora se revela como condición necesaria para pensar cualquier atribución de un objeto.

La contradicción no es más que el reconocimiento, por parte de la reflexión, de que para pensar la identidad de un objeto es necesario insertarlo en una trama de relaciones con su otro, con sus otros, y que esta negatividad forma parte de su definición esencial. “Esa subsistencia por si consiste en contener dentro de si la determinación opuesta, y por ello, en no ser ya una relación con algo exterior, sino en ser también de manera inmediata ella misma y excluir de si la determinación negativa. Ella es así la contradicción” (Noel, 1993:79).

Al estar subsumida la unidad del ser y el no-ser, se ha alcanzado una identidad, pero a diferencia del momento de partida, es una identidad mediada, reflexiva. El objeto ahora ha sido reconstituido, “puesto que el objeto conocido ha sido producido por el movimiento propio de la reflexión, Hegel puede asegurar, que el pensamiento es autosuficiente, libre, en el sentido de que logra una elaboración exhaustiva del objeto pensado, impulsado únicamente por sus propios procedimientos” (Pérez, 2006:44).

Este recorrido nos lleva a entender lo que es la mediación, pues nos lleva de la identidad inmediata a la mediación interiorizada, la cosa es por la mediación, así, esta unificación de lo positivo y lo negativo se encuentra en la cosa, el esfuerzo del pensamiento por pensar la cosa inmediata (contradicción). Por lo tanto hay una necesidad lógica de

pasar por la mediación para pensar un objeto, todo lo pensable necesita pasar por la otredad y la vuelta hacia sí. Para ser inteligibles los objetos tienen que pasar por una mediación reflexiva. Todo el conocimiento es unidad de *en sí y para sí*, retornar infinitamente a sí, es un proceso en donde lo que se mueve es la cosa misma por eso el proceso no tiene fin.

A pesar de las dificultades que conlleva el lenguaje en Hegel, no es en algunas ocasiones algo que conlleve dificultades mayores, el en sí y el para sí, se refiere a lo uno y lo otro, es decir, a lo que es y a la forma en la que introduce lo otro y su relación. En el caso del contrato el en sí sería la persona como propietario el para sí implicaría la intervención de otro propietario que pueda configurar el acuerdo de voluntades, es por ello que se requiere la incursión de un en sí y un para sí, pues solo se es propietario en tanto que se encuentra otro propietario con el que se interrelacione.

La identidad y la diferencia en el objeto forman una unidad más alta, el fundamento, para llegar a este el pensamiento ha debido salir del objeto en sí, y ha vuelto a él, generando una nueva identidad que incluye a su diferente. Esta incesante salida de sí y esa vuelta a sí, es la trama siempre cambiante de relaciones en las que el objeto es determinado. Estas relaciones cambian incesantemente y hacen que el objeto cambie constantemente su identidad, puesto que incorpora nuevas determinaciones que lo van modificando continuamente, generando un movimiento que se cierra en sí mismo. “Con cada círculo que traza, el objeto enriquece su significado al interiorizar las

determinaciones que provienen de una nueva alteridad. Es este eterno retorno a sí, mediante el cual el objeto pensado se enriquece, transformándose, lo que Hegel llama *infinito*" (Pérez, 2006:44).

Con la idea de *infinito* como proceso circular interminable, en el cual el objeto se reconstituye constantemente, Hegel distingue el entendimiento (basado en determinaciones limitadas y finitas) y la Razón. Este movimiento que se explica en la Lógica nos ayudará a clarificar otros momentos, como la idea de reconocimiento e intersubjetividad –que se explicará brevemente en el apartado del Espíritu Subjetivo-, ya que el proceso descrito con anterioridad se repite continuamente en diferentes niveles del sistema.

Comoquiera que no hay encuentros directos "dados" con objetos particulares —pues nuestras percepciones epistémicamente más crudas y más básicas son, como enseñaba la *Fenomenología*, percepciones en las que ya están de alguna manera infundidas las normas judicativas—, la estructura en cuestión puede ser elaborada de un modo puramente conceptual, sin tener que recurrir, como hizo Kant, a las "intuiciones puras". Al emitir nuestros juicios, nosotros articulamos, en el sentido más literal de la palabra, la unidad original de la experiencia y el mundo; el juicio es así, como decía Hölderlin (jugando con la palabra alemana *Urteil*) una división primordial. La demostración de que una concepción spinozista de la sustancia requiere la idea de un sujeto pensante que no puede entenderse a sí mismo en tanto que explicado por semejante sustancia, constituye, como afirmaba orgullosamente Hegel, la «única y veraz refutación del spinozismo (Pinkard, 2002:446).

En la *Lógica*, la parte de la esencia estudia el proceso de salida y vuelta a sí, mediante diversas categorías que constituyen las determinaciones necesarias para el pensamiento le da sentido al

objeto pensado. Pensar, es darle inteligibilidad al mundo que de otra manera carecería de sentido, el pensamiento dota de contenido a la experiencia, el proyecto hegeliano busca demostrar que todo conocimiento filosófico o científico es una reconstrucción pensada del objeto a través de categorías que el pensamiento logra partiendo de determinaciones más o menos elaboradas.

Para hablar de las cosas tenemos que referirnos a la esencia, es decir, el por qué las cosas son las cosas definidas y determinadas que son. Hay una ciencia que se ocupa del ser en cuanto ser, de aquello que hace que las cosas sean en toda su generalidad. La lógica es la ciencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, el pensamiento va a examinarse dándose cuenta de sus propias operaciones, hacerse inteligible en sus propias operaciones sin presuposición alguna. “Tal es el criterio para la construcción de la lógica: partir de lo más general, esto es, de lo mínimamente determinado, en donde, por así decirlo, lo que hay que concebir no es todavía casi nada, para progresar constantemente hacia el pleno contenido del concepto y desplegar así la totalidad del contenido del pensar” (Gadamer, 2007:86).

El pensamiento es capaz de captar la esencia de las cosas, pues las cosas solo las podemos captar a través de él, que penetra y adopta la forma de las cosas, no se impone a las cosas, sino que se moldea con ellas. Por ello, la esencia es una transformación categorial de las cosas, en Hegel, al mismo tiempo que se hace lógica se hace metafísica (el ser en cuanto ser), ambas son inseparables en su filosofía.

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

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

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

En la doctrina de la esencia estamos ante el pensamiento que se piensa a sí mismo, ya no hay una referencia directa al objeto. Hay un doble movimiento, por una parte, el esfuerzo por subsumir el objeto pasivo, junto con otro movimiento de reconstrucción de ese contenido. Por ello, la esencia es negación del ser y negación de sí mismo, todo su movimiento es una separación y un acabar con la separación (unidad del ser y de la esencia). Si el ser se caracterizaba por el devenir de una determinación a otra, la esencia es la relación de *sí a sí* (no hay devenir), es el plano del pensamiento que se niega a sí mismo a cada momento.

El movimiento de reflexión de la esencia, es mostrar que la separación entre esencia y ser no es tal, mediante la reflexión la esencia absorbe al ser pensado. Es un proceso reflexivo, donde el ser se piensa en bloque, presupone que el ser es su otro a la vez que se presupone a sí misma; hay dos movimientos, la subsunción del ser pensado por la esencia y auto reflexión que se hace para dotarse de sus propias categorías. “La esfera de la esencia no es entonces otra cosa que la profundización –el internarse- en aquello que el ser ya es en sí. Se penetra en el ser y se pone –y expone- la verdad de sus

determinaciones” (Cuartango, 2005:114).

De acuerdo con Pinkard, la Doctrina del Ser y la Doctrina de la Esencia conciernen a la estructura normativa de los juicios que versan sobre el devenir y el perecer de las cosas en el mundo y sobre la estructura normativa de los juicios reflexivos por los que distinguimos la apariencia de la realidad en este mundo del devenir y el perecer. “De lo que no pueden dar cuenta, sin embargo, estas partes de la lógica es de la actividad judicativa misma. Las normas que gobiernan esta actividad *no* son establecidas por el mundo que deviene y perece, y la distinción misma entre apariencia y realidad es ya una distinción cualitativa que nosotros hemos importado necesariamente a nuestra experiencia” (Pinkard, 2002:445).

Mientras que la estructura normativa de nuestra actividad de juzgar constituye la tercera parte de la *Lógica*, la Doctrina del Concepto. Se trata de la estructura de los juicios que se emiten en el seno del espíritu. El concepto describe a la autoconsciencia misma, es decir, a las relaciones de intersubjetividad desarrolladas en otras esferas, gracias a esa estructura normativa se emiten juicios sobre cosas particulares que poseen ciertos rasgos generales. Lo que significa que en la doctrina del concepto se unifican los momentos anteriores, ahora es desde el individuo que se va a poder juzgar a las cosas y su esencia, a través de los diferentes tipos de juicios (al igual que la lógica formal). En términos concretos si la doctrina de la esencia se ocupaba de los objetos tal y como son, y la esencia se ocupaba de pensar la forma en la que se piensan las cosas, la

doctrina del concepto se refiere a las formas en las que esas cosas y el proceso de pensamiento se juntan, es por ello que primero se necesita de la subjetividad que pueda dar cuenta de ese proceso y que posibilite la conjunción entre las cosas y el pensamiento a través del mismo acto de pensar que es cómo éstas se gestan.

La lógica tiene una importancia fundamental, ya que el proceso que se describe en la doctrina de la esencia, el proceso inmanente de la salida y vuelta a sí, es el mismo movimiento que se repite a lo largo de la filosofía de Hegel. Y este movimiento es el que nos permite dar cuenta la forma en la que se van a desarrollar los diferentes momentos que se presentan en la filosofía del derecho hasta llegar al Estado. El paso y conjunción del derecho abstracto (formal) y la moralidad sólo pueden entenderse unidos dentro del Estado, que no se reduce a un aparato burocrático sino al conglomerado social mismo.

Muchas lecturas de la filosofía hegeliana parte de la afirmación de la influencia determinante de Aristóteles, así, se recoge sin más la afirmación del filósofo griego, donde por naturaleza, el pueblo es anterior al individuo; lo cual derivaría la oposición de Hegel a la tradición del derecho natural, donde el individuo viene antes del todo, el Estado es un todo que se construye a partir del individuo, es un término final que comienza desde el individuo aislado, como el caso de Fichte, al colocar al individuo como ser racional finito al inicio de su deducción y habla del pueblo que se constituye en comunidad en un sentido político, a través de la constitución. Antes del Estado que nace por contrato no existe más que el individuo, el todo orgánico es una

consecuencia propia de su constitución.

Si consideramos que la filosofía de Hegel retoma sin más la concepción aristotélica y establece sin más una preeminencia del todo sobre las partes, surgen varios supuestos que hay considerar. En Hegel, la totalidad ética no sólo viene antes de las partes, sino que es superior a ellas, en esta superioridad y en la prioridad del todo a las partes se sustentaría la crítica contra el contrato social como inadecuado para alcanzar el fin propuesto.

La totalidad ética, en cuanto se identifica con la vida de un pueblo es un momento de la historia universal, es decir, es un suceso histórico, no es ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto. Rechazar un estado anterior y más allá del Estado, cuestiona dos puntos capitales del derecho natural: los derechos del hombre como derechos naturales preexistentes a la sociedad y a ilusión de una república universal más allá del Estado. Esto es lo que se trata de desarrollar en los capítulos siguientes, observar el desarrollo de la voluntad hasta construir el Estado.

CAPITULO III

EL ESPIRITU OBJETIVO

3.1. La Voluntad como medio de realización de la Libertad

Como hemos visto, el sistema de Hegel, de acuerdo con la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, consta de tres partes: *Lógica*, *Filosofía de la naturaleza* y *Filosofía del Espíritu*. En esta última identificamos tres esferas, el espíritu subjetivo, la del espíritu objetivo y la del espíritu absoluto, siendo a la segunda de éstas que dedico la *Filosofía del Derecho* (1821); nos encontramos ubicados en el campo político, es decir, donde el espíritu encarna en instituciones.

El espíritu, como el conjunto de relaciones sociales que se han gestado a lo largo de la historia busca auto comprenderse, que genera un movimiento hacia la comprensión del hombre como parte de él. Para el espíritu la historia es el campo de batalla de la lucha consigo mismo, para descubrirse, reconocerse y llegar plenamente a sí. El reconocimiento del espíritu como libre implica que se sepa como un proceso único, fundado y fundante esto es, no hay nada fuera de ese proceso, es por ello que la historia es la transformación de la idea de libertad.

El espíritu adquiere connotaciones epistemológicas y como consecuencia de esto, ontológicas; más aun, el hecho de caracterizar el pensamiento de Hegel como un sistema, nos hace ver que el espíritu como categorización lógica y ontológica, se refleja en esferas más amplias, como la moralidad, la eticidad, el estado, la historia

universal, hasta el arte, la religión y la filosofía. La relación entre el espíritu y el hombre es una relación que no puede entenderse sino con ambos elementos presentes, hay una reciprocidad entre uno y otro, ya que el espíritu es inmanente al quehacer humano, es por ello que a diferencia de la metafísica pre-Kantiana, Hegel postula una metafísica de la inmanencia. Hay un mundo, sin trascendencia alguna, donde los hombres pueden lograr su libertad plena, la *vida Ética* es por tanto, un mundo construido por el espíritu, “lo humano propiamente es concebido por Hegel como mundo ético: el mundo que el espíritu ha hecho para sí” (Cordua, 1989:17).

Para hablar de la voluntad, es necesario ubicar su lugar en el sistema hegeliano, es por ello que de la filosofía del espíritu sólo nos interesa acudir al llamado espíritu objetivo y situarnos en la obra que refleja esta parte del pensamiento hegeliano, la Filosofía del Derecho. “La política -tomada esta palabra en su sentido más amplio, que comprende toda la ciencia de la vida en común del animal político que es el hombre, esto es, el derecho, la moral, la tradición, la organización social y estatal- no es nada más que la ciencia de la voluntad” (Weil, 1996:43).

En Hegel la metafísica con la introducción de las categorías proporciona a la metafísica un nuevo sentido y contenido, pues todo discurso las involucra. Es así que en la *Filosofía del derecho* hay que encontrar la necesidad interna de las categorías, para que un *ser* pueda llegar a la comprensión del espíritu absoluto, necesita dejar atrás su inmediatez, de lo contrario se encuentra atado a sus

necesidades y afanes particulares. “Se trata en términos generales, del tratado de la filosofía práctica, que abarca todo el ámbito que históricamente se ha asignado a esta parte de la filosofía: derecho moral, sociología, economía, tanto en sentido clásico como moderno, política o teoría del Estado, filosofía de la historia, etc.” (Amengual, 2001:26).

En todo el pensamiento hegeliano hay dos consideraciones importantes. La primera de ellas versa sobre la necesidad interna del concepto de derecho (despliegue del concepto), una categoría tiene que estar vinculada a la siguiente, y cada categoría induce a una categoría superior. “En el conocimiento filosófico, la necesidad de un concepto es lo principal y el camino que se presenta como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción” (Hegel, 1999:67).

La segunda, nos refiere que todo es mediación, es decir, pasar de lo inmediato a su mediación conceptual, desde su mediatez hasta su total mediación, lo que antes aparecía como inmediato no desaparece, al contrario, se entiende que detrás de lo que aparecía como inmediato hay todo un proceso que lo constituye, esto significa que toda la inmediatez esconde una mediación, es así que mediación e inmediatez no se separan la una de la otra, de hecho Hegel mismo nos dice que “toda la segunda parte de la *lógica*, la doctrina de la *esencia*, es un tratado de la unidad de la inmediatez y la mediación,

unidad que se pone esencialmente” (Hegel, 2008:171)¹². Sin embargo las mediaciones finitas tienen que superarse en la mediación misma, es decir, el proceso inmanente se aleja de una mediación basada en mediaciones de cosas finitas¹³. Es así que aparece nuevamente la idea de los círculos, ahora en el marco del pensamiento objetivado.

La filosofía forma un círculo. Tiene un elemento primero, inmediato, puesto que debe comenzar: un elemento no demostrado, que no es resultado. Pero aquello con que la filosofía comienza es inmediatamente relativo, ya que tiene que aparecer en otro punto final como resultado. Es una sucesión que no pende en el aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que gira sobre sí mismo (Hegel, 1999:68).

Antes de entrar al concepto de voluntad, es necesario revisar en el prefacio de la Filosofía del Derecho una serie de puntos que atienden a todo el sistema hegeliano, a través de los cuales se marcan la relación con las otras esferas descritas con anterioridad, estos puntos constituyen la base desde la cual se parte el análisis de las diferentes partes de la obra:

La filosofía como tratamiento del presente: Para Hegel, la filosofía tiene la tarea de pensar su presente. “La filosofía, por ser la investigación de lo racional consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde

¹² “Es igualmente trivial darse cuenta del enlace de la EXISTENCIA inmediata y su mediación. Semillas o padres, p.e., son una EXISTENCIA inmediata e inicial con respecto de los hijos, etc., que son engendrados. Pero las semillas, padres, etc., por mucho que sean *inmediatos* en cuanto EXISTENTES en general, son también igualmente engendrados; y los hijos, etc., sin perjuicio de la mediación de su EXISTENCIA, son ahora inmediatos, puesto que *son*. Que yo *esté* en Berlín, este presente mío *inmediato*, está *mediado* por el viaje que hice hasta aquí, etc.” (§ 66 Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas).

¹³ La mediación infinita, o el proceso de salida y vuelta a sí que se repite a lo largo de la filosofía Hegeliana, se fundamenta en la doctrina de la esencia de su Ciencia de la Lógica.

tendría que estar” (Hegel, 1999:58). Para precisar, el pensamiento del presente no puede verse como sumisión a un estado de cosas dado, solo el alma ingenua acepta algo de manera acrítica. “Dado que el espíritu pensante no se contenta con poseer la verdad de ese modo inmediato, qué más necesita esta verdad sino que se la conciba, que se le dé al contenido, ya en sí mismo racional, una forma también racional, para que parezca así justificado ante el pensamiento libre, que no se detiene ante algo dado.” (Hegel, 1999:48).

Es por ello, que la crítica de la filosofía consiste en no aceptar lo inmediato, la filosofía de Hegel parte del supuesto de no admitir presuposiciones al momento de pensar. A diferencia de Kant, Hegel rechaza la existencia de la cosa en sí a la cual no es posible acceder, al contrario, toda su filosofía descansa sobre la necesidad de mostrar que todo tiene un fundamento y una razón de ser.

El concepto solo adquiere sentido por medio de las obras humanas, y estas tienen un carácter histórico y social, solo del mundo se pueden nutrir nuestros pensamientos, no se trata de “entender” lo externo a nosotros, sino de reconstituir las cosas y hacerlas inteligibles, las cosas sólo adquieren sentido cuando son pensadas. Las cosas se reconstituyen a través del pensamiento, de donde se deriva que esas cosas son históricas, e histórico es igualmente el pensamiento que las piensa. Lo que se hace en la Filosofía del Derecho es describir el espíritu en su despliegue, pues instituciones como el derecho, la familia, la sociedad civil; el estado, la *eticidad*, el arte, la religión y la filosofía, son productos del proceso infinito del

pensamiento.

La verdadera libertad, en cuanto *eticidad*, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal; pero un contenido tal se da solo en el pensamiento y por el pensamiento; nada hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la *eticidad*, la religiosidad, o del derecho, etc. (Hegel, 2008:512).

Si hablamos del pensar, nos referimos a un saber especulativo, como un proceso que no deja de comenzar, que se realiza sin cesar, la misma idea del absoluto en Hegel, se relaciona con el hecho de que no haya nada fuera de ese mecanismo continuo de salida y vuelta hacia sí. Lo inmediato no es lo verdadero, para que se alcance lo verdadero se necesita a lo infinito que no está en otro mundo, sino que se trata del otro aspecto de lo finito, sin el cual no tiene verdad alguna. Así es que lo finito no puede pensarse fuera del marco de lo infinito y de igual manera lo infinito necesita necesariamente de lo infinito para su concreción, es por ello que uno no puede pensarse sin el otro, lo que cambia es la perspectiva desde la que se le mira.

El pensamiento es la otra cara de la realidad, que debe entenderse como la unidad de ser y el pensamiento. El hacer inteligible al mundo natural, nos habla de un pensamiento capaz de subsumir las condiciones de algo, la realidad es efectiva cuando se da la unidad entre el pensamiento y la cosa que se presenta, aquello que unifica su despliegue conceptual y a la vez se presenta en la existencia

Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores. (Hegel, 1999:59).

Por lo tanto, tener una idea de libertad no es suficiente, hay que darle forma. “La unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y del alma es la idea. [...] La idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto” (Hegel, 1999:66). El alcanzar conceptualmente la libertad implica que se vea ya materialmente en el presente. “Esta visión racional es la reconciliación con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es *en sí y por sí*” (Hegel, 1999:61).

Las instituciones de un momento histórico, son el reflejo de la libertad alcanzada. “La verdad sobre el derecho, la *eticidad*, el estado, es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión.” (Hegel, 1999:48). La razón no es independiente del proceso histórico, está en él y se constituye en él, el pensamiento no es separable del acto político y social de construir el mundo.

El método por el cual el pensamiento hace inteligible la realidad

es la dialéctica, que representa el principio motor por el cual las cosas se constituyen, pues el conocimiento no existe bajo la separación de un método y un objeto, lo que se tiene que hacer es pensar el despliegue del objeto. “La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente” (Hegel, 1999:109). Hegel esta contra la idea de que el conocimiento sea un método que se abstrae de lo que se piensa, por el contrario, el conocimiento es la reconstitución metódica del objeto que está siendo pensado. Si nos preguntamos en qué consiste el método dialéctico hegeliano, podemos atender a lo siguiente:

En primer lugar, en esto: el saber, según Hegel, es decir, el concepto, progresa y produce de forma inmanente sus determinaciones. En segundo lugar, en esto: el análisis, mejor llamado entendimiento, descubre determinaciones en las cosas analizadas, pero las discierne y, por tanto, las plantea por separado, las unas fuera de la otras. La razón dialéctica disuelve estas determinaciones del entendimiento al captar su unidad, de suerte que de este modo produce positivamente lo universal (Lefebvre, 2006:79).

Si se quiere trazar el camino que nos lleve a la realización de la vida ética; es necesario hacer un alto en el concepto de pensamiento, su revisión nos hace entender la forma en la que aparece la voluntad y la libertad como los conceptos clave de toda la filosofía del derecho, todo ello revisado en los primeros párrafos de la obra, pues voluntad y libertad son términos inseparables el uno del otro. Sin embargo, hay

que considerar que, a pesar de que la Filosofía del Derecho se encuentra en la parte del Espíritu Objetivo, los primeros párrafos – donde se trata al pensamiento y a la voluntad- coinciden aún con la parte final del espíritu subjetivo, lo que puede verse con claridad a partir del párrafo 468 de su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, donde nos dice que “el pensar en tanto concepto libre, es ahora también libre según el *contenido*.”

La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*”. Estamos en los límites del pensamiento y la voluntad, esto significa que es a la vez el límite entre la parte subjetiva y objetiva del espíritu.

Pensamiento

Todo acto humano está guiado por el pensamiento pues el hombre es un ser teórico y práctico a la vez, no tiene deseos sin una voluntad que los realice. El pensamiento no es un ente ideal, es objetivo y práctico, pues siempre que se piensa se ha de pensar respecto de algo, donde el pensamiento mismo está incluido (eso posibilita entender la lógica bajo la óptica hegeliana).

El pensamiento no está refugiado en él mismo, es el que nos orienta ante las cosas que se nos presentan, respecto al mundo exterior hay unidad, el pensamiento se apropia de la exterioridad, al pensar el objeto le quita esa separación por el cual se pensó, por lo tanto, el pensamiento es una apropiación completa del objeto, una

transformación del objeto hasta hacerlo propio. No hablamos de una representación sino una reconstitución reflexiva “cuando pienso un objeto, lo llevo al pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. En efecto, recién en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mí” (Hegel, 1999:79)

Para Hegel el pensamiento y la voluntad son dos caras de la misma moneda, el espíritu. Por una parte se encuentra al pensamiento en cuanto espíritu subjetivo (de cuya constitución ya hemos hablado), y por otro, la voluntad como primer momento y motor de lo que llama espíritu objetivo. “El *espíritu* es ante todo *inteligencia* y las determinaciones por las que pasa su desarrollo—desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento—constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico es la verdad próxima de la inteligencia.” (Hegel, 1999:78) Esto es, la voluntad se determina desde el pensamiento y éste se realiza a través de ella, de manera tal que el uno no puede ser sin el otro, el pensamiento no se basta a sí mismo, le es imprescindible efectivizarse, hacerse realidad.

El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere [...] La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en

cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia. (Hegel, 1999:79)

Estamos hablando de dos movimientos el primero se refiere a la apropiación del mundo y el segundo es la efectivación en el mismo ambos son inseparables y constituyen un vínculo entre pensamiento y voluntad. Esto también se trata en la Enciclopedia, donde en § 468 describe tal relación y nos permite marcar el paso hacia el tratamiento del concepto de voluntad.

La inteligencia que como teórica se apropia de la determinidad inmediata se encuentra ahora, después de completar la *toma de posesión*, en su *propiedad*-, mediante la última negación de la inmediatez, la inteligencia ha sido puesta en sí de tal modo que el contenido está determinado por ella *para ella*. El pensar en tanto concepto libre, es ahora también libre según el *contenido*. La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*. (Hegel, 2008:511).

El concepto de Voluntad

La voluntad se puede entender como el principio de realización del derecho, el acto por el cual las relaciones humanas se dan una nueva forma de existencia y el derecho es “el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo como una segunda naturaleza” (Colomer, 1995:388). Lo anterior es una definición que tiene que mostrar lo que hay detrás, es decir, mostrar el proceso que nos lleva a ese reino de la libertad. Tal proceso nos lleva a un concepto de voluntad en continua negación, que lo lleva a la identificación de su labor, es decir, de la transformación del mundo. La voluntad sabe lo que quiere alcanzar y aun más, sabe lo que ha

alcanzado realmente en función de las posibilidades ofrecidas, desde este punto se hace presente la libertad, en el proceso mismo de constitución de un horizonte común, que tiene como base el proceso inmanente e infinito de la incorporación del otro, a través de o que se conoce como salida y vuelta a sí.

La voluntad sobre la que trata Hegel en la Filosofía del derecho, “solo alcanza su realización o *fin sustantivo*, en el Estado” (Smith, 2003:145). Si llegamos al punto en el que hay un *ser*, identificado con un orden superior del que forma parte, es necesario primero, ver como se llega a hacer tal afirmación, es decir, como se da el proceso por el cual podemos hablar de un hombre que forma parte de una comunidad, ya que “el saber, la voluntad, la libertad, la subjetividad no son sino *momentos* (elementos, fases o etapas) de la Idea tal cual se realiza en el Estado a un tiempo *en sí y para sí*” (Lefebvre, 2006:7). El ser humano no puede tener ningún derecho en la naturaleza porque entre ellos no hay una primera naturaleza sino sólo una segunda naturaleza producida por ellos, es lo que se conoce como espíritu.

El terreno del derecho es lo *espiritual*, su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad que es libre de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza. (Hegel, 1999:77)

Es en esa segunda naturaleza donde la voluntad tiene su punto de partida, pues la voluntad está asociada al pensamiento, lo que es más, es el pensamiento mismo que quiere hacerse efectivo. La

voluntad entendida tradicionalmente es una facultad humana que une el plano del pensamiento con el plano práctico, sin embargo, para Hegel no es una facultad, es una forma del pensamiento que desea efectivizarse. “La voluntad en Hegel supone siempre el pensamiento, la determinación esencial del hombre. La voluntad se encuentra siempre especulativamente unida con el pensamiento. Y va a ser, precisamente, mediante la voluntad, el modo en que el pensamiento adquiere existencia, entra en la realidad” (Izuzquiza, 1990:251).

Es así que el movimiento de la voluntad no es independiente del pensamiento, sino es su realización, lo que se piensa se traduce en efecto y la voluntad es el impulso que posibilita el paso de la imaginación a la representación y de ésta al pensamiento, es así que tenemos a la voluntad relacionada íntimamente con el pensar, pues “esta voluntad libre no es para Hegel, sin embargo, una voluntad desprovista de razón, separada del pensar” (Jaeschke 1998:28).

La voluntad es la energía que da movimiento al mundo espiritual, es “el principio activo de alteración de lo inmediato, de exteriorización de ciertos fines que para lograrse se arriesgan en lo efectivo a un incierto retorno a sí” (Pérez, 1989:231); para preservarse, ella combate desde lo meramente subjetivo hasta la objetividad del mundo. La voluntad debe entenderse como una fuerza que se efectúa en el campo ético y social, es actividad que dota de vida al mundo enteramente humano. Es sustancia activa, tiene un propósito, y una dirección, debe constituirse y alcanzarse como libre, sin presuposiciones, hasta alcanzar la conciliación entre el concepto de

libertad y su efectucción.

La voluntad es la inteligencia practica, el pensamiento que se concretiza, una vez que el mundo es pensado se hace necesaria su exteriorización y comienza el camino de la voluntad a través de una serie de configuraciones a lo largo de las cuales se hace ética. Hasta ahora, “el concepto de derecho cobra la forma de una fenomenología de la voluntad moral” (Smith, 2003:139), el recorrido hecho por el pensamiento y el Espíritu, en la filosofía del derecho es realizado por la voluntad. “Para llegar a coincidir consigo misma, la voluntad debe entregarse previamente a su propia disolución en el curso de su labor, la cual consiste en hacer que el mundo sea producto de su propia actividad” (Rosenfield, 1989:42).

Voluntad racional, es por tanto, la razón al servicio de la actividad humana, “la actividad de la voluntad es una síntesis política original entre la teoría y la práctica, porque la voluntad trabaja en su actuar mismo, las presuposiciones a partir de las cuales ha hecho su camino y que, así, deviene en sus propias determinaciones” (Rosenfield, 1989:33). De lo que se trata es de la mediación política del despliegue lógico, pues la obra política de Hegel no solo es productora de una lógica propia, sino que lleva a su cumplimiento los principios lógicos universales.

Lo que se pretende mostrar es la coincidencia entre voluntad y libertad, para lo cual es necesario recorrer desde lo más inmediato hasta el mundo ético (que constituye el punto más elevado),

considerando que entre ambos puntos hay una serie de figuras intermedias, el impulso requerido en este recorrido se da cuando la voluntad sabe que no es libre y este no saberse libre la lleva a pasar por esas figuras que se van constituyendo. El progreso hacia la libertad pasa así por etapas específicas a saber; la universalidad, la particularidad y la conjunción de ambas en la singularidad o individualidad. “Si la sustancia de la voluntad es el pensamiento o razón, y si la voluntad es libre sólo cuando sigue su propio pensamiento, el pensamiento o razón en cuestión resulta ser no sólo aquel propio del hombre, sino más bien aquel propio del *espíritu cósmico* que dispone el universo” (Taylor, 2010:322)¹⁴

El recorrer de lo inmediato hasta el mundo ético, representa una fenomenología de la voluntad, “el concepto de derecho cobra la forma de una fenomenología de la voluntad moral. La voluntad es la manera en que funciona la mente cuando funciona prácticamente en oposición a teóricamente” (Smith, 2002:139); el recorrido hecho por el pensamiento y el espíritu ahora, en la *Filosofía del Derecho* es realizado por la voluntad. “Para llegar a coincidir consigo misma, la voluntad debe entregarse previamente a su propia disolución en el curso de su labor, la cual consiste en hacer que el mundo sea producto de su propia actividad.” (Rosenfield, 1989:42).

En este itinerario se prepara la explicación de la posibilidad de la libertad en las esferas prácticas del derecho, la moral, la vida social y

¹⁴ A pesar del término que introduce Taylor, sólo refiere al universal en el cual hay concordancia con lo particular en lo singular concreto y que pone orden y sentido a toda la historia humana.

política. “Toda la esfera del derecho, el derecho del individuo, el de la familia, el de la sociedad civil y el del Estado, deriva de la libre voluntad del individuo y tiene que conformarse a ella” (Marcuse, 2003:186).

En esta fenomenología de la voluntad, se prepara la explicación de la posibilidad de la libertad en las esferas prácticas del derecho. “Toda la esfera del derecho, el derecho del individuo, el de la familia, el de la sociedad y el del Estado, deriva de la libre voluntad del individuo y tiene que conformarse a ella.” (Marcuse, 2003:183). Es por ello que la voluntad se manifiesta en todos los ámbitos de la vida ética y social, mediante su actividad se da movimiento al mundo, entendido como enteramente humano, es un mundo vivo, teniendo a la voluntad como su sustento principal, por lo que se hace necesario que esa voluntad tenga la característica de saberse libre.

Una voluntad libre es la única garantía que da sustento a lo que se entenderá como Estado racional.¹⁵ Toca describir como se llega ahí, el primer paso de la voluntad es saberse libre, para ello la voluntad natural tiene que recorrer varios momentos hasta llegar al punto donde se descubre como libre.

La Voluntad Libre

Ser hombre significa llegar a ser libre en una comunidad, por lo

¹⁵ Aquí Hegel reconoce Rousseau es “quien ha tenido el merito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no solo por su forma (como, por ejemplo, la tendencia a la sociabilidad, la autoridad divina), sino por el contenido, es pensamiento, esto es, el pensamiento mismo o sea la voluntad” (Hegel 1999:197).

tanto tiene que construirse socialmente, cualquier intento basado en el egoísmo o de forma aislada es infructuoso, esta comunidad debe ofrecer las posibilidades de existencia y realización propicias, “las demandas de la razón son que los hombres vivan en un estado articulado de acuerdo con el Concepto, y que se relacionen con él no solo como individuos cuyos intereses son servidos por esta maquinaria colectivamente establecida sino, más esencialmente, como participantes en una vida más general” (Taylor, 1983:158).

La noción de la voluntad aspira a demostrar que tiene un doble carácter, constituido por una polaridad fundamental entre el elemento particular y el elemento universal. “Pretende, además, mostrar que esta voluntad no es adecuada para producir un orden político y social ya que este orden requiere factores que sólo a través del largo proceso de la historia pueden llegar a armonizarse con la voluntad” (Marcuse, 2003:185). Hegel pretende una libertad que una la libertad subjetiva y la objetiva; hasta el momento de la voluntad de la felicidad no se había logrado en la voluntad natural, esta unificación es posible en la voluntad libre.

Libertad para-sí, espontánea, sólo puede ofrecer una voluntad que es totalmente subjetiva y no es libre porque carece de sentido y es arbitraria. La libertad en sí, la libertad empírica, sólo puede ofrecer una voluntad que es totalmente objetiva y no libre, ya que actúa en virtud de la necesidad externa y no interna. En la articulación de nuestros deseos, en la evaluación de ellos y que indica que ya sea bien o mal, la libertad se actualiza en la razón: cuando la libertad de elegir coincide con la elección racional, uno ha dominado su naturaleza y es totalmente libre.

Hegel sostiene la aspiración de Rousseau por la libertad como unidad: cuando lo que deseamos subjetivamente es lo objetivamente correcto (Rose, 2007:53).¹⁶

La voluntad libre es la mediación en la cual se pasa de la voluntad natural a la voluntad racional. Lo que se muestra es como la libertad se despliega en sus diferentes manifestaciones, la idea de un proceso infinito se manifiesta claramente. En este despliegue el juicio de la voluntad se caracteriza por la forma más amplia de lo que se denomina comúnmente como libertad, “el conocimiento o la autoconciencia de la libertad es el principio del derecho, la moralidad y todas las formas de la ética social” (Marcuse, 2003:189), la voluntad libre es así el sustento de la política, del Estado y del derecho.

La idea está presente en el mundo, no es algo externo a nosotros, es lo que hemos hecho guiados por nuestro pensamiento y se hace presente en mis obras, es por ello que se busca concordancia entre el concepto del derecho y su realización, esto es su libertad “y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto” (Hegel, 1999:66).

El derecho hace que la voluntad se haga efectiva, se realice entre nosotros y no tiene existencia más allá de la que nosotros le damos. Todo lo que es, se produce por los hombres y es distinto a lo

¹⁶ Freedom for-itself, spontaneity, can only offer a will which is totally subjective and not free because it is meaningless and arbitrary. Freedom in-itself, empirical freedom, can only offer a will which is totally objective and not free because it acts under external and not internal necessity. In articulating our desires, in evaluating them and denoting them either right or wrong, freedom is actualized reason: when one's free choices coincide with rational choice, one has mastered one's nature and is fully free. Hegel holds the Rousseauian aspiration for freedom as unity: when what I subjectively desire is what is objectively right.

que cada uno de ellos hace en lo individual. “El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el derecho, que es por tanto, la libertad en cuanto idea” (Hegel, 1999:106).

Con la coincidencia de universal y particular se ha llegado a la voluntad libre, es decir *en-y-para-sí*, gracias al trabajo de formación que se desarrolla en la voluntad natural es libre porque puede pensarse como producto de un proceso que ha acontecido en su propia interioridad, ahora actúa en una nueva inmediatez que ha contribuido a crear.

El hombre es entonces libre y se entiende ya el acto de pensar como una mediación teórica y práctica a la vez. “La actividad de la libertad consiste, de hecho, en suprimir las determinaciones naturales en el acto mismo de afirmación arbitraria de la universalidad del entendimiento, de manera que lo universal resulte autoconsciente como termino y elemento mediador de ese movimiento”. (Rosenfield, 1989:54). Hay una correspondencia entre voluntad y libertad, se busca la misma conciliación que se logró en el ámbito teórico, la libertad y la voluntad está ya presentes y activas solo que ahora se ha alcanzado conciencia de ello de forma reflexiva.

A diferencia de doctrinas individualistas y voluntaristas, Hegel plantea que la voluntad no es propiedad natural de las personas en cuanto tales, sino producto de la historia, por lo que pertenece a pueblos y culturas particulares. La diferencia entre la antigua *Polis* y Estado moderno es que, “lejos de admitir la autonomía moral individual

de cada uno de sus miembros, la *Polis* era virtualmente el modelo preciso de una comunidad tutelar basada en un entendimiento moral compartido y dirigida a un modo de vida específico” (Smith, 2003:146). Mientras que la esencia del Estado moderno consiste en que el todo se encuentra vinculado a la libertad de sus miembros particulares, por lo que no puede plantearse ningún fin universal sin la voluntad de ellos. “Como Kant y Fichte, Hegel también recalca la verdad de que la libertad misma es un contenido respetable, es decir, un contenido digno de respeto” (Peperzak, 1989:114).

3.2. La Filosofía del Derecho como Ciencia de la Voluntad

En sus rasgos generales, la *Filosofía del derecho* expone el despliegue sistemático de la *Idea de derecho*¹⁷, que es el concepto del derecho y su realización, partiendo de la necesidad de que sea engendrada en forma y mediata, desde la noción de voluntad hasta su plenitud en el Estado racional, dentro del marco del sistema de derecho, que es el *Reino de la libertad realizada*. “La filosofía del Derecho, en cuanto ciencia filosófica del derecho, tiene la tarea de concebir la libertad como idea del derecho y exponer de modo especulativo los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí libre hacia su realización”. (Angehrn, 1989:123).

La filosofía del derecho está compuesta, de dos sistemas diversos de la filosofía práctica. “Esto significa que toda interpretación

¹⁷ La Idea manifiesta la autodeterminación consumada, ella es lo infinito y libre en sí. Como tal ella es sujeto mismo La idea es la máxima realización del concepto (*Begriff*), propio de la razón (*Vernunft*), diferente de la representación (*Vorstellung*), propia del entendimiento o intelecto (*Verstand*). (Dri, 2007:166).

debe dar respuesta a la pregunta de cómo se comportan, una respecto de la otra, la doctrina del derecho y de la moral de las dos primeras partes, respecto de las doctrinas de las comunidades e instituciones sociales en la tercera parte de la filosofía del derecho en el marco de la teoría del Estado moderno desarrollada por Hegel". (Angerhn, 1989:79).

El planteamiento de Hegel en la *Filosofía del Derecho*, es que la libertad no está referida a las necesidades básicas del hombre ni se limita al estado de naturaleza, por el contrario, la libertad sería un "proceso de identificación –y por ende de diferenciación- entre lo singular y lo universal, movimiento del individuo entregado a una tarea de *reconocimiento* de él mismo y de todos en los planos conjuntos de la vida política y cultural" (Labarriere, 1987:185).

La distinción entre voluntad natural y voluntad libre señala el límite en el que comienza la realidad ética como tal. Las formas de la voluntad natural han quedado atrás y ahora sirven de antecedentes a la voluntad libre, la cual procede a instalarse en la existencia como mundo ético o mundo de la libertad humana propiamente. La voluntad actúa con el fin de realizar su concepto (la libertad), en su aspecto externo objetivo, de manera que el mundo este determinado por él.

El espíritu se erige como mundo, este espíritu objetivo que se ha alcanzado constituye lo que Hegel denomina derecho. "La idea del derecho, es como concreción saciada de realidad de la idea lógica, el concepto del derecho y su realización. La *realización* no es algo que

se adiciona desde el exterior al concepto de derecho; ella es más bien la configuración que se da el concepto a sí mismo en su realización” (Pawlik, 2005:27). Lo que no hay que perder de vista para no caer en equívocos es que la libertad referida por Hegel es la libertad de la voluntad, por lo que se hace necesario no sólo revisar su origen, sino analizar el concepto en sus realizaciones efectivas.

En el caso del derecho, la voluntad es el principio de su realización, la acción gracias a la cual las relaciones humanas se dan diferentes formas de existencia. El derecho como voluntad libre y libertad en cuanto idea da lugar a diferentes derechos que se ajustan unos a otros de acuerdo a un orden, donde cada uno es parte esencial de la voluntad (libertad). “Realmente, el ser allí (*Dasein*) de la voluntad libre, porque es el sistema acabado de sus propias determinaciones, el lugar donde se presenta el concepto a sí mismo en la inmediatez empírica de las cosas del mundo”. (Rosenfield, 1989:57). Se han superado los instintos y los impulsos, derivando en una conciencia que no es instintiva, es ella misma el concepto del espíritu que se desarrolla hasta la objetividad, es decir, hasta la realidad efectiva jurídica, ética, religiosa, y científica.

Fuera de cada individuo hay una realidad que no es material sino espiritual y que por otra parte no es ningún sujeto individual: es el Estado. El Estado es espíritu pero objetivo. Cada pueblo es un Espíritu objetivo, es decir, un sistema de ideas jurídicas, morales, científicas, artísticas del cual beben los individuos, en el cual se informan. La realidad del Espíritu subjetivo, del hombre individual, no está en él sino en el espíritu de su pueblo (Ortega y Gasset, 1983:51).

Se presenta una libertad que no es absoluta, que se tiene que ir construyendo diariamente, de acuerdo con las condiciones de la época y la sociedad en turno. “Hegel no busca sugerir a los hombres un fin inaccesible; únicamente desea permitirles que lo reconozcan en su presente, convenciéndolos de que el mundo sólo es mundo por su acción, llevándolos a la convicción de que son ellos quienes libremente efectúan su reconciliación, devolviéndoles al fin el control sobre sus condiciones de existencia” (Pérez.1989:57).

La libertad humana pertenece a un mundo humano, el cual garantizará su existencia y la manera de ser de los hombres que interactúan en ese mundo, que generan un orden que se convierta en una totalidad libre. “Hegel lo llama también el mundo de la libertad porque lo entiende como una instauración donde está el hombre consigo en lo propio, en vez de quedarse en el medio de la necesidad natural” (Cordua, 1989:20).

El mundo ético, es ese mundo de los hombres que necesita la libertad para su realización, es al que se pertenece como miembro de un grupo humano regido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes, pues “la voluntad presupone una comunidad de voluntades o de sujetos racionales de la que no podemos prescindir. La voluntad no es nunca una actividad aislada, sino que siempre ocurre en el contexto de una pluralidad de voluntades. Es la irreductible pluralidad de la condición humana lo que convierte a la voluntad en una transacción entre sujetos” (Smith, 2003:141).

Se debe considerar a la voluntad como constituida por y a través de la necesaria participación de los otros, pues recordemos que Hegel plantea la idea de un yo que es el nosotros y un nosotros que es el yo. La libertad permite que las acciones del individuo y la de los otros sean razonables, basadas en una actitud crítica hacia ellas. “El concepto se crea temporalmente sin identificarse con el curso de los hechos históricos. El camino de la historia es, pues, el camino por el que se libera lo absoluto, en el sentido de que lo absoluto no es sino el poder de autodeterminación que tiene el concepto” (Rosenfield, 1989:69).

Este el mundo ético, cuya particularidad es conocida, valorada y criticada por el espíritu universal que lo sucede, es la realización más alta del principio de la voluntad y un momento necesario del espíritu absoluto.

Las instituciones sociales, el aparato político, las organizaciones económicas y el mercado interno, los movimientos religiosos y las unidades sociales deben ser entendidos como estructuras de pensamiento y la voluntad. Las instituciones y otras organizaciones son las formas en que nos entendemos y, como tal, si no nos hacen independientes, en el sentido de que estamos en casa en ellos y constriñen la libertad, entonces ellos no son racionales. (Rose, 2007:56).¹⁸

No es suficiente con haber reconocido la libertad, es necesario que esta ley del sistema se objetive, se haga realidad. “La experiencia

¹⁸ Social institutions, political establishments, economic organizations and domestic arrangements, religious movements and social units are to be understood as structures of thought and will. Institutions and other organizations are ways in which we understand ourselves and, as such, if they are not ones which make us independent, in the sense that we are at home in them and freely constrain ourselves by them, then they are not rational.

de la conciencia, la voluntad en su actividad reflexiva, no se confunden en forma alguna con un querer indeterminado que construyera el mundo a partir de nada. La actividad de la voluntad es una síntesis política original entre la teoría y la práctica, porque la voluntad trabaja en su actuar mismo, las presuposiciones a partir de las cuales ha hecho su camino y que así, deviene en sus propias determinaciones”. (Rosenfield, 1989:33).

La existencia de la libertad cobra sentido en el establecimiento de un mundo objetivo, sujeto a las incertidumbres de la vida, a los ritmos de la historia; un mundo creado por el esfuerzo humano. “Hegel señala a la esfera del espíritu objetivo como un mundo en el cual la libertad esta como necesidad presente. Por consiguiente, derecho es la existencia de la voluntad libre o, de forma sucinta, en general la libertad en cuanto idea.” (Pawlik, 2005:28).

El ámbito de lo espiritual, es decir, el terreno del derecho, es el lugar propicio donde se hace presente la libertad; su realización toma forma en la realidad histórica, esto es, en la realidad humana efectiva. “El derecho no es otra cosa que la libertad objetivizada: el *Dasein* del concepto de libertad; la libertad que se reconoce y realiza así misma en la forma de un orden, un sistema, un mundo humano”. (Angehrn, 1989:114).

La libertad como voluntad, es lo que constituye propiamente el concepto pleno, desarrollado, la verdad es así, la particularidad que concuerda con lo universal en la singularidad: la verdad se presenta,

se concreta. El mundo que se configurará será libre “porque el mundo histórico que logro conformar a sus habitantes y los hombres que consiguieron apropiarse espiritualmente del mundo en que les toco vivir aportaron cada uno lo suyo a la realización de una y la misma configuración real del espíritu universal”. (Cordua 1989:119).

Ahora bien, la voluntad libre como *sujeto* significa que los individuos no se encuentran en una relación empírica simple con el mundo, con la exterioridad. Como voluntad producida por una efectividad de la libertad, es resultado del proceso que hace que este mundo pueda llegar a reconocerse como el producto del movimiento de las figuras de la libertad. El mundo al que hace frente la voluntad libre es, en primer momento, un mundo que tiene un contenido dado; un mundo *acabado en sí mismo*. Sin embargo, es tarea de la voluntad el determinarse libremente, pues aunque el mundo parezca indiferente es necesario que, mediante su libre actividad logre transformarlo, asumiendo una actitud negativa, transformadora de ese mundo.

El mundo exterior, no es más que un primer momento de la efectuación de la libertad, el comportarse de la voluntad como sujeto, es ya una actividad, a través de la cual se va gestando un mundo totalmente objetivo. La singularidad se sabe como voluntad absolutamente libre, “pero aún no se sabe en qué consiste ser libre, aún no se ha realizado, no sabe las determinaciones concretas de la libertad. Absolutamente, es decir, absuelto, desligado de todo, abstractamente libre”. (Amengual, 2001:65).

En el mundo moderno, la realización de la libertad está articulada con tres esferas, *derecho abstracto*, *moralidad* y *eticidad*. Cada una se objetiva de un modo específico. Por ejemplo, “El desarrollo del concepto de derecho desde el derecho abstracto a la moralidad y la *eticidad*, está asociado con un desarrollo similar en el concepto del individuo de persona abstracta al sujeto como persona concreta” (Steinberger, 1988:204)¹⁹. Derecho, moralidad y eticidad, son solo partes necesarias dentro de una estructura más general e importante, el Estado, que han sido unificados de acuerdo a tradiciones anteriores, es aquí donde Hegel utiliza a la libertad y al concepto de la voluntad para mantener la uniformidad con el todo.

La voluntad libre es:

A. ella misma primeramente *inmediata* y, por ende, como singular, *persona*; la existencia que la persona da a su libertad es la *propiedad*. El *derecho* en cuanto tal es el *derecho abstracto, formal*.

B. [la voluntad libre está] en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo tiempo como *particularizada*: derecho de la voluntad *subjetiva, moralidad*,

C. la voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y Estado (Hegel, 2008:525).

El primer momento, el del universal abstracto, corresponde al Derecho abstracto o formal, en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel lo relaciona con el imperio Romano, el derecho abstracto se presenta como externo al individuo y en este momento, los individuos se

¹⁹ The unfolding of the concept of Right from Abstract Right to Morality to Ethical life is associated with a similar development in the concept of the individual from Abstract Person to Subject to Concrete Person

comprometen al reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están relacionados con la propiedad, con el intercambio y con los contratos (sostenidos por la noción de persona propia del derecho y que se describe más adelante). “Derecho abstracto es la esfera en la que los individuos se comprometen al reconocimiento mutuo de determinados derechos fundamentales que tienen que ver con la propiedad, el intercambio de la propiedad y los contratos”. (Pinkard, 2006:288)²⁰.

El segundo momento corresponde a la *Moralidad*, en este momento hay una particularización Hegel la coloca como el reino de la interioridad frente al derecho como orden externo. Se trata de la moral del individuo, como particular miembro de la sociedad civil, en esta esfera se desarrolla la moral Kantiana, que “es abstracta, con una tendencia inherente a caer en el subjetivismo y en la arbitrariedad. [...] La respuesta hegeliana es que hay que traspasarla a la eticidad, que significa, a la vez, llevarla a su concepto, a su verdad, a la verdad del concepto de la libertad: a la unidad de sus momentos, a su cumplimiento o realización.” (Amengual, 2001:374).

La sociedad civil es un fenómeno característicamente moderno. “No tenía un fundamento en el mundo antiguo donde lo social, tal como lo entendemos, no existía aún” (Smith, 2002:179), la identificación clásica de lo civil con lo político se mantuvo hasta los comienzos de la era moderna. “El retrato de Hegel de la sociedad civil, se cierra sobre la base de los utilitaristas y los economistas clásicos, y

²⁰ Abstract right is that sphere in which individuals are committed to the mutual recognition of certain basic rights having to do with property, exchange of property and contracts.

podemos ver ya qué parte desempeña en su sistema. Este nivel de la vida social expresa la dimensión del hombre como individuo, la que destruyó la antigua *Eticidad* de la ciudad-estado.” (Taylor, 1979:433).

El tercer momento, es el de la *Eticidad*, la cual hace notar la profunda identificación del individuo con su sociedad y con sus instituciones, que funcionan de mediación entre los individuos y la sociedad, este es el momento del universal concreto. Universal (Derecho abstracto) y particular (Moralidad) se superan en el mundo de las costumbres, los valores, las instituciones, las leyes, para finalmente arribar en el Estado.

La eticidad, mira el comportamiento humano bajo el punto de vista objetivo, es decir, comunitario (en su sentido más genérico del término, no en el sentido de los comunitaristas actuales (como pequeños grupos sociales con una cultura propia que los hace característicos), sino anterior a la distinción entre comunidad y sociedad, o entre sociedad civil y Estado, de modo que comprende ambos términos sin distinguir todavía), desde los marcos institucionales en que el individuo desarrolla su vida y comportamiento desde la cultura en que vive, desde el marco social y político en que se encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, promovido, etc.” (Amengual, en Álvarez Gómez, 2004:154).

En el tercer momento, se forma una nueva dialéctica con diferentes momentos, los cuales son, la familia, la sociedad civil y el Estado.

3.2.1. Derecho abstracto

El derecho abstracto es, de esta manera, el campo más

inmediato en el que se establecen las relaciones humanas, no se presenta como una inmediatez cualquiera, “expresa una inmediatez producida por un movimiento de la efectividad que, mediante aquella, expone su naturaleza libre. Se trata del movimiento de la libertad, que determina como efectividad a la inmediatez del ser” (Rosenfield, 1989:70). Nos encontramos en la inmediatez del derecho como inmediatez libre, el derecho abstracto expresa una realidad que se ha transformado en un primer nivel de un mundo de libertad.

El derecho abstracto constituye la libertad en su grado cero o su grado uno. Si por una parte, respecto a la plena realización, esta parte del derecho puede ser efectivamente calificada de abstracta, en contraposición de la plena realización que será totalmente concreta, por otra parte, este carácter abstracto no puede entenderse como totalmente opuesto a lo concreto, precisamente porque en la Filosofía del Derecho nos encontramos ya en el orden de la existencia. (Amengual, 2001:52).

Hay que puntualizar en este primer momento, la distinción entre derecho abstracto y el concepto de derecho en general. “Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto, porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos” (Hegel 1999:113). El primer estadio, que es el más inmediato, corresponde a la esfera del derecho abstracto, constituido por las figuras de la *propiedad*, el *contrato* y la *injusticia*; expone la existencia de la libertad en su aspecto inmediato.

Lo abstracto debe entenderse no como algo carente de

contenido, sino como un estado de cosas con un contenido que, aunque pobre e inmediato, representa un momento esencial respecto al todo. La voluntad libre, *en y por sí*, está determinada por la inmediatez, constituida como lo negativo frente a lo real, es la voluntad de un sujeto que se dota de fines individuales colocado frente a un mundo externo y dado.

Los fines meramente individuales, implican que la universalidad de este estadio de la voluntad sea formal, la individualidad se relaciona consigo misma, es una relación autoconsciente pero carente de todo contenido. En este punto es donde aparece el concepto de persona, dicho concepto concuerda con esa formalidad vacía de contenido. “La categoría de *persona* permite desde luego pensar en las categorías humanas como relaciones provenientes de una relación de derecho en la que cada individuo se eleva a un proceso que lo capacita para despertar a la libertad que está contenida en él” (Rosenfield, 1989:72). La personalidad nos habla de un yo perfectamente determinado, goza de una libre relación consigo mismo y se sabe libre como parte del infinito.

La característica de la personalidad, radica en el hecho de saberse como objeto, que ha sido elevado por el pensamiento a la infinitud, a diferencia de la autoconciencia -conciencia de sí de acuerdo a la voluntad natural-, ahora se tiene como objeto y fin, como yo abstracto y libre, diferente también del sujeto –donde la persona es una mera posibilidad-, ahora el sujeto que es libre, pertenece al todo y al mismo tiempo determinado totalmente, es lo más elevado y lo más

bajo, la unidad de lo infinito y lo finito. “El individuo alcanza la libertad haciéndose capaz de derecho como persona y con el Derecho de poner su voluntad sobre toda cosa como posesión que es propiedad, se relaciona con otros como personas a través de cosas” (Angehrn, 1989:144).

La libertad parte del hecho de que no hay imposibilidad alguna para engendrarse a sí misma en la inmediatez, la persona está en posibilidad de tomar posesión de su propia naturaleza empírica, primero en una relación con otra persona lo que le permite la formación de una voluntad natural que se hace consciente de su racionalidad, en otras palabras la inmediatez en este momento abre la puerta a la voluntad para tomar conciencia de su ser natural, así la persona tiene la tarea de convertir su naturaleza “en una determinación que se produzca libremente” (Rosenfield, 1989:81).

La personalidad se compone de los siguientes elementos:

1. Constituye el concepto y fundamento del derecho abstracto, es meramente formal, es decir, vacío de contenido: “sé una persona y respeta a los demás como personas” (Hegel, 1999:120)²¹. Se halla en posibilidad de tomar posesión de su propia naturaleza empírica en una relación con otra persona.

²¹ En la Fenomenología, Hegel hace la distinción entre individuo y persona, aquél es la conjunción de la individualidad y la universalidad, mientras que a la persona la asimila a una cuestión depreciativa. “La conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una persona es la expresión del desprecio.”(Hegel, 1966:285). Hay que notar que Hegel no le da un sentido negativo a la persona, más bien señala su insuficiencia, al carácter de contenido por el carácter abstracto de la misma, además la expresión del

2. La dificultad con la particularidad de la voluntad en este punto, significa que todavía no pertenece a la libertad, por lo tanto todo su contenido es indiferente, existe como algo diferente de la determinación de la voluntad, como mero deseo o instinto. Su carácter formal le impide tener cualquier contenido, frente a la acción concreta se limita a colocarse como lo negativo, solo como prohibición jurídica, al excluir los contenidos, los preceptos jurídicos se sustentan como una mera autorización, “la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y de lo que ella se sigue” (Hegel, 1999:121).

3. La relación entre la naturaleza universal e infinita y la individualidad inmediata –como lo subjetivo-, es contradictoria y nula La voluntad misma será la encargada de sortear este límite y “darse realidad, o, lo que es lo mismo, de poner aquella existencia como suya” (Hegel, 1999:121), lo cual se logra en diferentes momentos, el primero de ellos es el derecho.

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

La voluntad que quiere alcanzar su libertad tiene que darse existencia pues no puede quedarse encerrada en la esfera de la

desprecio debe leerse bajo el momento en que se presenta en la obra de 1808, es decir, el Imperio Romano que al convertir en personas a los individuos los aplasta hasta su inessentialidad.

abstracción, eso implicaría quedarse en la subjetividad, la voluntad libre tiene que superarla para alcanzar la libertad, que cobra sentido en un mundo objetivo, sujeto al vaivén de la vida, un mundo vivo. “En el derecho nos encontramos de nuevo con la persona *jurídica* ilustrada en la *Fenomenología* por los ciudadanos del imperio Romano, pero ahora aparece como la primera fase lógica del Espíritu Objetivo” (Mure, 1998:73). Los individuos se reconocen mutuamente ciertos derechos básicos que se relacionan a través de la propiedad, el intercambio y los contratos.

En éste primer momento del recorrido de la voluntad, no se encuentra con otras voluntades, la relación se entabla indirectamente, por medio de una serie de cosas, de medios, constitutivos del mundo exterior. A pesar de la relación indirecta entre las voluntades, su comportamiento no se basa en la mera contemplación de las cosas exteriores, se desarrolla una actividad a través de la cual se va gestando un mundo totalmente objetivo, la libertad necesita proveerse de un mundo que sea su expresión sensible. “La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior”. (Hegel, 1999:125).

El derecho abstracto es el campo más inmediato donde se establecen las relaciones humanas. Es el lugar de las cosas exteriores, del mundo finito de medios limitados, los individuos necesitan disponer de ciertos elementos materiales para superar el estado de limitación y esto los lleva a relacionarse con otros a través de la posesión que le permita su subsistencia. Es aquí donde Hegel,

se plantea las cuestiones concernientes a las relaciones jurídicas-mercantiles de las sociedades modernas. El derecho como existencia inmediata que se da libertad de igual forma, pasa por los siguientes momentos:

a) Posesión que es *propiedad*: La libertad es aquí propiamente la libertad de la voluntad abstracta, o, por eso, la libertad de una persona individual que se relaciona sólo consigo misma.

b) La persona, diferenciándose de sí, se relaciona con otra persona, y cada uno de ellos tiene existencia para el otro solo como propietario. Su identidad en sí recibe existencia por medio del traspaso de la propiedad de uno a otro por voluntad común y con conservación de sus derechos, es decir, en el *contrato*.

c) La voluntad, en cuanto en su relación consigo misma a) no se diferencia de otra persona (b) sino solo en sí misma, difiere y se opone como voluntad particular a su existencia *en y por sí* y es *injusticia* y *delito*. (Hegel, 1999:121).

La propiedad

Como se había señalado, la concepción de la libertad que nos presenta Hegel, es una libertad construida por un proceso necesario y constante, su primera existencia es el derecho abstracto, a diferencia de otras posturas a las que se contraponen por postular a la libertad como algo dado. La calidad de persona y de ciudadano se adquiere al ser miembros de una sociedad los derechos y deberes se ganan dentro de las relaciones que establecen los individuos en sociedad, no se poseen solo por el hecho de que lo prescriba un derecho natural.

De igual forma, el Derecho abstracto es establecido por las relaciones entre voluntades libres, se generan así deberes y derechos,

no como imposición externa, sino como parte del proceso hacia la libertad. La génesis de todo el sistema de obligaciones y derechos se encuentra en la voluntad, comienza en la subjetividad de la conciencia y adquiere existencia en relación con otras voluntades. En la esfera del derecho corresponde a la figura de la persona, un sujeto con obligaciones y derechos morales, solo tiene una capacidad jurídica y no moral, su realización como voluntad general se tendrá que realizar en el plano de la moralidad.

Hegel expone dos momentos del derecho y, por ende, de la libertad. En un primer momento, la libertad es presentada ante el mundo, en el cuerpo, hago más las cosas excluyendo a los otros, “Toda propiedad de la que, en cuanto cosa, el hombre puede apropiarse supone en sí misma la acción y la intervención activa de los seres humanos, con la que se quita su independencia a lo natural y se lo pone a disposición de los hombres” (Angehrn, 1989:132). En la otra instancia, el derecho expresa el reconocimiento de mi libertad en el mundo por parte de los otros, esto se da a través de la propiedad, al tomar posesión de algo, es reconocido como mío, por lo tanto, tengo el derecho de excluirlos de su goce. “El que yo tenga algo bajo mi poder exterior, constituye la posesión. Su aspecto particular dado por el hecho de que convierto algo en mío llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio constituye el interés particular de la posesión” (Hegel, 1999:129).

Con la propiedad, los demás reconocen la existencia de mi derecho y mi personalidad, a pesar de ser una manifestación de mi

voluntad, la propiedad no deja de ser limitativa, pues se reduce al carácter inmediato y de exterioridad. La propiedad es una categoría que permite a Hegel pensar en una primera fase de concreción en la exterioridad de las cosas, “se manifiesta como el derecho mínimo, en este doble sentido: mínimo, puesto que sin él no cabe ningún otro, pero también mínimo porque es el más abstracto; es el primer derecho de la persona de poder disponer de algo externo a ella para así darse su primera existencia externa” (Amengual, 2001:101).

La persona se encuentra encerrada en sí misma, las relaciones que se desarrollan no salen del campo de su persona y su actividad, tiene que buscar alguna relación con los otros, aunque esta relación sea indirecta. Comienza a gestarse el reconocimiento, se constituye, pero de un modo inmediato, producto de las relaciones objetivas. “Cada quien se refleja entonces en la libertad de los otros. Cada quien, al afirmarse establece el derecho del otro. El acto de reconocer al otro deviene, a cambio, el acto de ser reconocido” (Rosenfield, 1989:82).

La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa, esta relación es “α) toma de posesión inmediata, en la medida en que la voluntad tiene su existencia en la cosa como algo positivo; β) en tanto la cosa es algo negativo frente a la voluntad, esta tiene su existencia en aquélla como algo que se debe negar, como uso; γ) la reflexión de la voluntad en sí misma a partir de la cosa es la enajenación” (Hegel, 1999:138). De los tres momentos mencionare pocas cosas por el carácter general que se trata de desarrollar en este trabajo.

En relación a la toma de posesión, en pocas palabras podemos decir que es un movimiento de exteriorización de la voluntad en la inmediatez de las cosas y de interiorización de las cosas en las determinaciones de la persona, “cuando un individuo extiende la mano y se apodera de un objeto diciendo *esto es mío*, observamos un acto corporal de toma de posesión” (Rosenfield, 1989:83).

El Yo es la base a partir de la cual se rompen los límites de la indeterminación abstracta. Esta relación de tipo físico y dependiente respecto a un objeto se supera con el concepto de formación que posibilita la satisfacción de necesidades más allá de un determinado momento y lugar. “La formación se convierte entonces, para Hegel, en la toma de posesión más acorde con la idea porque a través de ella, el mundo puede abrirse a una nueva dimensión del tiempo” (Rosenfield, 1989:84).

Una vez creada la posibilidad de detentar la posesión más allá de un aquí y ahora, es necesaria la garantía de posesión a través de una marca reconocida por otros, un símbolo puesto en las cosas que representa el producto del trabajo, “gracias a esta representación conocida por todos, podrán desarrollarse el proceso del trabajo y las relaciones de cambio que de él se derivan” (Rosenfield, 1989:85).

De un reconocimiento de tipo formal, el uso de la cosa representa el movimiento empírico de reconocimiento, mediante el uso se hace efectiva la objetivación de la toma de posesión, es necesario que los individuos vean la utilidad de la objetividad, presente en su

actividad cotidiana. Con la marca se logra que los objetos se vuelvan efectivos para mí y para los demás.

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

Este es el concepto de persona que afirma su libertad, el hombre natural se hace persona, no a través de las necesidades, sino por el acto que afirma la individualidad, el acto de la voluntad que constituye como persona a tal punto que, mi cuerpo no es yo en tanto no tome posesión de él. Mediante el trabajo el hombre es capaz de generar el mundo en sus formas más complicadas, de esta manera, la propiedad garantiza que la persona no solo sea dueña de su vida diaria, se genera además una objetividad que sustenta a la persona misma.

La relación de la persona con aquello de lo que ha tomado posesión y su uso, convierte esta relación en una de persona a persona, la voluntad se enfrenta a otra en un nuevo ámbito que origina el contrato, es decir, el reconocimiento entre propietarios donde se adquiere un compromiso de respetar un acuerdo mutuamente adquirido, se genera una voluntad común, el ser de un movimiento de

reconocimiento cuyo concepto es el Estado, las determinaciones de lo que será el reconocimiento político se producen con el movimiento que contiene el contrato.

Contrato y reconocimiento

Ante la búsqueda de un tipo de relación más directa entre voluntades, el contrato representa la manifestación más clara de la libertad entendida como intersubjetiva, de una relación entre personas y cosas a una relación entre personas. “El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él”. (Hegel, 1999:160).

El proceso que se prefigura con la propiedad, es el de tomar en cuenta la voluntad de los demás, en un primer momento, la relación entre propietarios es de exclusión, ahora se tiene una voluntad común entre personas. “La propiedad privada conduce, así, más allá del individuo aislado, a sus relaciones con otros individuos igualmente aislados. El instrumento que en esta dimensión asegura la institución de la propiedad es el Contrato” (Marcuse, 2003:193).

En la noción de propiedad se encuentra ya la participación de otra persona que reconoce al primero como propietario. “La propiedad, de la cual el lado de la existencia o la exterioridad ya no es sólo una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto distinta), se establece por medio del contrato” (Hegel, 1999:161). La

relación con los otros en la exterioridad se da primeramente con la propiedad, la relación de esa propiedad y la presencia de otra voluntad que lo reconozca (que reconozca que una voluntad es persona y propietario) es el fundamento del contrato. “Los contratos constituyen ese mutuo reconocimiento que se requiere para transformar la posesión en propiedad privada. El concepto dialéctico original de Hegel del reconocimiento describe ahora el estado de cosas tal como se presenta en la sociedad adquisitiva” (Marcuse, 2003:193).

Las personas en tanto que libres son las que hacen el contrato, en este momento se constituyen como tales; a pesar de que el contrato tiene su origen en la necesidad de armonizar las relaciones entre propietarios, va más allá al suponer que los participantes en su celebración se reconocen libremente.

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

El contrato formaliza la propiedad de algo, llevando consigo la calidad de propietario ante otros. “Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas inmediatamente independientes α) el contrato tiene su origen en el arbitrio; β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia es solo puesta por las partes, es por lo tanto voluntad común y no *en y por sí*

universal; y) el objeto del contrato es una cosa exterior individual, pues una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla” (Hegel, 1999:162).

La relación intersubjetiva entre propietarios que se empieza a mostrar en el momento de llevar a cabo el contrato, se manifiesta por un lado, al mostrar lo que es común en el comercio entre los hombres; por otro lado, se hace patente el carácter inadecuado de la voluntad para regir las relaciones entre personas, pues cada una se refugia en su particularidad y solo se llega a una voluntad común situada en la inmediatez que no llega a establecer un reconocimiento en sentido pleno. En el contrato no llega a generarse una relación intersubjetiva, apenas prefigura un reconocimiento pleno que se desarrolla en otros momentos.

El contrato como voluntad, tiene por ello dos aspectos:

- a) Uno hace notar la identidad de una relación de cambio que expone lo que es común en el comercio entre los hombres.
- b) El otro revela el carácter inadecuado de la voluntad al pretender regir las relaciones entre los hombres, pues cada quien sigue estando orgulloso de su particularidad y no llega a estar, por ello, ligado conceptualmente a esta determinación común. (Rosenfield, 1989:93).

En el contrato teníamos una relación entre dos voluntades como relación de comunidad, pero esta voluntad aun esta en oposición con la voluntad particular, solo es relativamente universal. La voluntad particular solo ha renunciado a disponer arbitrariamente de una cosa, no así de su libre albedrío que a pesar de intentar ser limitado por el

contrato, es el mismo acto el que libera su desarrollo manifestándose en la injusticia. “Este derecho contractual resulta no ser más que apariencia por cuanto no es más que puesto por las voluntades particulares, y, por tanto, no tiene más carácter vinculante que el que las voluntades quieran darse”. (Amengual, 2001:130).

En el contrato, está el derecho de reclamar la ejecución del mismo, pero depende de la voluntad particular, que puede actuar en contra del derecho existente, aparece la negación en la voluntad existente en sí, es decir, la injusticia. “El proceso consiste en purificar a la voluntad de su inmediatez y extraer así de su comunidad la particularidad que se declara contra ella. En el contrato los participantes aún conservan su voluntad particular; el contrato no ha, por lo tanto, abandonado todavía el estadio del arbitrio y por ello está entregado a la injusticia” (Hegel, 1999:173).

La injusticia y la debilidad del contrato

En la relación contractual se mantiene una determinación que le es común a varias voluntades que conservan su particularidad, al mismo tiempo hay otra determinación donde la particularidad afirma su ser para sí. La voluntad no ha renunciado a su libre albedrío y a la contingencia de su relación con otros, lo que se obtiene, es un reconocimiento muy frágil como consecuencia de la relación entre particulares y al mismo tiempo, el germen de la injusticia cuando la voluntad particular actúa en contra del derecho existente.

El derecho que ha surgido en el contrato es la voluntad común y

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

Frente al ser de la voluntad hay una apariencia que produce la voluntad particular al actuar contra el derecho, la cual describe un ciclo desde el daño civil al crimen pasando por el fraude. “La actividad que perjudica al derecho, o bien la que conserva su apariencia jurídica (la negación del derecho realizada de buena fe y el fraude) o la que carece de ella (el crimen), pone de relieve la inadecuación entre lo que es aparente y el movimiento de parecerlo, que está actuando” (Rosenfield, 1989:97).

La injusticia es la apariencia de la esencia que se presenta como independiente, si la apariencia es tomar lo injusto por justo es una injusticia de buena fe, la apariencia es para el derecho, sin embargo si la apariencia yo la presento a los otros, el derecho se torna para mí una apariencia; hay un tercer caso donde la apariencia es en sí y para sí, quiero lo injusto y no utilizo la apariencia del derecho, en este caso no hay un reconocimiento del derecho. “El delito y la justicia de la

venganza representan al estadio del desarrollo de la voluntad en que, habiendo desembocado en la diferenciación entre lo universal *en sí* y lo individual que existe *por sí* en contra de aquél, la voluntad existente *en sí* ha retornado a *sí* por medio de la eliminación de esa oposición y se ha vuelto ella misma *por sí* y efectivamente real” (Hegel, 1999:193). De este modo el derecho tiene validez por su necesidad como lo efectivamente real en contra de la voluntad individual (meramente *por sí*).

La *injusticia* manifiesta la automatización de la apariencia inmediata en relación a un ser que no le proporciona satisfacción bajo la forma de una oposición entre voluntad particular *para sí* y voluntad general *en sí*, esto refuerza la inmediatez del derecho que se actualiza en derecho de libertad subjetiva.

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

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

Considerado como algo exterior, la propiedad esta expuesta ante otras voluntades que intentan apropiarse de objetos, sin preocuparse de guardar una apariencia jurídica dañando directamente al derecho. Se opone al ser del derecho el arbitrio de una persona con un interés meramente particular; paradójicamente el crimen contribuye al fortalecimiento del derecho privado y al nacimiento de la voluntad moral, a la persona con fines individuales le es inesencial la efectivación de las relaciones de derecho y atiende a una universalidad de tipo moral. La subjetividad arbitraria del individuo particular pide se le reconozco como la subjetividad misma del concepto de voluntad.

En resumen, tenemos que en el derecho abstracto, el reconocimiento entre los propietarios es la fuerza unificadora de las relaciones humanas, y este momento se sustenta en relaciones puramente jurídicas y mercantiles, es decir, propiedad, intercambio, que son el tipo de relaciones que mueven a las sociedades modernas

y la aproximación entre los propietarios se da en términos de satisfacción de necesidades, se ha iniciado el proceso que llevará al reconocimiento pleno.

Tanto en el daño civil como en el fraude, se recurre a la moralidad para legitimar una nueva realización del derecho, que sin ello, se derrumbaría por la falta de firmeza para castigar cualquier forma de injusticia. La figura moral no sustituye la figura jurídica, sino que se engendra en ella, de tal manera que su cumplimiento sea una tercera figura, la *vida ética*, que dará razón, duradera y real a las exigencias de esas dos figuras.

La voluntad se enfrenta al mundo desde lo práctico, por lo que lleva en sí la actitud de transformarlo, se puede observar que la voluntad está muy lejos de estar pasiva frente a lo que acontece en el exterior, es aquí donde primeramente se manifiesta la libertad, “por esta tensión entre la voluntad *que es solamente para sí* y la voluntad universal que *es en sí la persona* se da la realidad de *sujeto*. En este sentido la *persona* se actualiza en el *sujeto*, así como el *derecho abstracto* queda contenido en adelante en la *moralidad*” (Rosenfield, 1989:106).

El delito como fase final del derecho abstracto representa un paso nuevo en el desarrollo del concepto de voluntad. Se presenta una nueva figura de la voluntad que consiste en la distinción entre la voluntad universal en sí (el derecho en sí) y la voluntad singular para sí (el delito como oposición al derecho, transgrediéndolo). Esta

distinción se ha producido tanto en el delito como en la venganza. En el primero, la voluntad ha caído en una autocontradicción, al poner en relación de oposición su universalidad y su particularidad. La voluntad particular en su obrar niega la voluntad universal, siendo esta relación esencial para la voluntad particular que debe realizar su concepto, debe contener la voluntad universal. El delito es una negación de la voluntad universal, “negación llevada a cabo por la voluntad particular en una acción formalmente racional en la que afirma su particularidad en contra de la universalidad” (Amengual, 2001:161), por ello el delito lleva a cabo la distinción entre la voluntad universal y la particular.

El derecho tiene ahora validez por su necesidad como lo efectivamente real, asegurado contra la voluntad individual existente meramente por sí. La voluntad universal se une a lo particular, porque quiere de nuevo el derecho, con esta vuelta a sí la universalidad deviene para sí (reconociendo como suya la universalidad) y efectiva (porque en este movimiento de retorno a sí, abandona la abstracción dándole existencia efectiva en la voluntad concreta singular). Con esta voluntad particular que quiere lo universal se da un movimiento doble: “por una parte, la voluntad particular tiene como propia la voluntad universal, y, por otra, la voluntad universal se hace para sí y efectiva, cobra existencia concreta en una voluntad particular” (Amengual, 2001:162).

Para superar la injusticia que se puede dar entre particulares, no basta la lucha entre ellos a través de la venganza, pero tampoco es suficiente que un universal se imponga como poder sobre los

individuos a fin de dar seguridad a los particulares, es necesario además que cada particular haga suya la justicia, que tenga como objeto de su propia voluntad a la ley universal. “El paso del entuerto a la moralidad significa la negación del contrato como paso al Estado, como su acto generador, y a la vez significa poner la moralidad -es decir, que cada individuo quiera por sí mismo como propia la ley universal – como fundamento del Estado” (Amengual, 2001:156).

Lo que se destaca en el derecho abstracto son sus limitaciones que obligan a avanzar hacia otras esferas que lo subsuman, pues la categoría de persona se encuentra vacía de contenido, para que el derecho se haga efectivo es necesario integrar la subjetividad, de ahí su valía, pues al negar a la persona se nulifica negándose a sí mismo, es necesaria la aparición de la moralidad para englobar ambas determinaciones. Lo moralidad representa el espacio de tensión entre las determinaciones de la voluntad contrapuestas; lo subjetivo y lo universal.

3.2.2. LA MORALIDAD

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

venganza no se puede ir directamente al Estado, debe pasar antes por la moralidad; “el concepto hegeliano de moralidad, ciertamente no coincide con el uso habitual de este término en la filosofía. Debe entenderse más bien a partir de la confrontación con la filosofía moral kantiana” (Angehrn, 1989:76).

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

La verdad exige que el concepto exista y además que esa existencia sea coincidente, es decir, que se actualice, en el derecho la voluntad existe en algo exterior y lo consiguiente es que tenga existencia en algo interior, el que sea por si misma subjetividad, significa la no dependencia de lo exterior. “La moralidad trata del comportamiento humano bajo el punto de vista subjetivo del agente individual, desde sus móviles y convicciones (desde su sensibilidad y su razón), desde su coherencia personal, desde su autonomía, instancias que son el origen desde donde brota dicho comportamiento” (Amengual, 2001:378).

En la esfera del derecho abstracto el mundo exterior aparece como acabado, es por eso que los contenidos y los fines estaban ya

dados, en esta esfera la libertad tiene su expresión inmediata, ahora tiene que trascender, no ya como persona sino como sujeto, “en el punto de vista moral la contingencia resulta superada, de manera que ella misma, en cuanto reflejada en sí misma e idéntica consigo, es la contingencia infinita que existe en el interior de la voluntad, su subjetividad” (Hegel, 1999:195).

El sujeto se podría considerar la mediación entre la persona del derecho abstracto y el ciudadano que es miembro de la comunidad, “es la designación del hombre individual en la medida en que su libertad se realiza mediante la autodeterminación interior de la propia voluntad” (Amengual, 2001:168).

Por medio de la reflexión, el individuo hace frente a sus instintos e inclinaciones, proporcionándose los medios de obrar conforme a la universalidad que ha sido generada libremente, el punto de vista del sujeto es el de una voluntad que se afirma *para sí* en su interioridad y por ello toma conciencia de sí misma como autodeterminada, dotada de una capacidad para poner todo en duda, solo reconoce como verdadero aquello que ha sido previamente sometido a examen, “es necesario, por ello, captar a través de esta actitud la fuerza de una actividad de comprobación, trata precisamente de examinar la verdad de lo que está ahí” (Rosenfield, 1989:106).

Para que la subjetividad tenga existencia en algo exterior es menester eliminar su inmediatez, “la inmediatez eliminada en el delito conduce así, por medio de la pena, es decir, de la unidad de esa

nulidad, a la afirmación, a la moralidad” (Hegel, 1999:195). De la persona que es el soporte de derechos ahora se pasa al individuo que se autodetermina, de los derechos llegamos a la moral, la persona deviene sujeto. “El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto *por sí* es infinita y no meramente *en sí*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona como sujeto” (Hegel, 1999:199).

Del universal que representa la esfera anterior arribamos al particular, es el paso del derecho a la moralidad, del *en sí* al *para sí*. El sujeto entra en sí mismo para lograr su constitución, de la exterioridad en la que nos encontrábamos en la esfera del derecho abstracto, estamos ahora en la interioridad de la moralidad; el individuo por sí solo tiene derecho a su propia satisfacción. “Lo que se genera en la actividad particular de la voluntad, es en efecto, el proceso de autodeterminación del concepto. La voluntad se vuelve de ese modo capaz de comprobar, en lo que es, lo que, allí, le corresponde por derecho” (Rosenfield, 1989:107). Por este derecho la voluntad no reconoce en las cosas sino lo que ella misma ha colocado, la moralidad es, derecho de la voluntad subjetiva.

La Moralidad se define como la relación de la voluntad subjetiva singular con la voluntad universal, relación entendida a su vez como auto-relación. De esta manera Hegel fundamenta los fenómenos de la subjetividad y de la autonomía, al mismo tiempo que la referencia esencial, constitutiva, a la voluntad universal (o

la ley moral) como aquello con lo que la voluntad subjetiva en cuanto moral se relaciona constitutivamente. (Amengual, 2001:167).

La voluntad se ha dado para sí la subjetividad a través de la reflexión, esta figura define a la moralidad; si la libertad en el derecho abstracto se caracterizaba por la negación de toda particularidad, ahora, el sujeto es la designación del hombre individual, su libertad es producto de la autodeterminación interior de la voluntad, se manifestaba en las relaciones alrededor de la propiedad, o con los otros a través del contrato; una libertad exterior que ahora deviene en subjetiva, donde el sujeto mismo determina lo que es racional en sí y lo que es conforme a derecho. “Hegel, por medio de la moralidad, introduce en su concepto de individuo la dimensión de una libertad subjetiva que dignifica el derecho de cada quien para producirse como agente consciente de su proceso de autodeterminación” (Rosenfield, 1989:109).

La libertad en sí, como se había dado en el derecho abstracto se entiende ahora como voluntad para sí, en la moralidad encontramos a la voluntad subjetiva a diferencia del derecho abstracto que es el campo de la voluntad objetiva, donde la libertad se había manifestado en la propiedad y en el contrato; en la moralidad se manifiesta internamente. En el derecho abstracto hay una relación entre las personas, basado en el reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos, en la moralidad, la atención se centra en la libertad vuelta subjetividad, la relación se da ahora consigo mismo, se ha determinado un plano más alto de la libertad: el lado de la existencia

de la idea, su momento real es ahora el mundo subjetivo que caracteriza este momento de la voluntad. “Solo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existente *en sí*” (Hegel, 1999:199).

En esta esfera, se expone el lado real del concepto de libertad, la voluntad libre que hasta ahora es concepto, para ser idea necesita una existencia, se genera cierta autonomía por parte de la voluntad, deja de depender del medio externo que la dotaba de fines y contenidos, ahora necesita generar su propio contenido. La figura del derecho moral, es el derecho de la voluntad subjetiva; la voluntad es y reconoce lo que en ella existe como subjetivo, “es el derecho de la voluntad subjetiva que se despliega como derecho del saber y derecho de la intención, consiste en que la voluntad es y reconoce solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo” (Amengual, 2001:317).

Estamos situados frente a la actualización de la persona en sujeto, afirma que es *para sí* en su interioridad, lo que le lleva a tomar conciencia de su autonomía, ahora con la facultad de determinarse, “entendida como aquella figura de la subjetividad en la que se unen la particularidad y la universalidad forman la singularidad” (Amengual, 2001:176).

En el tránsito de la libertad exterior a la libertad interior, -guiada con objetivos y finalidades dados-, interviene la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y propósitos, este aspecto la hace libre,

independiente de las convicciones exteriores. Es en el campo de lo moral donde aparece la pregunta por la autodeterminación de la voluntad, lo que implica que el hombre es libre independientemente de las condiciones exteriores que imperen, la acción al ser interior, configura un punto de vista moral donde la libertad es existente *por sí*.

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

Corresponde a la moralidad determinar el *para sí* de la voluntad individual, procurando que se eleve hasta la universalidad, el recorrido de la voluntad de acuerdo al proceso autodeterminado.

La voluntad que se autodetermina, es decir, la subjetividad, hace que lo reconocido como suyo en el objeto sea determinado como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de su universalidad, esto difiere de la voluntad *en sí y por sí*, tiene que librarse de esta nueva unilateralidad de la mera subjetividad. La voluntad subjetiva, es abstracta, limitada y formal. “Dado que en este primer surgimiento en la voluntad individual el autodeterminarse no está aun puesto como idéntico con el concepto de la voluntad, el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la exigencia” (Hegel, 1999:200).

La libertad subjetiva posibilita y fortalece la idea de que cada individuo tiene la facultad de producirse como agente consciente, se puede comprobar en todo momento lo que hay de verdad en su libertad y solo se integra a una comunidad cuando la voluntad moral quiere efectuar por si misma lo universal de su contenido, no hay aquí una participación irreflexiva en sociedad. “Se trata del derecho de comprobar en toda circunstancia lo que hay de verdad en ella. Sin este poder de comprobación, el individuo quedaría expuesto a los reclamos, a la dominación de un Estado totalitario que trataría de *en sí* imponerse arbitrariamente a los individuos” (Rosenfield, 1989:109).

La voluntad que continúa su recorrido hacia la libertad necesita de los momentos que va subsumiendo, es necesario que exista una interioridad crítica, capaz de producir su contenido y sus fines. En última instancia, lo que se quiere lograr es la coincidencia entre los fines de la acción moral y la acción política, si bien la interioridad es una de las condiciones necesarias para dicha coincidencia, en este momento la voluntad se refiere aun a lo que es, es el punto de vista de la diferencia.

La actividad de la voluntad moral consiste en establecer una finitud en la que pueda reconocer las determinaciones de la subjetividad, en el *deber ser* se inaugura el concepto de finitud y a la vez, el acto de transgredirlo: la infinitud.”El concepto de finitud se vuelve entonces lo que hace que lo finito esté ya en potencia de convertirse en otro distinto de lo que es” (Rosenfield, 1989:110). La acción moral, constituye la determinación de la voluntad donde se

rompe toda barrera, que quiere transgredir sus propios límites y en caso de ser necesario, los eliminaría, la infinitud se realiza gracias al movimiento de la finitud misma.

El *deber-ser* manifiesta la finalidad de una acción particular que aspira llegar a ser una verdadera universalidad y pretende hacerla valer prácticamente, no es todavía lo que debe ser, se encuentra encerrado en el movimiento de la interioridad, cuya oposición con la exterioridad no ha sido mediada. “El contenido de la acción moral pretende poner de manifiesto que toda determinación de la objetividad se halla siempre relacionada con la subjetividad de la voluntad, ser significa ser por la voluntad” (Rosenfield, 1989:112).

La acción moral exige que su finalidad se realice en el mundo, sin embargo la conformidad del concepto es solo una posibilidad entre otras, en tanto que ese contenido interno no ha logrado penetrar la realidad, la subjetividad sigue opuesta a la exterioridad del mundo, la voluntad moral que es universal y práctica a la vez se halla opuesta en un contenido que es particular. Se escapa a cada momento la posibilidad de la coincidencia entre la finalidad subjetiva y la finalidad efectiva como un asunto de contingencia sin que se vislumbre la posibilidad de que sea de otro modo. “Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y contrastada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como voluntad racional individual” (Taylor, 1983:153).

La voluntad moral experimenta el hecho de que su

representación del mundo con correspondencia con la realidad y entiende las dificultades que conlleva el que esa representación sea efectiva, una voluntad se actualiza en la voluntad de otro, cada hombre quiere que los otros concuerden con una misma universalidad, cada quien exige del otro la referencia de los imperativos de la norma moral. Se determina el comportamiento de la voluntad según una universalidad que ella misma se ha dado, el problema del sujeto consiste en tratar de ser idéntico a su concepto dentro de la particularidad de su relación con otro, Hegel lo concreta caracterizando el movimiento moral de exteriorización.

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

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

En la moralidad, el contenido de la voluntad subjetiva debe mantener la subjetividad, aun cuando alcance la objetividad pues el hecho solo tiene validez lo determinado interiormente por mí, es mi finalidad, solo reconozco como mío lo que estaba en la voluntad subjetiva. Si el contenido incluye algo particular, tiene en cuanto voluntad universal, la determinación de ser adecuado a la voluntad en

sí, de tener la objetividad del concepto, dado que la voluntad subjetiva es formal, la adecuación a la voluntad existente es un exigencia que puede no ser.

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

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

La acción tiene lugar cuando la voluntad moral se exterioriza, en el derecho formal la voluntad se da existencia en una cosa inmediata,

que le impide tener una relación expresa con el concepto, no se ha enfrentado con la voluntad subjetiva, no se ha diferenciado de ella ni ha establecido una relación con la voluntad de los demás, el precepto jurídico se presenta como prohibición. En el ámbito del contrato y la injusticia ya comienza a establecerse una relación con la voluntad de los demás, fundada en el arbitrio es una relación solo negativa: el respeto a la propiedad de cada uno. Aquí entra en consideración el aspecto de delito que surge de la voluntad subjetiva y de los modos que su existencia toma en ella.

La acción moral es diferente a la acción judicial, en este momento de la voluntad, se restituye el derecho porque la voluntad subjetiva reconoce lo que es su producto, el desarrollo de la voluntad tiene que ser consistente para que se reconozca como suyo el objeto que posteriormente se determina como su concepto verdadero, como lo objetivo en el sentido de la universalidad, toda acción que es moral debe concordar con mi propósito, pues solo se reconoce en su existencia lo que anteriormente existía como tal. “La diferencia entre la voluntad subjetiva individual y su objeto, la voluntad universal en sí, lleva a la acción” (Amengual, 2001:190).

El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos que siguen:

- a) El derecho abstracto o formal da la acción de que, tal como ha sido realizada en la existencia inmediata, su contenido sea algo mío, o sea que la acción responda a un propósito de la voluntad subjetiva.
- b) Lo particular de la acción es su contenido interior: α) el modo en que se

determina para su carácter universal, constituye el valor de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: mi intención, β) su contenido, en cuanto mi fin particular de mi existencia particular subjetiva, es el bienestar. c) Este contenido, en cuanto interno, elevado al mismo tiempo a su universalidad, a la objetividad existente *en y por sí*, es el fin absoluto de la voluntad, el bien, al que en la esfera de la reflexión se opone la universalidad subjetiva, por una parte bajo la forma del mal, y por otra de la conciencia moral. (Hegel, 1999:207).

La primera ruptura de la acción es la que se produce entre el propósito y lo existente, la segunda entre lo que está presente exteriormente como voluntad universal y la particular determinación interior que yo le doy, mientras que la tercera ruptura es que la intención sea también contenido universal. El *proyecto* y la *falta* son determinaciones en el momento más inmediato de la acción moral, presupone un mundo terminado, cuya forma de expresarse directamente se halla constituida por múltiples circunstancias y la voluntad moral se pregunta acerca de su parte de responsabilidad en las operaciones que realiza sobre lo real, comienza a escindir las representaciones de la voluntad de las determinaciones más inmediatas.

La idea de proyecto se plantea las circunstancias que son producto de su actividad en torno a su realización, sin embargo, el hecho sigue encerrado en la representación que se da a conocer inmediatamente y no puede llegar a captar las circunstancias con que se integra un momento. “El proyecto es una determinación que se genera en la inmediatez del mundo, al hacerse cargo de lo que se estaba pensando en la subjetividad de la voluntad. Supone, por ello, el

derecho a saber, el derecho a examinar la relación que haya entre la finalidad proyectada y la finalidad efectivamente alcanzada, el derecho a investigar las causas del fracaso o del logro de la acción moral” (Rosenfield, 1989:116). La voluntad comienza a captar el por qué y el cómo de su relación con el mundo, el derecho a la comprobación como el saber mismo.

Las determinaciones que se crean con la actividad de la acción moral pueden ser acordes a la finalidad o extrañas a la producción de la voluntad, la contradicción resultante se convierte en un problema que la voluntad debe afrontar. La voluntad moral, al encerrarse en su determinación subjetiva, permanece en una relación dualista frente al mundo, la responsabilidad restringe el campo de la indeterminación que corresponde a la acción y remite por ello a un proyecto con pretensiones de universalidad. “En la posición de Kant no se puede ir más allá de un dualismo de la moralidad interna y la realidad externa que la hace frente. Por eso la moralidad esta en el sin desarrollo, se queda en el deber ser” (Angehrn, 1989:150).

La Intención de la voluntad moral implica captar en su proyecto el aspecto universal, pretende hacer valer su propia capacidad, que consiste en atribuir a la cosa en particular un predicado universal, lo verdadero surgirá de las contradicciones en las que se encuentra inmerso el sujeto, permite ver la falta de adecuación que hay entre lo que estaba previsto por la intención y el concepto mucho más complejo de acción, el sujeto ha pensado en su proyecto a través de la intención y obtiene una universalidad moral. “Hegel hace notar la

determinación universal de la acción que se realiza con el fin de señalar mejor el carácter sabio de la actividad del sujeto, tanto a la estricta altura de la intención, como en el aspecto objetivo de la acción” (Rosenfield, 1989:119). Esto significa que la particularidad se dota de su propia universalidad.

La categoría de intención a pesar de acercarse al aspecto universal de la acción moral, no deja de considerar a un sujeto que busca, antes que nada, su propia satisfacción, si bien es cierto que existe la necesidad de que encuentre satisfacción en sus propias acciones y la sociedad debe responder a su satisfacción, también es cierto que esto contrasta con la posibilidad de que exista una acción desinteresada, la voluntad sigue presa de una contradicción de la que no puede liberarse. El hombre debe, partir de su propia particularidad para no caer en la pura indeterminación trata de realizar sus determinaciones en el seno de nueva relación moral.

La voluntad natural se actualiza en voluntad moral, dotando de un espacio adecuado para percatarse de sus deseos, aquí es donde se introduce el *bienestar* y busca explicar la dependencia de la voluntad natural al Concepto de voluntad. “La categoría de bienestar (*Wohl*) actualiza a la voluntad natural en una voluntad propia del entendimiento que afirma el derecho de cada individuo para conceder satisfacción a su particularidad misma” (Rosenfield, 1989:121).

La relación entre la intención y el bienestar, tiene el significado de garantizar el nexo que une la interioridad universal de la voluntad a

su determinación particular, el bienestar de un particular consiste en la satisfacción de sus necesidades y no obstante el derecho que tiene al bienestar se vuelve universal, el sujeto se reconoce como igual a otro. El derecho de la particularidad se universaliza dentro de una voluntad moral que busca una universalidad que pueda sostener la realización de lo particular y todo esto de acuerdo con un orden de verdad, es decir, de libertad.

El *bienestar*, no puede entrar en contradicción con el derecho de la persona en tanto que también es derecho de la voluntad particular (sujeto moral y persona se presentan juntos y no en contraposición), pues además de universalizarse, ninguna acción moral puede significar un atentado contra el derecho. La categoría del *bien* viene a resolver la contradicción entre el *bienestar* y el *derecho de la persona*, se convierte en el inicio de un proceso que produce la objetividad que nos llevará al concepto de *Vida ética*. “El *bien* es la idea como unidad del concepto de voluntad y de voluntad en particular es la libertad realizad, la finalidad última absoluta del mundo” (Hegel 1999:225).

El bien lleva a su cumplimiento a las determinaciones del derecho abstracto, del bienestar, de la subjetividad del saber y de la contingencia del ser allí exterior, es el elemento mediador de dichas figuras que estarán incluidas en la verdad de un nuevo presente, se considera como el punto culminante de la subjetividad, cada figura está superada para procurar que se engendre una nueva determinación de la voluntad, la voluntad moral sabe ahora hacia donde tiende, la acción ahora se orienta por una particularidad que

quiere lo universal dándose los medios subjetivos para actuar conforme a ello.

Así como en la universalidad del derecho irrumpió, bajo la forma del delito, el principio subyacente de la particularidad, del mismo modo, en el ámbito interior y particular de la conciencia moral emerge, finalmente, la figura del bien como algo universal inmanente a ella, universal que, sin embargo, no llega a traspasar el límite de la subjetividad, por lo cual vale frente al mundo que es, sólo y únicamente como algo que debe ser. (Mazora, 2003:18).

La idea del *bien* quiere convertirse en Idea del mundo, es decir, que medie la actividad del sujeto que busca su propia satisfacción con el fin de que el bienestar de cada quien se convierta en un derecho de todos. “El bien se pone así como sustancia misma del sujeto, con lo que anuncia –y da forma a- una verdadera necesidad, a saber: la realización de una sustancia ética que, en adelante, se convertirá en punto de referencia a través del cual se oriente toda acción individual. Es necesario que el bien sea esencial para la voluntad subjetiva” (Rosenfield, 1989:127).

Da forma a la oposición entre derecho privado y bienestar de la voluntad al situarse como sustancia de éste, su tarea consiste en generar lo real a fin de ponerse como idéntico a la efectividad, con los elementos de una subjetividad moral trata de captar la verdad de esa actividad para transformar al mundo que quiere mediar, el derecho de poder apreciar lo que considero como racional conlleva la posibilidad de que sea tanto verdadera como falsa, se corre el riesgo de alejarse de las cosas y de construir solo en su imaginación un mundo de

acuerdo con sus intenciones.

El tema que trata Hegel hasta ahora, se concentra en saber cómo se organizan las relaciones entre la finalidad interior y la finalidad exterior, una moral la otra ética. La voluntad debe reconocer, en la objetividad lo que se determina como bueno y reconocer a la vez los derechos de esta objetividad, la voluntad subjetiva se encuentra en una relación objetiva con la idea del bien, idea que se hace idea del mundo, “la relación esencial del sujeto consigo mismo se constituye entonces a través de la efectividad de las cosas. La conformidad interior con el bien debe coincidir con la conformidad exterior con las leyes” (Rosenfield, 1989:129).

Hegel intenta mostrar la importancia de las leyes y su apropiación interna, ya que trata de fundamentar universalmente, moralmente, la dimensión subjetiva del concepto de reconocimiento, la conformidad con las leyes que no se vive interiormente se convierte en una coacción exterior y en el caso contrario, la conformidad de la voluntad subjetiva con lo que considera como bien, separada de la objetividad del mundo, se transforma en formalismo cuyo resultado es la contingencia. La solución que se propone es buscar una nueva determinación que haga posible el reconocimiento mutuo de los derechos tanto de la subjetividad como de la objetividad.

La voluntad moral que actúa según la universalidad del bien, encuentra que el fundamento de su acción es algo precario, cualquier elemento nuevo que intervenga aleja al sujeto de su finalidad, de lo

que creía era una buena acción, llega a preguntarse sobre la causa de tal indeterminación, pues el bien de carácter universal carece de determinación, sabe que debe actuar según un deber moral, pero no sabe lo que es el deber.

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

Hasta ahora tenemos que el superar la inmediatez y mantener la subjetividad dentro de un orden objetivo, se inserta en el sentido de una universalidad que es intersubjetiva y objetiva, para mantener la caracterización de lo ético. La moralidad es un punto clave para entender los diferentes momentos y no una simple mediación entre *derecho abstracto* y *eticidad*, cada uno de los momentos se subsume y no se excluye teniendo una importancia vital para posibilitar la eticidad. “Las moralidad hace presente dentro de la eticidad la exigencia de que

el orden ético-político ha de poder ser querido por sus sujetos, de modo que dicha subjetividad es condición necesaria para el carácter ético del orden. Pero a la vez, la *eticidad* es presupuesto para la moralidad, dado que solo en un orden ético tiene cabida y vida normal y plena la moralidad” (Álvarez, 2004:159), porque ella también tiene sus presupuestos y arraiga en un entorno social e histórico, cultural y político.

En resumen, el *bien* que es abstracto, se mantiene como lo universal sustancial, requiere determinaciones, pues el bien abstracto postula solo el deber ser, La fundamentación éste “se ha movido dentro del ámbito del bien, es decir, dentro de la síntesis objetiva de bienestar (particularidad) y derecho (universalidad). El deber toma como punto de partida y se basa en la relación esencial entre el bien y voluntad subjetiva” (Amengual, 2001:315), las determinaciones que necesita tienen que ser idénticas a él, de la misma manera que la conciencia moral exige la objetividad y la universalidad de sus determinaciones, ambas totalidades carecen de su opuesto, la primera se disuelve en la impotencia en la que el yo debe proporcionar todo contenido, mientras que la subjetividad del espíritu carece de contenido pues no existe una significación objetiva.

Si la *moralidad* es la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es solo la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad. “Pero la integración de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad ya está realizada en sí,

puesto que la subjetividad de la pura certeza de sí misma que desaparece por sí en su vanidad es idéntica con la universalidad abstracta del bien. La identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la eticidad” (Hegel, 1999:259).

3.2.3. ETICIDAD

La buena conciencia como principio determinante del *bien* se ha detenido en su propia indeterminación, de manera que la idea del bien manifiesta su falta de efectividad, se mantiene una tensión entre un *no-ser* que quiere ser y un *deber-ser* que aun no es, se busca una mediación para objetivarse en la inmediatez de las cosas, para que el *deber-ser* del sujeto pueda vivir realmente. “La conciencia moral tiene, además, su función no sólo en principio o en abstracto dentro de la moralidad, sino también en la eticidad, porque ahí tiene su realidad, en cuanto que adecua su saber subjetivo a lo objetivo y porque ahí es el poder que juzga, disuelve y hace efectivo el deber ser” (Amengual, 2001:331).

La figura será producto del movimiento de configuración del concepto a través del derecho abstracto y de la moralidad, el sujeto que ha vivido la experiencia de su autodeterminación reclama una objetividad susceptible de hacer valer todos sus derechos, en la esfera de la eticidad será donde se pueda cumplir con esta exigencia.

Los dos momentos primeros están contruidos según la ley del péndulo dialéctico que va de un extremo a otro, desde la mera cosa poseída como propiedad de una persona jurídica a la mera subjetividad vacía de contenido de la conciencia moral. El tercer momento, el de la eticidad,

tiene la inmensa labor de ir cosiendo esos jirones con el lento trabajo del concepto. (Álvarez, 2004:163).

La vida ética se convierte en un resultado, conserva el movimiento que ha conducido hasta ella y crea las condiciones para aprehenderse conscientemente a sí misma, todos los individuos tienen desde entonces la posibilidad de afirmarse concretamente en su vida diaria. “La persona era el individuo en su relación jurídica, abstractamente universal con los demás; el sujeto era la esfera del individuo convertido subjetivamente, moralmente, en responsable del proceso que determinará su propia particularidad. Su mediación recíproca planteará lo que se discute ahora: el individuo como miembro de una comunidad” (Rosenfield, 1989:142).

Al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene exclusivamente para sí, por lo cual ninguno de los dos momentos tiene por sí realidad, por lo que “lo jurídico y lo moral no pueden existir *por sí* y deben tener lo ético como sostén y fundamento” (Hegel, 1999:261). Una vez que la voluntad subjetiva ha descubierto la facultad de generar por sí misma sus fines y objetivos, es necesario vencer a la tentación de pretender realizarse como un ser aislado. “Uno de los objetivos del análisis de Hegel de la moralidad era mostrar que la reflexión moral es esencial para la integridad individual requerido para un juicio imparcial y para la estabilidad del sistema de convenios sobre la propiedad, y al mismo tiempo, que la reflexión moral por sí sola no puede establecer ningún principio de derecho”

(Beiser, 2005:254)²².

La forma de superar las pretensiones del sujeto moral de realizarse aisladamente, se da a través del desarrollo de relaciones de reconocimiento recíproco, la moralidad solo puede realizarse en el seno de la eticidad, pues “la conciencia individual aislada de las comunidades familiares, sociales y políticas de las que es un elemento, no podría descubrir qué deberes debe cumplir o cuáles acciones posibles serían buenas o malas” (Angehrn, 1989:134).

El concepto de vida ética permite actualizar la unión entre la subjetividad moral y la objetividad del derecho, porque en esta unidad se manifiesta por fin la sustancia en su movimiento de libertad, “la vida ética es la idea de libertad como bien viviente que tiene su saber y su querer dentro de la autoconciencia y su realidad por el accionar de ésta, porque esta acción tiene su base *en-y-para-sí* y su finalidad motora en el ser ético –el concepto de la libertad que se ha vuelto mundo presente y naturaleza de la conciencia de sí” (Hegel, 1999:265).

La autoconciencia que establece la conexión entre el querer y el saber, puede darse una verdadera realidad, el ser ético es capaz de llegar a conocerse como capaz de actuar sobre sí mismo y vive de la actualización que realiza sobre el proceso que lo ha originado.”La verdadera eticidad [...] incluye esencialmente conciencia propia,

²² One aim of Hegel’s analysis of Morality was to show that moral reflection is essential to the individual integrity required for impartial judgment and for the stability of the system of property conventions, and yet that moral reflection alone cannot establish any principles of right.

responsabilidad de uno mismo; para esa eticidad verdadera las costumbres y leyes positivas no son obligatorias nomás[sic] por el hecho de que son costumbres y leyes vigentes; el espíritu libre exige entender el por qué de estas leyes y juzgarlas” (Miranda, 1989:283).

El proceso que configura a la vida ética, consiste en hacer que surjan sus figuras a través de un movimiento que constituya a la subjetividad, que a la vez es necesaria para alcanzar una nueva objetividad que actualice su fundamento, pues el bien abstracto de la moralidad sólo se concreta en el seno de una comunidad determinada, la vida ética coloca la contradicción que causa tensión en la moralidad como una determinación que le pertenece y las relaciones entre la subjetividad infinita y la subjetividad ética han cambiado en relación a a la moralidad, ahora el bien adquiere un contenido firme y la realidad el poder de realizarse libremente.

En la eticidad Hegel trató de sintetizar los derechos tanto de la subjetividad y la objetividad. Por lo tanto, explica que en la vida ética de las leyes y las costumbres de un pueblo son tanto objetivos como subjetivos. Son objetivos, ya que parece existir por derecho propio, independiente de las voluntades de los individuos, en este sentido, son fuentes de autoridad a la que el individuo se ajusta o subsume. Son también subjetivas, sin embargo, debido a que han sido interiorizadas en el individuo, que actúa de acuerdo a las costumbres y las leyes de un pueblo como si fueran su segunda naturaleza propia. (Beiser, 2005:235).²³

²³ In ethical life Hegel attempted to synthesize the rights both of subjectivity and of objectivity. Hence he explains that in ethical life the laws and the customs of a people are both objective and subjective. They are objective because they seem to exist in their own right, being independent of the wills of individuals; in this regard, they are sources of authority to which the individual conforms or submits. They are also subjective, however, because they have been internalized in the individual, who acts according to the customs and laws of this people as if they were his own second nature.

A diferencia del mundo griego donde los miembros de la *Polis* estaban indiferenciados en ella, con la aparición del individuo se viene abajo, “las contradicciones entre la ley humana y la ley divina culminan en la destrucción, porque todavía no hemos llegado a la plenitud de la autoconciencia como término medio, a la que solo se llega con la revolución burguesa. Antígona –ley divina—y Creonte –ley humana— se destruyen mutuamente” (Dri, 2006:26).

En *Antígona*²⁴, la riqueza de la tradición griega se despedaza, el desgarramiento originado por la aparición del individuo se extenderá en el tiempo. “El Estado griego no es todavía más que el Estado inmediato: en él, la relación entre los ciudadanos y su ciudad, la unidad de la unidad y de la diferencia, todavía no está mediatizada por el desarrollo de sus momentos, por su expansión en el elemento de la diferencia” (Bourgeois, 1972:96).

A pesar de lo deslumbrante que podría haber sido el mundo griego para la época de Hegel, su planteamiento es claro, no se pretende generar una resurrección de la *Polis*, se trata de entender ahora como se reconcilian, la individualidad que aparece y el colectividad presente, pues a lo largo de las etapas históricas una u otra predominan “La *Polis* ya no era el ideal perdido que debía ser recuperado sino una etapa definitivamente superada”. (Dri, 2006:23).

La eticidad en Hegel incorpora la particularidad, el Estado

²⁴ En la Fenomenología del espíritu la tragedia de Antígona sirve para ejemplificar el desgarramiento entre el individuo y la Polis, encarnados por Antígona que dese enterrar el cadáver de su hermano Polinices de acuerdo a la tradición, frente a la imposibilidad establecida por Creonte ahora Rey de Tebas. Se confrontan lo subjetivo y lo objetivo.

moderno es la eticidad en su sentido pleno, que integra a la individualidad, se construye un nuevo modelo de *eticidad* para dar respuesta a las exigencias de las sociedades modernas. Es el conjunto de la sociedad humana, comprende que hay diferentes relaciones entre los individuos por las cuales están en contacto; lo ético estará mediado por las instituciones y leyes del mundo objetivo, se busca agotar toda realidad humana.

El individuo no puede separarse de la comunidad porque se rompería el vínculo que los coloca como momentos de una misma totalidad, la comunidad sin el individuo cae dentro de la coerción exterior, mientras que el individuo tomado de forma abstracta implica un atomismo, la vida ética -*Sittlichkeit*- es una totalidad individualizada, la totalidad de un pueblo, está arraigada en las costumbres, en las leyes, en los hábitos que la forman, es el ámbito donde el sujeto por fin se realiza.

Así es que la eticidad, “mira el comportamiento humano bajo el punto de vista de objetivo, es decir, comunitario, institucional, desde los marcos institucionales en que el individuo desarrolla su vida y comportamiento, desde la cultura en que vive, desde el marco social y político en que encuentra integrado, fundamentado, respetado, motivado, permitido, promovido, etc.” (Amengual, 2001:379). Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.

La eticidad es sustancia ética, la necesidad de la unión entre la

comunidad y los individuos, implica que éstos no son meros accidentes de ella, la comunidad no está por encima de ellos, “de suyo sustancia y accidente son términos correlativos, es imposible comprender el uno sin que entre el otro en la definición, pues el accidente suele concebirse como lo que tiene en la sustancia su existir, y por su parte la etimología misma de la sustancia conlleva esencialmente algo que está debajo de los accidentes” (Miranda, 1989:93).

Tampoco se piensa en un Estado que aplaste los derechos individuales, hay un mutuo reconocimiento y una necesidad reciproca para su conformación. “Respecto de lo ético solo hay dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque solo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal” (Hegel, 1999:275)²⁵.

En el todo de la *eticidad* aparecen tanto un momento objetivo como un momento subjetivo, ambos son solo las formas de ella, el bien es la realización de lo objetivo con la subjetividad. “El hecho de que lo ético sea el sistema de estas determinaciones de la idea constituye su racionalidad. De este modo, es la libertad o la voluntad existente *en sí y por sí* que se presenta como lo objetivo, como el

²⁵ La unión de la universalidad y la particularidad en lo singular o lo individual, se explica porque no se puede explicar al individuo fuera del campo de sentido que es compartido, así lo universal que es el total de las relaciones humanas (o la cultura) se compone necesariamente del concurso de los elementos individuales, los cuales a su vez se entienden por lo universal. La individualidad es la síntesis de la conjunción entre lo universal y lo particular.

circulo de las necesidades cuyos momentos son las fuerzas éticas que rigen la vida de los individuos” (Hegel, 1999:266).

La sustancia se sabe a sí misma, esto significa que se toma a sí misma como su objeto y a la vez se constituye como objeto del saber; la sustancia ética y sus leyes tienen la propiedad de ser una autoridad absoluta; estas leyes éticas son infinitamente más elevadas que las cosas naturales que exponen su racionalidad de un modo exterior y la ocultan bajo la figura de la contingencia, “las leyes éticas no son algo extraño para el sujeto, sino que en ellas aparece como en su propia esencia, el testimonio del espíritu. Allí tiene su orgullo y vive en su elemento, que no se diferencia de sí mismo” (Hegel, 1999:267).

Se puede captar la subjetividad a partir del concepto de sustancia, no a manera de exterioridad que apremie a los individuos, “sino como un movimiento en que el individuo, apareciéndose a sí mismo como ser comunitario, afirma las relaciones éticas como relaciones puestas por la actividad de la voluntad, a la que pertenece como voluntad individual” (Rosenfield, 1989:146). La sustancia ética es la que se conoce como objeto de su propio saber, el proceso de autodeterminación del sujeto, que se puede realizar en el bien, ahora esta puesto en el centro de la realidad ética, como objeto de su querer.

En la identidad simple de los individuos con la realidad, lo ético como modo de actuar universal aparece como costumbre, “el habito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y

la efectiva realidad de su existencia” (Hegel, 1999:272). La costumbre es lo que el derecho y la moral aun no son: espíritu. En el derecho la particularidad no es la del concepto, sino la de la voluntad natural y en la moralidad la autoconciencia es la del sujeto en el ámbito del arbitrio, desde el punto de vista ético la voluntad es una voluntad del espíritu que tiene un contenido sustancial que le corresponde.

Lo que mantiene unidos a un conjunto de individuos, no es solamente el orden jurídico abstracto, ni solo las obligaciones morales: un sujeto se conduce respecto del otro en función del nivel de civilización alcanzado históricamente por el pueblo al que pertenece. Este nivel de civilización queda fijado en una forma de comportamiento habitual o acostumbrado, con base en la cual los pueblos institucionalizan sus formas de convivencia. (Avalos, 2001:88).

CAPITULO IV

EL ESTADO HEGELIANO ¿UN ESTADO TOTALITARIO?

La *eticidad* pretende la superación de las relaciones entre individuo y sociedad, su principal esencia es la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre los individuos y las leyes e instituciones. El que la libertad se tenga que hacer presente en la realidad, hace a los individuos responsables de eliminar aquello con lo cual no se reconocen.

De ninguna manera el reconocimiento en lo objetivo significa sumisión, por el contrario, se debe asumir una actitud crítica cuando la comunidad le resulta ajena, no toda la realidad sustancial es libre, la sustancia ética en su movimiento de actualización de sí misma, puede fijarse en cualquier momento bajo el peso de una positividad histórica, en tal caso, las relaciones entre el individuo y la comunidad podrían tomar una forma de oposición entre el libre albedrío de la opinión subjetiva y las leyes de la comunidad, se pondría en duda la realización de la sustancia como libre y en el caso del Estado, Hegel no lo concibe como una universalidad simple –omnicomprensiva-, “sino como una universalidad concreta; no se trata del perfecto encuadramiento armonioso de todas las fuerzas intervinientes en la sociedad—individuales tradicionales, jurídicas, etc.

En el Estado, en tanto que concreción de la idea de espíritu, se manifiestan potencias que intentan imponerse. Por eso mismo, el estado es sujeto histórico y ente en devenir” (Cuartango, 2005:166).

Corresponde a la idea de libertad el disolver aquello en lo que no se reconoce, única forma de llevar a la unidad la oposición que se presenta, porque la realidad histórica se enfrenta a un movimiento de representación que pone a discutir el carácter fijo de las instituciones existentes.

El punto de vista hegeliano de la vida ética no implica una aceptación acrítica del orden existente, sino más bien un cierto tipo de reflexión crítica sobre el mismo. Esta reflexión se basa en una comprensión de la forma racional de la orden social existente a la luz de sus orígenes culturales e históricos y su forma de realización de los valores culturales progresistas, tales como los relacionados con la individualidad. (Beiser, 2005:229).²⁶

La voluntad del individuo y el espíritu son indisolubles, sin comprometer la libertad del individuo, un punto fundamental del planteamiento hegeliano es la necesaria coexistencia de lo individual en consonancia con el universal, como dos caras de la misma moneda, uno no puede entenderse sin el otro, se fundamentan recíprocamente.

En la sustancialidad ética ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral del individuo, “el carácter ético sabe que su fin motor es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la efectiva racionalidad y reconoce que su dignidad, así como la consistencia de todo fin particular se funda en él y tiene en él su realidad” (Hegel, 1999:273). La subjetividad es la forma absoluta

²⁶ The Hegelian standpoint of the ethical life does not involve an uncritical acceptance of the existing order, but rather a certain type of critical reflection on it. This reflection is based on a comprehension of the rational form of the existing social order in the light of its cultural and historical origins and its embodiment of progressive cultural values, such as those associated with individuality.

y la realidad existente de la sustancia, el derecho de los individuos a su particularidad está contenido en la sustancialidad ética, la particularidad es la manera exterior en que existe lo ético.

Se requiere de un espacio donde el individuo pueda expresar sus habilidades, donde se pueda comprender como enteramente libre, se debe buscar no solo un modelo de comunidad humana que sea idóneo para la realización de la libertad, además ese espacio debe ser capaz de hacer que la individualidad sea integrada mediante un proceso de formación de fines colectivos, así, objetivos individuales y colectivos siguen los mismos derroteros, el individuo los concibe como sus fines y trata de hacerlos cumplir. “El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la voluntad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de sus libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia presencia, su universalidad interior” (Hegel, 1999:273).

Más allá de la moralidad en *Kant* y *Fichte*, donde se expresa el punto de vista del individuo que actúa, en este caso, hay una realidad viviente de las instituciones que están encarnadas en la vida del pueblo, “lo ético tiene un contenido fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las instituciones y las leyes existentes en y por sí” (Hegel, 1999:265), solo aquí el individuo puede encontrar identidad y actuar de forma objetiva, lo que resultaría de contextualizar las actividades del imperativo categórico, como parte de una comunidad donde no vive

aislado.²⁷

La *eticidad* no se reduce a lo institucional o lo legal, su campo de acción incorpora necesariamente a la subjetividad, la moralidad expresada en el individuo se concretiza. Se refiere por tanto a la realidad mundana, su realización implica su concreción, su objetivación en instituciones que hagan posible la verdadera libertad, “lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos” (Hegel, 1999:275).

Para entender claramente la superación de la moralidad y la integración de los individuos en comunidad, se debe tomar en cuenta la idea del bien, el cual tiene que concretarse y no quedarse en un simple deber ser. Es importante señalar que Hegel no parte de la escisión entre la subjetividad y la realidad externa, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la moralidad y la legalidad, el bien es, por lo tanto, realización de lo objetivo con la subjetividad, la eticidad constituye la unidad de los dos momentos, “En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos” (Hegel, 1999:274).

La voluntad autónoma que se determina, busca la realización del

²⁷ Cuando John Rawls plantea el “ajuste social” en el proceso del imperativo categórico, acerca el planteamiento Kantiano al de Hegel, contextualizar el imperativo categórico podría interpretarse como la hegelianización Kantiana.

bien hacia su interior y hacia el mundo externo, la *eticidad* es, como se ha dicho, la unidad del bien subjetivo y objetivo, lo que significa que al abarcar también el mundo externo, su obrar se realiza intersubjetivamente con su semejantes. “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” (Hegel, 1999:275).

El bien constituye la mediación entre individuos y la objetividad (instituciones, leyes, cultura), se define en la comunidad histórica, social y política. No puede considerarse al bien como producto solo de la interioridad del individuo, depende del contexto de vida en el que están inmersos, el bien se encarna en las instituciones y leyes que están por encima de la interioridad. “Hay tres tipo de institucionalización de la eticidad en el mundo moderno, cada una sirve para dar a los individuos una especificación concreta sobre este bien supremo (la unión de la virtud y la satisfacción) en el que se puede darse una deliberación racional” (Pinkard, 1994:290)²⁸.

Hay que notar que Hegel no habla de cualquier Estado, sino de uno sustentado en la identificación de los individuos con las instituciones del espíritu objetivo, ya que se tiene la consciencia de que son creadas por ellos mismos, “su constitución es el producto de muchísimo tiempo. Solo cuando la racionalidad se ha vuelto costumbre se produce un Estado en sentido estricto. Por lo tanto, es

²⁸ There are three such institutionalizations of *Sittlichkeit* in the modern world, each serving to give individuals a concrete specification on this ultimate good (the union of virtue and satisfaction) upon which they can then rationally deliberate.

en las costumbres en las que existe el Estado de manera inmediata, pero es en la autoconciencia del individuo en que el Estado existe mediatemente” (Avalos, 2001:107).

Es allí donde se podrán realizar la libertad subjetiva y la moralidad, “es la realización de la libertad y solo el haría posible el desarrollo ulterior del espíritu, el reino del espíritu absoluto” (Kaufmann, 1985:261). Se requiere que los individuos estén dispuestos a vivir moral y éticamente, de lo contrario es inviable la constitución del Estado, sin él la libertad no pasa de ser el destino del hombre, la libertad no es real y las instituciones sociales y políticas no tienen sentido alguno, se encuentran vacías. Ese es el modelo nuevo de sociedad que en el que Hegel piensa.

Una de las aportaciones hegelianas más importantes al debate de la filosofía política es el concepto de *eticidad*, no sólo por ser el promotor y la culminación del espíritu objetivo, además engloba una serie de aspectos novedosos para la temática del Estado y del derecho. El análisis que desarrolla Hegel respecto a tres esferas importantes dentro de las sociedades modernas Familia, Sociedad Civil y Estado es ilustrativo, deja entrever que son esferas pilares para el desarrollo y el buen funcionamiento de las sociedades modernas. “Los tres momentos de la vida ética también se puede proyectar como tres modos alternativos de inter-relación humana. El argumento de Hegel sería que los hombres pueden relacionarse entre sí en cualquiera de los siguientes tres modos: el altruismo en particular - la familia, el egoísmo universal - la sociedad civil; altruismo universal - el

estado” (Avinieri, 1974:134)²⁹.

La esfera de la *eticidad* es un resumen de los momentos anteriores. El derecho abstracto se constituye, ya como totalidad, en lo ético objetivo, que es el mismo contenido de la *eticidad*: las instituciones y leyes, realizaciones del bien en la objetividad, unión realizada de objetividad y subjetividad. “La conciencia moral, la moralidad, elevada a la totalidad, es lo ético subjetivo, el saber de la misma sustancia, la doctrina ética del deber” (Izuzquiza, 1990:286).

La *eticidad*, es también donde debe construirse la nueva subjetividad, sentar bases para la elaboración de una nueva conciencia moral, centrada en la libertad, superando la igualdad de derechos y deberes, en esa identidad de la voluntad universal y particular, coinciden, por lo tanto, el deber y el derecho; por medio de lo ético, el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes. Es por ello que la noción de *eticidad* no se opone a la moralidad, busca superar a la moralidad sin suprimirla, sino la presupone y la integra.

La esfera de prácticas y de instituciones en cuyo seno los individuos aprenden a orientarse personalmente, en la que adquieren virtuosidad ética, es el espacio de la *eticidad*, que funge como la categoría básica del pensamiento ético y político maduro de Hegel. “La *sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia

²⁹ The three moments of ethical life can also be projected as three alternative modes of inter-human relationship. Hegel’s argument would be that men can relate to each other in either one of the following three modes: particular altruism – the family; universal egoism – civil society; universal altruism – the state.

una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *Sitten* es importante para el empleo que le da Hegel". (Taylor, 1983:162). Esta esfera debe garantizar que van a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, y de la crítica, se preguntan por su racionalidad, tiene que ser entendida como la realización de la libertad.

Es el término al que llega el espíritu objetivo cuando ha podido construirse un mundo que iguale su característica fundamental, un mundo libre. La eticidad es la misma realización objetiva de la realidad, el concepto de libertad que ha devenido mundo existente es la idea de libertad que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar, su realidad. Hasta aquí se ha realizado la unidad de la voluntad libre *en y para sí misma*, se ha alcanzado la unión entre las esferas de la voluntad cuyo reconocimiento es tarea del espíritu absoluto.

La libertad se objetiviza en instituciones, estructuras morales, familiares, sociales, laborales, políticas, etc.; es el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como segunda naturaleza, unidad tanto de la libertad objetiva (derecho abstracto) como de la libertad subjetiva (moralidad), en este espacio la persona y el sujeto se resuelven en la figura del ciudadano, las instituciones y prácticas sociales que se generan favorecen la relación con otras conciencias.

La libertad del individuo se logra cuando está inserto en este

mundo de instituciones sustentadas en lo ético; “la individualidad, realiza un proceso de totalización cuyas figuras son las de la familia, de la sociedad civil burguesa y del Estado, y la articulación de estas tres determinaciones del ser, otorga la vida ética su carácter efectivo y libre” (Rosenfield, 1989:154). El concepto de esta idea sólo es espíritu, lo real que se sabe a sí, el movimiento a través de sus momentos. La dialéctica de la eticidad comprende:

El concepto de esta idea sólo es espíritu, lo real que se sabe a sí, si es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos.

A *Espíritu ético inmediato o natural: la familia.* Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad, y al punto de vista de lo relativo, y es así

B *sociedad civil*, unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad por lo tanto formal por medio de sus necesidades, por medio de la constitución jurídica como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este estado exterior se retrotrae y reúne en la

C *constitución del estado*, fin y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a ella. (Hegel, 1999:276).

4.1. La Familia

La familia, primer momento de la eticidad, es el universal abstracto, inmediato. Las mediaciones todavía no están puestas, pertenece ya al ámbito ético, pero éste se encuentra todavía lastrado de la primera naturaleza. La primera totalidad ética (*sittliche*) es la familia. “Es una sociedad humana –y por ello libre y racional--, cuya unidad está garantizada por un sentimiento (un sentimiento práctico): el amor que incluye tanto el amor entre hombre y mujer como el amor

entre padres e hijos” (Angehrn, 1989:116).

La familia constituye el espacio ético basado en lazos sentimentales, inmediatos, no reflexivos, en el cual los individuos tienen conciencia de su unidad con su otro, no son individuos aislados, forman una unidad con otro, y a pesar de ello, están consigo mismo. “Es la naturalidad del espíritu que se determina por el sentimiento (*Gefühl*) de la unidad, cuyo rasgo fundamental es el amor” (Izuzquiza, 1990:289). Como miembro de una familia, el individuo alcanza su derecho en esta etapa de la eticidad.

La familia está fundada en tres aspectos importantes:

a) El matrimonio, que es una identificación de unidades, la superación del contrato del derecho abstracto, fundado en la mutua y libre elección del marido y de la mujer, donde los individuos descubren un doble bien: el amor y el ideal de la vida familiar, como refugio frente a la sociedad civil. El amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi *ser por sí* y saberme como unidad con el otro y unidad del otro conmigo.

b) El patrimonio, como la existencia de la personalidad familiar en cuanto tal. La propiedad de la familia, no es como la del derecho, sino ética, en ella se han eliminado los fines del individuo y el mero deseo: es una propiedad común.

c) La educación de los hijos, que constituye la propiedad espiritual de la familia; “esta tarea se impone como obligación a los

individuos, que junto al mutuo respeto en el matrimonio, contribuye a formar individuos libres e independientes” (Valcárcel, 1986:403).

En la *familia* los individuos pueden vivir la experiencia de sus obligaciones no como algo que es impuesto, si no como normas encarnadas en el reconocimiento mutuo y pleno, sin el cual no sería posible la libertad. Las familias les brindan a los individuos un proyecto común, una cierta manera de compartir el mundo. No es, una unidad contractual de voluntades privadas, es una unidad por sí misma, que posee un propósito común.

El amor, en sus más diversas manifestaciones, puede ser considerado el cemento de los pequeños grupos y comunidades tradicionales, empezando por la familia. “La familia moderna es también un elemento imprescindible porque no hay otro ámbito en el mundo social moderno cuya función central es reconciliar la individualidad y la pertenencia social a nivel emocional” (Hardimon, 1994:182)³⁰. El matrimonio representa no sólo la base para la construcción de la familia, expresa el reconocimiento inmediato sin el cual no es posible la libertad. Hegel busca con la familia y, en especial con el matrimonio, la unión del aspecto natural y ético, llevando a cabo la asunción personal del primero y su subsiguiente transformación en espiritual, en ética.

Aunado al lazo romántico del amor, considera que si bien el matrimonio se funda en él, se necesitan lazos más sólidos,

³⁰ The modern family is also Essentials because there is no other sphere in the modern social World whose central function is to reconcile individuality and social membership at an emotional level.

objetivamente hablando, como los jurídicos y éticos para sustentar tal relación. Es “Concebido el amor como querer la unidad con el otro, romper el aislamiento y relacionarse íntimamente, sublimar el ser en sí en el ser con el otro. Pero sucede con el amor que apenas es un sentimiento, cuyo contenido no resulta lo suficientemente racional y objetivo” (Juanes, 1989:225).

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

La familia como un núcleo de formación de los individuos llega a su culminación, si bien es capaz de respaldar una serie de relaciones, sustentadas en el amor y la confianza, no tiene la capacidad de respaldar otras relaciones más complejas, que la sociedad demanda, que no se sustentan en lazos afectivos. “Su disolución representa el tránsito a la sociedad civil: un tránsito regido por la misma constitución

del Concepto de lo ético. El tránsito de la sociedad civil es la verdad de la familia, la verdad del sentimiento meramente particular de lo ético, constituido en la unidad familiar” (Izuzquiza, 1990:290).

La familia representa la eticidad inmediata, que parte de una base natural que es asumida y realizada espiritualmente. Su actitud ética propia es el sentimiento del amor y el de la confianza. En este sentido es anterior, no sólo al derecho, sino también a la moralidad, ya que ésta requiere la ruptura de la inmediatez y la entrada de la reflexión. Es una institución basada y regulada por las relaciones morales, en el sentido de que son relaciones instituidas y mantenidas en el ánimo por los individuos, como consecuencia de la libre asunción del papel que le viene dado por su disposición natural. El momento siguiente está constituido por la sociedad civil.

4.2. La Sociedad Civil

Ha quedado superada la unidad sustancial que constituía la familia, ahora cada individuo es una persona para sí misma en relación con otras subjetividades. La segunda gran esfera de realización de la libertad, como segundo momento de la eticidad, es la sociedad civil, una esfera social que depende solamente de la afirmación del mundo moderno, que ha dado derecho ciudadano al desarrollo de todas las determinaciones de la Idea, “es la esfera de la no identidad necesaria del bien y el derecho de cada uno y del bien y el derecho de todos, aquella en que el bienestar y el derecho que son sus principios tienen una realización siempre precaria para el

individuo” (Bourgeois, 1972:124).

La sociedad civil es posterior al Estado, debido a que, históricamente, en su proceso constituyente, como un sistema de necesidades. “Es la esfera específicamente moderna de las interacciones privadas no domésticas, cuyo surgimiento se corresponde con el desarrollo del capitalismo, los inicios de la industrialización y el ascenso de la burguesía” (Hardimon, 1994:189).³¹

En contraposición con el liberalismo individual, Hegel considera pertinente presuponer a la sociedad civil antes que al Estado, no obstante, aquella no puede considerarse como el fruto de los individuos aislados. La sociedad civil no es el resultado llevado a cabo por voluntades privadas, sino que son los propios mecanismos de la sociedad civil los que provocan el individualismo. “Hegel busca su análisis de la sociedad civil en los dos principios básicos de la sociedad moderna: 1) El individuo busca sólo su interés privado, en cuya persecución se comporta como una mezcla de necesidad física y capricho. 2) Los intereses individuales están tan interrelacionados que la afirmación y la satisfacción de uno depende de la afirmación y la satisfacción del otro” (Marcuse, 2003:201).

Está constituida por instituciones modernas como el mercado, la división del trabajo, y las corporaciones. “La dialéctica de la sociedad civil crea una dependencia universal del hombre sobre el hombre.

³¹ It is the specifically modern sphere of nondomestic private interactions, whose emergence corresponds to the development of capitalism, the beginnings of industrialism, and the rise of the bourgeoisie.

Ningún hombre es una isla y cada uno se encuentra irremediablemente entrelazados dentro de la textura de la producción, intercambio y consumo” (Avinieri, 1979:134).³² Está formada por individuos independientes a los que sólo los une, por un lado sus necesidades materiales y por el otro, las leyes -el derecho-, destinado a proteger la seguridad de las personas y la propiedad, “sólo una política de previsión, asistencia social y control del conflicto, -- funciones específicas del poder de policía—se muestra eficaz si no ya para producir la reconciliación corporativa que Hegel aspira, al menos para mitigar en la plebe el sentimiento de injusticia y abandono, neutralizar el peligro del estallido social, y hacer posible una convivencia pacífica entre las clases contrapuestas”. (Mazora, 2003:71). Los individuos encuentran un espacio social que les dé libre margen para la satisfacción de sus intereses privados.

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

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

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

³² The dialectics of civil society create a universal dependence of man on man. No man is an island anymore, and each finds himself irretrievably interwoven into a texture of production, exchange and consumption.

administración de la justicia.

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

Cada uno de estos momentos juega un papel fundamental en la configuración de la particularidad, parte de una identidad particular hasta llegar a un reconocimiento mutuo en el cual se comparten intereses comunes. Desde el momento en que las necesidades están tan particularizadas, la colaboración con otros para satisfacerlas se hace imprescindible. Toda la necesidad es social y la sociedad la satisface. El individualismo, en la sociedad civil, representa el momento de la escisión o diferencia, de la contraposición entre el individuo y la universalidad, instancia de alteridad interna que el Estado integrará a la propia legalidad racional.

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

En el primer momento, el sistema de las necesidades, el universal abstracto, es el momento de la economía. El individuo resuelve sus necesidades concretas mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás y al resolverlas, se encuentra en conexión con las necesidades y trabajos de otros, al buscar mi satisfacción, logro también la de los demás. “La adscripción a un

determinado grupo o clase (*Stand*) de la sociedad civil es fundamental: es mediante esa relación de clase como se logra la mediación entre universalidad y particularidad, necesaria para la subsistencia del individuo como tal individuo en la sociedad civil” (Izuzquiza, 1990:290).

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

La sociedad civil constituye, el tejido de las relaciones económicas. “La sociedad civil, lejos de eliminar la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza, la reproduce aunque a partir de condiciones sociales, reagrupando a sus miembros en función de la desigualdad de los patrimonios y de las habilidades, desigualdades que a la vez condicionan la efectiva posibilidad del particular de participar en el patrimonio general” (Mazora, 2003:31). Es así, que la sociedad civil es el espacio de los intereses contrapuestos; el territorio de la confrontación, donde los individuos se relacionan por su

capacidad jurídica y económica.

Hegel considera la figura de los *estamentos* como un foro de reconocimiento legal, en donde si bien los individuos persiguen su utilidad, por otra parte, se les exige que se adecuen a lo que hacen los demás. Los estamentos se basan en un reconocimiento igual y mutuo, no están constituidos bajo una división natural de la sociedad, sino refiriéndose a los bienes y estilos de razonamiento que los individuos asumen para sí.

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

El sistema de *estamentos* tiene como objetivo generar un entrelazamiento de intereses, propiciar un espacio de intereses semejantes, distingue tres formas de estamentos: el estamento sustancial, constituido por los individuos dedicados a las actividades agrícolas; el estamento industrial, constituido por artesanos, mercaderes e industriales y; finalmente, el estado universal, constituido por individuos dedicados a la administración del Estado.

Éstos “asumen en el sentido de Hegel un doble rol pues forman parte por un lado de la sociedad civil, y por el otro, tienen también a través de sus representantes un papel político pasando así a ser miembros del Estado” (Hernández, 1994:56). La sociedad civil requiere, además del sistema de estamentos, un conjunto de cuerpos legales que regulen y vigilen su estructura, atentos a la dinámica propia de las relaciones mercantiles.

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

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

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

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

En resumen, el primer momento de la sociedad civil es el *sistema de las necesidades*, supone la división social del trabajo, la producción de excedentes y el intercambio de mercancías garantizan la satisfacción de las necesidades ajenas gracias a la persecución del interés propio.

Es la esfera de la necesidad, del trabajo y del intercambio apoyada, como instancia de la razón, en dos elementos básicos: a) La persona concreta, mezcla de necesidad inmediata y voluntad arbitraria; b) una forma limitada de universalidad, porque la división social del trabajo impone a cada uno la presencia de los otros como

medio para la satisfacción material, y a todos impone una dependencia mutua” (Pérez, 1989:131).

No obstante, la figura del *contrato* en la que se basan los intercambios depende del *libre arbitrio* de las partes contratantes, es decir, no hay garantías del cumplimiento del mismo y no están dadas, las condiciones mínimas para la continuidad de las transacciones, nadie tiene la venta asegurada.

Para superar las dificultades que se producen, la sociedad genera diferentes instituciones, es por ello que el segundo momento de la sociedad civil es el de la *administración de justicia* que tiene como fin anular “la *lesión* de la propiedad y la personalidad, [...] lo que tiene como consecuencia la total *seguridad* de la *persona* y la *propiedad*, como que se *asegure* la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado como *derecho y realizado*” (Hegel, 1999:351).

La administración de Justicia es la atención a la particularidad de la propiedad, el derecho de propiedad, que en la esfera formal del derecho era solamente un derecho *en sí*, se convierte en realidad efectiva. “Hegel sostiene que la administración de justicia (*die Rechtspflege*) proporciona la estructura jurídica necesaria para la regulación del sistema de necesidades. Esta estructura consiste en un código jurídico público y un sistema judicial” (Hardimon, 1994:194).³³ Vuelve el tema tratado en Derecho abstracto, referente a reconocer la

³³ Hegel maintains that the administration of justice (*die Rechtspflege*) provides the legal structure necessary for the regulation of the system of needs. This structure consists of a public legal code and a judicial system.

necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales. “Con la administración de la Justicia, la sociedad civil, que es la pluralidad de la vida ética, vuelve a su Concepto, a la unidad entre universalidad existente para sí misma y la particularidad subjetiva” (Izuzquiza, 1990:291).

La realización de la unidad queda a cargo de dos poderes característicos de la sociedad civil: el poder de la policía y la corporación. “No debemos pensar de la policía (*Die Polizei*) simplemente como la fuerza policial. [...] Debemos pensarla como una autoridad pública encargada de las tareas de infraestructura necesarias para el funcionamiento eficaz de la economía y la administración de justicia” (Knowles, 2002:285).³⁴

En el tercer momento, el poder de la policía, realiza y conserva lo universal contenido en la particularidad de la sociedad civil, ahora más concreto, por parte de la policía -los poderes públicos-, vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos. “Ahora bien, si el poder de la policía era el de una fundamental vigilancia que hiciera respetar lo universal, la corporación tiende a restaurar lo universal en la particularidad de la sociedad civil” (Izuzquiza, 1990:291). Esto no significa que se considere a la policía como un aparato de represión propio de un poder político totalitario, el respeto a lo universal refiere a la garantía del cumplimiento de un orden jurídico vigente y universal, es decir, las condiciones mínimas que permitan a los individuos el intercambio

³⁴ We must not think of the police (*die polizei*) as merely the police force. [...] We must think of it as a public authority charged with the infrastructural tasks necessary for the effective operation of the economy and the administration of justice.

comercial, individualidad que también será reforzada con la introducción de la corporación.

Como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad, la corporación, bajo el control del poder público, es una segunda familia donde se cuida el interés particular dentro de la sociedad civil; no se trata de un gremio cerrado sino del devenir ético de los gremios individuales. “El modelo de una corporación es la de una asociación de personas legalmente constituida que trabajan en un oficio o profesión específica” (Knowles, 2002:294).³⁵

A diferencia de la primera familia que es donde se nace y a la que se pertenece involuntariamente, la corporación es una organización a la que se pertenece por elección libre, es una asociación voluntaria por excelencia. La participación social y política de los individuos está mediada por la corporación, sin embargo, hay que considerar que en la esfera del Estado se complementa la descripción de la conformación social que permita y consolide la intervención de los individuos en los asuntos sociales y políticos.

Para Hegel la sociedad civil pues, se mantiene en equilibrio mediante su inclusión en una comunidad más profunda. No puede gobernarse a sí misma. Sus miembros deben lealtad a una comunidad mayor para alejarlos del infinito enriquecimiento propio como un objetivo que lleve a la auto-destrucción de la sociedad civil. La autogestión a través de la corporación puede ser vista

³⁵ The model of a corporation is that of a legally constituted association of persons who work in one particular trade or profession.

como una etapa en este camino. [...] En la corporación se cuenta con el respeto y la dignidad que de lo contrario buscaría sólo como una persona simple, cuyo fin es el enriquecimiento personal (Taylor, 2010:381).

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

El siguiente momento es el del Estado que forma parte esencial del ser humano, que, no puede prescindir de él. “Se encuentra en los individuos, en el seno de la sociedad civil, un impulso prepotente que los mueve inexorablemente a la constitución del Estado. Si no pueden construir un Estado adecuado a su concepto, se resignarán a vivir en un Estado que es una especie de caricatura de aquél” (Dri, 2006:167). Es en el Estado donde se logra superar la separación entre sujetos generada por la sociedad civil, pues solo en éste Cualquier individuo goza de eticidad, verdad y universalidad, “por tanto: debe querer el Estado. Debe quererlo si quiere superar la situación y exterioridad e indiferencia de la sociedad civil, debe quererlo si quiere conciliar la voluntad individual con la voluntad general” (Juanes, 1989:234).

4.3. El Estado

La posición que ocupa el Estado dentro del esquema del espíritu objetivo es el de tercer momento de la eticidad, su análisis indica el término del espíritu objetivo. “El Estado es, en realidad, la existencia alcanzada de la presuposición que recorre toda la filosofía del Derecho: la voluntad libre *en y para sí* misma realizada, la efectuación y objetivación de Espíritu, del sujeto hegeliano por excelencia, en un mundo que se corresponde totalmente con su misma estructura constitutiva” (Izuzquiza, 1990:292).

Lo que propone Hegel en su planteamiento de supremacía de la eticidad y de la noción de comunidad como sustancia ética, se puede expresar en tres proposiciones:

Primera, que lo más importante para el hombre sólo puede alcanzarse en relación con la vida pública de una comunidad, no en la privada auto-definición del individuo enajenado. Segunda, esta comunidad no solo debe ser parcial, por ejemplo un convento o asociación privada, cuya vida está condicionada, controlada y limitada por una sociedad más general. Debe ser sinónimo de la mínima realidad humana autosuficiente: el Estado. La vida pública que expresa al menos parte de nuestras normas importantes debe ser la de Estado. Tercero, la vida pública del Estado tiene esta importancia decisiva para los hombres, porque las normas e ideas que expresa, no sólo son invenciones humanas. Por el contrario, el Estado expresa la Idea, la estructura ontológica de las cosas. (Taylor, 1983:381).

El Estado es la esfera donde la libertad se concreta, logrando uno de los más grandes niveles de unificación, “El Estado puede mediar estos extremos en la medida en que él mismo está articulado

como un organismo” (Jaeschke, 1998:31). La entidad racional establece las condiciones para posibilitar a los individuos el desarrollo de todas sus potencialidades y facultades. “El concepto del Estado en Hegel, con resabios antiguos, es, por tanto, enteramente republicano. Se orienta por el modelo de una comunidad política fácilmente abarcable, en el cual todos los ciudadanos libres participan inmediatamente en los asuntos políticos, y en la conservación de su comunidad tienen el fin común de su actuar” (Angehrn, 1989:81).

Es la totalidad ética, donde se realiza la voluntad libre que solo se quiere a sí misma en un mundo objetivo, con la característica de ser universal, lo que permite la plenitud de la existencia individual. “El Estado plenamente racional será aquél que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas más importantes que sus ciudadanos reconozcan, y por las cuales defiendan su identidad” (Taylor, 1983:382). Los individuos llegan a ser libres sintiéndose miembros de esta entidad racional, es ahí donde se forma el individuo como tal y logran alcanzar su plena autonomía como ciudadanos de un Estado, porque “no es un producto artificial, sino que se halla en el mundo y, está, por tanto, en la esfera de la contingencia, del arbitrio y del error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos” (Hegel, 1999:376).

Es el fundamento de las esferas contenidas la eticidad, familia y sociedad civil, además del derecho abstracto y de la moralidad. “El Estado es la verdad de la vida ética, puesto que es el fundamento concreto de las determinaciones abstractas –de modo que no puede

subsistir por sí- de la familia y de la sociedad civil, de la identidad sustancial de la primera y de la subjetividad diferenciada de la segunda” (Bourgeois, 1972:130); la objetivación de la voluntad que es consciente de lo universal y lo tiene por objeto. El establecimiento de la vida ética supera los diferentes momentos que ha tenido que recorrer la voluntad, sin embargo, superación no significa que haya una exclusión, por el contrario son momentos que subsisten dentro del mecanismo todo del Estado, contenidas en la esfera de la eticidad.

El Estado racional restaurará la *Sittlichkeit*, encarnación de las normas más elevadas en una vida pública. Recuperará lo que se perdió con los griegos, pero a un más alto nivel; pues el Estado plenamente desarrollado incorporará el principio de la voluntad racional individual, juzgada por criterios universales, el principio mismo que socavó y a la postre destruyó la *Polis* griega (Taylor, 1983:384).

La estructura del Estado está compuesta de instituciones y de leyes, así como de relaciones económicas, de actividades morales, de relaciones de contrato y de propiedad. Al subsumir a la familia y a la sociedad civil, subsume sus principios; su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso y que ahora recibe la forma de la universalidad consciente mediante el segundo principio del querer, que sabe y actúa desde sí³⁶. “Hegel toma la autodeterminación política de la comunidad-para representar el momento más alto del bien común. Sostiene que la pertenencia a una

³⁶ A diferencia del Estado total que pretende inmiscuirse en todas las esferas de la vida de la sociedad, el Estado en Hegel es la composición de todas esas esferas que la componen, no se trata de una esfera superior que se intruye en las otras, por el contrario, los diferentes momentos descritos en la filosofía del derecho, son necesarios para poder entender la conformación del Estado como un despliegue lógico.

comunidad política que se auto-determina constituye el mayor bien práctico que un ser humano pueda disfrutar” (Hardimon, 1994:210).³⁷

Todo esto no se podría comprender si no se toma en cuenta el papel que ha jugado el derecho dentro de su sistema político, es una condición para la generalización y consolidación del reconocimiento jurídico, resultado de un proceso histórico de larga duración. Más allá de un conglomerado de instituciones y procedimientos que permiten el control del poder político, se hace necesaria una cultura política que posibilite a los particulares la identificación con lo universal del orden jurídico.

El Estado es efectivamente real (*wirklich*) y su realidad (*wirklichkeit*) consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es efectivamente real, aunque haya que admitir su existencia. Un mal Estado (*schlechter Staat*) es un Estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera. (Hegel, 1999:404).

El itinerario de la voluntad arriba a la universalidad en el Estado como espíritu objetivo, es decir, como universal concreto que se realiza en el reconocimiento mutuo, es la realidad en sentido fuerte de la voluntad sustancial, es la voluntad en toda su dimensión creadora,

³⁷ Hegel takes political self-determination –the political self-determination of the community– to represent the highest moment of the community’s common good. He holds that membership in a self-determining political community constitutes the highest practical good that a human being can joy.

transformadora. La finalidad es la realización de la libertad, una libertad objetiva diferente de la libertad subjetiva que se da en la sociedad civil.

La idea del estado: a) tiene una realidad inmediata, y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la *constitución y el derecho político interno*.

b) Pasa a la relación del estado individual con otros estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo*.

c) Es la idea universal como género y como poder absoluto frente a los estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la *historia universal*. (Hegel, 1999:377).

Derecho político interno: Es la constitución interior del Estado que toma como base el momento de la individualidad del concepto. “La universalidad realizadora de la individualidad, que es el Estado, ha de tener una constitución interna, que es al mismo tiempo, la idea y la ciencia de lo racional, en cuanto se ha desarrollado en un pueblo” (Izuzquiza, 1990:293). En este momento se sientan las bases de la individualidad del Estado y de su soberanía frente a otros.

La constitución, ser-allí del derecho político interno, es el doble proceso mediante el cual el Estado, por una parte, en su relación consigo mismo, se diferencia en sí mismo y confiere existencia a sus momentos, y por otra, en cuanto unidad exclusiva –por lo consiguiente, en su relación con otros Estados--, manifiesta la pura idealidad de estos momentos reagrupándolos para sí en su identidad. (Bourgeois, 1972:133).

A diferencia de Kant, lejos de pensar en el Estado como una agregado de individuos, Hegel propone la idea de una comunidad, que es vivida como un todo orgánico, como un elemento que es diferente y

va más allá de una simple agregación de sus elementos, sean estos grupos o individuos; es por ello que argumenta enérgicamente contra el tipo de constitución o disposición constitucional que se basa en una visión atomista o compuesta del Estado. La constitución significa el realizarse dialécticamente del espíritu objetivo, puede no ser la adecuada, porque no es otra cosa que el nivel de su propio desarrollo. “La constitución es la organización del Estado. Considerada en su relación para consigo misma, la constitución es la formación y relación de los poderes del príncipe, del legislativo y del gubernativo. De este modo se produce al estado propiamente político” (Avalos, 2001:111).

Un estado moderno está constituido por los denominados tres poderes que se relacionan entre sí dialécticamente:

a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo, “mediante el cual el Estado fija lo universal es el poder legislativo, el poder mediante el cual subsume los casos particulares en lo universal es el poder gubernamental, y el poder mediante el cual se reagrupa en la singularidad de la decisión suprema es el poder principesco” (Bourgeois, 1972:134).

b) La subsunción de las esferas particulares y casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo.

c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, el poder del príncipe, en el que están reunidos los diferentes poderes en la unidad individual, que por tanto es la cumbre y el comienzo del todo: la monarquía constitucional muy lejana de las monarquías absolutas,

cuyo papel se reduce a colocar *los puntos sobre las íes*. Para Hegel, el monarca es el momento cumbre del Estado porque significa la realización de la unidad de la particularidad y la universalidad en un individuo de carne y hueso. “El poder del monarca no es absoluto porque, aunque sea el momento cumbre del Estado, sus decisiones están enmarcadas en una compleja red institucional que lo hacen ser cúspide” (Avalos, 2001:118).

Tenemos un monarca que es producto de la estructura del Estado y reflejo del devenir de la voluntad, muy alejado de un despotismo, “la fórmula del Estado hegeliano apunta a la solidez y racionalidad del Estado a un grado tal que pueda ser dirigido inclusive por una cocinera, o sea, por el monarca. Todo debe estar previsto y regulado. Aquí el monarca resulta apenas un símbolo” (Juanes, 1989:273)³⁸. El poder del monarca es lo primero a desarrollar porque entraña la soberanía, que es lo distintivo del Estado moderno.

La soberanía alude a la idealidad de la unificación orgánica de un pueblo institucionalizada en los poderes y condensada en el monarca. Esta unificación orgánica tiene dos lados. La soberanía interior corresponde a esta unificación estatal interna que es de carácter orgánico: los poderes no son independientes, sino que forman parte de una unidad. La soberanía exterior significa la unidad compacta del Estado respecto de otros Estado. (Avalos, 2001:118).

El monarca concentra en sí la totalidad del Estado, en la medida en que concentra los poderes, no como *suma*, sino como "superación".

³⁸ Un *apenas* que se remarca por el contraste de poder entre el soberano propuesto por Hegel y el que tenía el monarca en los Estados alemanes de su época.

Por lo tanto, no puede prescindir de la universalidad de la constitución y de las leyes que son hechas por el poder legislativo, como tampoco puede prescindir del poder gubernativo que aplica la universalidad de las leyes a los casos particulares. La monarquía constitucional es la última forma de Estado, la más perfecta, la que corresponde al concepto de Estado. Es por ello que Hegel se opone a la monarquía electiva. El monarca no puede ser elegido porque no es producto del arbitrio, sino momento del autodesarrollo dialéctico del concepto, una monarquía electiva sería una vuelta al contractualismo, lo que destruiría la eticidad.

Al poder gubernativo corresponde subsumir lo universal de las leyes establecidas por el poder legislativo a los casos particulares. Ello implica que tanto los poderes judiciales como los policiales estén bajo su dependencia. Es la tarea de los funcionarios del Estado, a los que denomina clase universal.

Al poder legislativo corresponde la tarea de instituir lo universal en su primer momento, o sea el universal abstracto, las leyes, las cuales suponen la constitución. El poder legislativo de la monarquía constitucional está formado por dos cámaras. La primera cámara, cámara baja o cámara de diputados, formada por miembros pertenecientes a las asociaciones, comunidades y corporaciones, y la segunda cámara, cámara alta o cámara de la nobleza, que corresponde a la clase sustancial.

La clase sustancial reúne una serie de atributos que la

predisponen esencialmente para cumplir una tarea política fundamental. Efectivamente, afincada en el universal inmediato que es la familia, por ser poseedora de bienes raíces tiene en común con el poder del príncipe un querer que descansa sobre sí, y la determinación natural que el poder del príncipe incluye en sí. Además, su patrimonio, independiente tanto de los bienes del Estado como de la inseguridad de la industria y el comercio y de los favores del gobierno, se halla asegurado por la ley del mayorazgo contra toda arbitrariedad. Además, así como el nacimiento del príncipe asegura al Estado su estabilidad contra el arbitrio de una elección, lo mismo pasa con el nacimiento del hijo mayor.

Derecho político externo: marca el momento de la relación del Estado individual frente a otros Estados, se repite entre los Estados el momento de reconocimiento que había sido necesario entre las personas. Así como los sujetos individuales luchan por el reconocimiento y exigen un estatuto jurídico de reconocimiento lo mismo pasa entre los Estados. “Están enfrentados unos contra otros, por así decirlo, en el Estado de naturaleza hobbesiano, cuya consecuencia no es, necesariamente, el *bellum ómnium contra omnes*, pero si la alternancia en cumplir y romper los contratos, y con ello, la guerra como la decisión última de un conflicto”. (Jaeschke, 1998:33). Ésta es la materia del derecho internacional, cuyo principio fundamental es que los tratados deben ser respetados.

Una vez que hay un reconocimiento como individuos libres se da el tránsito superior de la eticidad, la historia universal. “El lugar que

ocupa la Filosofía del Derecho en el sistema hegeliano hace imposible que se considere al Estado, la más alta realidad dentro del reino del derecho, como la más alta realidad dentro del sistema” (Marcuse, 2003:177). El espíritu se ha construido un mundo que tiene ya sus mismas características, se ha proyectado en ese mundo su misma estructura. La voluntad, ha sido implantada como voluntad libre en y *para sí* en un mundo objetivo.

4.4. Estado en Hegel: una interpelación al Estado liberal

Desde la muerte de Hegel, su filosofía ha resultado incomoda, las interpretaciones que se han dado de ella no tienen una sola vía, he ahí su ambigüedad y he ahí su riqueza. Nos han llevado desde Hegel como el filósofo del Estado Prusiano hasta un liberal defensor de los derechos humanos; desde un reaccionario recalcitrante hasta un defensor de la libertad. Sin embargo, por encima de ello, su preocupación fundamental se centraba en el concepto y su actualización, en una compatible con los individuos y con las instituciones, las costumbres, las leyes, con la realidad objetiva. ¿Es posible crear un reino donde la libertad sea compatible a tal grado? La respuesta es afirmativa, no sólo es posible, lo estamos construyendo diariamente con nuestros actos y con nuestro pensamiento.

Su filosofía política, ha sido reprochada por pretendida complicidad con las autoridades prusianas, por su implícito nacionalismo alemán o prusiano, y por su papel como precursor del totalitarismo moderno o fascismo, estas interpretaciones han sido seguidas por filósofos notables que ven en Hegel a un enemigo de la

sociedad abierta o a un apologista del a tiranía totalitaria.

Hay algunas ideas que se mantienen en relación al pensamiento del autor de la *Filosofía del Derecho*; primero, se sustenta la idea de un progreso ilustrado, el cual es posible alcanzar, lo que implica que se puede alcanzar un final de la historia reflejada en un Estado alcanzado por la autorrealización de la voluntad y la posibilidad de que haya un pueblo más adelantado que otros, por ejemplo, el Estado-germánico; segundo, la idea de la historia alcanzada por Hegel, corre el riesgo de ser un relativismo de acuerdo a la idea del espíritu absoluto que se alcanza, ahora la filosofía del espíritu se reduce a su historia, el espíritu eternamente presente e idéntico a sí mismo, se reduce a sus manifestaciones históricas específicas, la filosofía deviene historicidad; tercero, se mantiene la idea de que el Estado en la filosofía hegeliana es un totalitarismo que aplasta las individualidades. A continuación se tratará de refutar estas premisas.

Desde su juventud, su filosofar se inicia con tratados histórico-teológicos, seguidos de escritos histórico-políticos, para continuar con la fenomenología del espíritu y las otras obras mayores; la meta de este movimiento dialectico del espíritu que vive en el elemento de la historia, es el saber absoluto. Cuando el espíritu alcanza su pleno ser y saber, es decir, la autoconsciencia, se consume su historia, todo lo pensado y todo lo acontecido hasta entonces se reúne en unidad; para Löwith, la consumación tiene además, “el sentido de llevarla a una terminación históricamente final, en la que la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma” (Löwith, 2008:54). Puesto que la

esencia del espíritu es la libertad, con el acabamiento de su historia se alcanza también la consumación de la libertad.

A partir del principio de libertad del espíritu, Hegel construye la historia del mundo en relación con un fin realizado, los pasos de la liberación del espíritu van desde Oriente hasta los imperios germano-cristianos, donde la libertad consiste en la libertad de todo hombre cristiano. La irrupción del cristianismo en el paganismo, el espíritu alcanzo definitiva liberación, sólo con el Dios cristiano que es a la vez espíritu y hombre, llega a ser consciente a la unidad de lo divino y lo humano y al hombre como imagen de dios le fue posible la reconciliación; con esto, el mundo europeo se volvió cristiano de una vez y para siempre.

Y como la historia del mundo cristiano es una movimiento de progreso que sobrepasa la antigüedad, es al mismo tiempo la realización de los anhelos del mundo antiguo, es así, que la valoración del cristianismo constituye el fundamento de la construcción histórico-final de Hegel, el fin y la plenitud de los tiempos apareció en Cristo, “puesto que Hegel ponía la esperanza cristiana del fin del mundo en el acontecer del mundo, y lo absoluto de la fe cristiana en la razón de la historia, al entender el gran acontecimiento ultimo de la historia del mundo y del espíritu como la consumación del comienzo” (Löwith, 2008:60). Es en esta consciencia histórica de la filosofía hegeliana se formaron discípulos y contrincantes.

Aunado a lo anterior, se presenta una consecuencia del

pensamiento hegeliano del progreso, la idea de que hay unos pueblos más adelantados que otros, en relación directa al nivel de desarrollo logrado. Es por ello que se hace una caracterización de la filosofía hegeliana como el reconocimiento de “lo que es” (El Estado como realización plena del mundo moderno cristiano), sobre la crítica de lo vigente, asimilando la cultura con lo actual, a la cual se opondría la postura de los jóvenes hegelianos que buscan trastornar el orden dominante y colocando al primero en un lugar muy común para sus detractores, como un filósofo que condena cualquier cambio a favor de un *status quo*, un Hegel prusianizado. Esta afirmación se explica – según Löwith- por el “puesto objetivo que ocupaba Hegel”, sin embargo eso cabría suponer que Hegel estaba conforme con el estado de cosas imperantes a partir de 1819³⁹, lo cual no explicaría las muestras de simpatía y sus acciones posteriores⁴⁰, tampoco podría explicar la recepción que tuvo en la Universidad de Berlín, por ello se hace necesario entrar a una revisión más concreta del tiempo de Hegel y de la relación que guardan sus obras con su sistema.

El contenido de la *Filosofía del derecho* no guarda relación con un estado de cosas que se pretenda preservar, su filosofía y la restauración son incompatibles, “El Estado prusiano de 1818 no será el mismo de 1820, por no hablar ya de la reacción de 1837 y mucho menos después de 1840, tras la doble muerte de Altenstein y Federico Guillermo III” (Duque, 1999:24), es de suponer que Hegel no luchaba por mantener sólo un año de paz berlinesa. Por otro lado, la filosofía

³⁹ El 23 de Marzo se suscita el asesinato de Kotzebue, desatando la “persecución de los demagogos”.

⁴⁰ La actitud de Hegel ante la represión contra Carové, Von Henning, Asverus y Cousin.

hegeliana no defiende el Estado del momento, de hecho poco tiene que ver con el efectivo estado prusiano y si con la necesidad de la época, donde la existencia del Estado moderno viene a ser negada, si bien nuestro filosofo se rehúsa a hablar en relación al futuro, su idea de Estado “no es, pues, ni descripción de un Estado empírico ni la proyección de un ideal, de una utopía, es una realidad tendencial” (Amengual, 2001:22).

Ante la muerte de Hegel, sus discípulos se dividen en dos bandos, quienes ponían énfasis en el sentido lógico- metafísico sostenían que “el sistema hegeliano no era sino la representación concreta, en la conciencia, de la dogmática eclesiástica y del poder político” (Duque, 1999:130), el cual es el reflejo mundano de la identificación de Dios y Cristo. Por el contrario, la izquierda enfatizaba el sentido lógico-histórico, rechazan la identidad entre la razón y el mundo como algo eterno, optan por “un proceso de depuración, aniquilación y renovación. El mundo llegaría a ser racional, pero no lo era todavía” (Duque, 1999:130).

Por un lado se supone que el pensamiento hegeliano es el último representante de la filosofía; lo que trae como consecuencia, que por otro lado, la idea del fin de la historia sea considerada una idea afín a Hegel, lo que le impedía romper con el estado de cosas imperante, contrastando con pensadores posteriores que van desde los neohegelianos hasta Nietzsche; sin embargo, consideramos que su filosofía es capaz de conjuntar la idea de cultura, al no inclinarse por un individualismo ilustrado ni por una politización de la cultura y menos

aún, renunciar a la necesidad de la misma.

Hegel piensa en un Estado como totalidad donde las individualidades se conforman continuamente mediante el reconocimiento e incorporación de los otros. Un Estado y una totalidad, que a diferencia del liberalismo consiente la individualidad que tiene a la comunidad como base. Parte de las críticas que se mantienen vigentes hacia el pensamiento liberal y moderno están contenidas en la fenomenología del espíritu (el espíritu extrañado de sí mismo) y de ahí se parte para mostrar que Hegel se puede situar dentro de los pensadores considerados críticos de la modernidad, sustentada en los cuestionamientos hacia el pensamiento liberal e ilustrado.

Le mejor muestra de la importancia de la individualidad dentro del Estado hegeliano se puede ver en las diferentes partes de su obra en que trata a la misma. En la *Fenomenología del Espíritu*, se plasma la travesía desde el ser natural hasta su naturaleza espiritual, es decir, “la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente de sí mismo” (Hegel, 1966:21). Es por ello que, a pesar del título de nuestro capítulo, la consciencia es la real protagonista que evoluciona a lo largo de la historia. El concepto de *bildung* incluye un proceso de formación y a la cultura como el producto de este proceso, entendiendo que “cultivarse no es desarrollarse armoniosamente como en un crecimiento orgánico, sino

oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una separación” (Hyppolite, 1991:350).

El propósito de la *bildung*, es elevar su singularidad y su naturalidad a la libertad formal y a la universalidad formal del conocimiento y de la voluntad, cultivar (*bilden*) la subjetividad en su particularidad. En esta obra se plantea la formación del individuo en mediación, el cambio del individuo no puede entenderse sin un cambio en la realidad donde se desarrolla dicho sujeto. “Se da de esta manera un movimiento de formación que es necesario considerar tanto del punto de vista del individuo como del espíritu universal” (Dri, 2006:48).

Desde el punto de vista del individuo, este adquiere todo lo producido por el espíritu, todo lo pasado, que configura su naturaleza inorgánica. Desde el ángulo del espíritu universal, como la sustancia, ésta se da su autoconsciencia y hace brotar dentro de sí su devenir y reflexión. “La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. Pero el saber no es meramente teórico, es teórico-práctico. El saber es saberse; el conocer es conocerse; pero conocer es hacerse, formarse. Se trata de un movimiento formativo” (Dri, 2006:48). La meta a alcanzar es la plenitud de autorrealización que es plenitud de autoconocimiento, esto es, el saber absoluto.

Por otro lado, en la *Filosofía del Derecho*, a la acción de la negatividad sobre el contenido natural se le llama *Bildung*, esto es, el proceso formativo que priva de su crudeza al contenido instintivo de la voluntad natural, y al mismo tiempo liberan al individuo de la

dependencia de su subjetividad arbitraria, esto abre paso a sus posibilidades universales de su pensamiento y su voluntad. “El proceso mediante el cual la voluntad se purifica a sí misma hasta el punto de desear la libertad, es el proceso laborioso de la educación a través de la historia” (Marcuse, 2003:187). La *Bildung* de los instintos, se origina por la reflexión que realiza el sujeto, al no contentarse con ninguna satisfacción particular, su negatividad lo lleva a deshacerse de contenido elegido introduciendo un cálculo que le permita maximizar sus satisfactores, se deriva en la administración de sus apetitos para rendir mejor. “Por la cultura, el individuo se aleja de las determinaciones puramente naturales y llega aprehenderse subjetivamente en una objetividad que, por una parte, lo ha formado y, por la otra, él contribuye a formar”. (Rosenfield, 1989:53).

El individuo, en su proceso de autodeterminación es cultural, tiene la posibilidad de considerar de manera crítica su proceso de educación, la formación para la libertad; es producto de una concepción de los individuos que no prefiere una de sus determinaciones en detrimento de otras, pues el individuo no es una simple individualidad abstracta desprendida de la cultura, es el conjunto de sus determinaciones con la condición de que sea miembro de una comunidad.

Es curioso ver como el tema de la libertad es de los más importantes en un filósofo que entre sus calificativos no figura el de defensor de la libertad, por el contrario visto como acérrimo defensor del Estado prusiano, está conforme con la opresión. Sin embargo,

cabría preguntarse ¿cómo es posible que un filósofo que veía con buenos ojos la tiranía se haya ocupado de un tema como el de la libertad? y en todo caso ¿Por qué pretender ver al Estado como el garante de esa libertad?

En entonces cabe el cuestionamiento ¿un Estado totalitario? Los mitos en torno a Hegel empezaron muy pronto tras su muerte. Desde su tiempo se había padecido la división de los llamados estados alemanes y la región se encontraba sumida en el feudalismo, muy lejos de Francia e Inglaterra. No fue sino hasta 1870 que llegaron a formar un solo estado. Por lo que no hubo una constitución que estableciera un auténtico estado de derecho moderno en Alemania hasta 1848, diecisiete años después de la muerte de Hegel. La constitución se obtuvo por el llamado “Parlamento de Frankfurt”, con el que se inició el verdadero camino de los territorios alemanes hacia su unidad nacional y hacia la modernidad plena.

Uno de los diputados liberal democráticos de ese Parlamento de Frankfurt fue Rudolf Haym. Quien se encargó de criticar al antiguo régimen y a combatir a los restos de la hegemonía política autoritaria desde Prusia. Para Haym esa hegemonía había sido construida lentamente por los políticos que llevaban a cabo la política prusiana, y había sido estimulada por los intelectuales berlineses desde la época de la restauración. Para él, el más importante de esos intelectuales era Hegel. Dedicó su libro *Hegel y su tiempo* (1857) a demostrarlo. “De este texto tardío, lleno de motivaciones políticas y equívocos, escrito

en un momento en que ya se había impuesto el olvido y la mala lectura de las obras hegelianas, (a lo que contribuyeron poderosamente sus propios discípulos), proviene la mayor parte de las críticas que aún hoy se invocan” (Pérez, 2005:16).

Una de las críticas más recurrentes versa sobre la relación entre moral y derecho y la confusión entre ambas, que a juicio de autores como Bobbio, incurre Hegel en su planteamiento de la eticidad. El Estado ético confunde moral y derecho alejando su postura de planteamientos que se centran en la necesidad del derecho como garantía de los derechos fundamentales; es así, que en el prologo a la obra Derecho y razón, de Ferrajoli, menciona que

Uno de los enemigos mortales del defensor convencido del garantismo es el estado ético de Hegel y, más general, toda la concepción organicista de la sociedad. La crítica del estado ético es uno de los muchos aspectos que asume la crítica tantas veces retomada de la confusión entre derecho y moral, a través de los que pasa la salvaguarda del principio de estricta legalidad, en definitiva, el valor de la certeza, valor fundamental en la defensa del ciudadano frente a los poderes arbitrarios que encuentran su espacio natural en la definición no taxativa de los delitos, en la flexibilidad de las penas, en el poder dispositivo, no cognoscitivo, del juez." (Ferrajoli, 1995:18).

Baste observar el tratamiento del derecho y su necesidad en la esfera de la sociedad civil y la nueva conjunción en el Estado, si bien es cierto que ambas son subsumidas, también es cierto que no desaparecen, ya que la administración de justicia (Sociedad civil) y la corporación se mantienen y rinden sus frutos en el ámbito del Estado.

La crítica de Bobbio hay que ubicarla en otra más amplia, es

decir, aquella que dice que el Estado Hegeliano favorece el aplastamiento de la individualidad por la totalidad, pues sólo con esta crítica puede entenderse la idea de que moral y derecho se confunden y quedan al arbitrio del poder. Como la de Bobbio, muchas lecturas de la filosofía hegeliana parten de la afirmación de la influencia determinante de Aristóteles, suponen que se recoge sin más la afirmación del filósofo griego, donde por naturaleza, el pueblo es anterior al individuo; estas afirmaciones lo ubican como opositor a la tradición del derecho natural, donde el individuo viene antes del todo, (el Estado en esta tradición, es un término final que comienza en el individuo aislado, -como el caso de Fichte- que coloca al individuo como ser racional finito al inicio de su deducción y arriba en el pueblo que se constituye en comunidad en un sentido político, a través de la constitución. En el derecho natural, antes del Estado, que nace por contrato, no existe más que el individuo, el todo orgánico es una consecuencia propia de su constitución). Si consideramos –al igual que Bobbio- que la filosofía de Hegel retoma sin más la concepción Aristotélica y establece sin más una preeminencia del todo sobre las partes, surgen varios supuestos que hay considerar.

En Hegel, la totalidad ética no sólo viene antes de las partes, sino que es superior a ellas, en esta superioridad y en la prioridad del todo a las partes se sustentaría la crítica contra el contrato social como inadecuado para alcanzar el fin propuesto. Es decir, hay que remontarse a la crítica hegeliana a las posturas contractualistas y iusnaturalistas del derecho y el desmarque que hace Hegel de ellas (a

la cual versa su obra, *sobre las diferentes maneras de tratar el derecho natural*). Sin embargo, si se plantea que Hegel confunde derecho y moral, de entrada se colocaría como un iusnaturalista, cosa que desde el inicio de los *principios de la filosofía del derecho* intenta desechar, pues la totalidad ética, en cuanto se identifica con la vida de un pueblo es un momento de la historia universal, es decir, es un suceso histórico, no es ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto. Rechazar un estado anterior y más allá del Estado, cuestiona dos puntos capitales del derecho natural: los derechos del hombre como derechos naturales preexistentes a la sociedad y a ilusión de una república universal más allá del Estado.

El otro punto a destacar es la consideración de una nueva dimensión de la vida práctica, diferente al derecho y la moral. La innovación propuesta por Hegel es producto del punto de vista organicista en que se encuentra, una totalidad viviente e histórica, donde el sujeto pasa del individuo a la colectividad del todo orgánico, que como dice Bobbio, le sirve para la sublimación del Estado contra aquellos que exaltaban la riqueza vital de la sociedad. Sin embargo, se trata de una subsunción de ambos momentos en uno superior que no los elimina ni los desecha, por el contrario, se hacen parte fundamental del nuevo elemento, es decir, de la eticidad o del estado, ya se trate del derecho abstracto y la moralidad o se esté hablando de la administración de la justicia y la corporación.

No obstante la revisión que sometió a algunos de los principales conceptos del derecho natural y el colocarse en el punto de vista

opuesto, hay interpretaciones que parecen colocarlo en un camino similar al que criticó, es decir, que al fin y al cabo alcanzó el mismo resultado. Para ellos, la postura de Hegel, es la de colocar al Estado en cuanto es, como racional y superior a los individuos y ubica como tarea de la filosofía del derecho la de justificar el Estado como momento de la vida colectiva, su filosofía se presenta, por tanto, como un reconocimiento del presente.

Más aún, para autores como Popper, Cassirer y Ferrajoli, estamos ante un pensador totalitarista, como nos ilustra el autor italiano, “esta valorización ética del derecho y del estado se encuentra en el origen de todas las modernas perversiones autoritarias: del fascismo y del estalinismo, pero también de las tentaciones totalitarias que de forma recurrente emergen, en los momentos de crisis, en las democracias liberales. No pertenece a la tradición iusnaturalista, ni siquiera en su versión autoritaria y absolutista, sino que es una connotación específica del totalitarismo moderno (Ferrajoli, 1995:888).⁴¹

Popper lleva a cabo un pequeño catálogo sobre las diferentes razones y sentencias que llevan a la caracterización de Hegel como el artífice del totalitarismo moderno, en sus palabras, las razones del Hegel totalitario se pueden hallar en:

⁴¹ La aseveraciones que a continuación se presentan se basan en la idea de la eliminación del derecho y no en su incorporación, el Estado ético no implica que el derecho desaparezca, sólo una lectura lineal podría plantear tal cosa en el esquema hegeliano, por el contrario si usamos su misma dialéctica como lectura especulativa, no podemos sostener la eliminación de los momentos anteriores por el momento superior. Más aún, el afán totalitarista no debería colocarse en el Estado, bajo la misma lectura debería situarse en el espíritu absoluto como culminación de la construcción hegeliana.

El nacionalismo, bajo la forma de la idea historicista de que el Estado es la encarnación del Espíritu (o, según la versión actual, de la sangre) de la nación (o raza) creadora del Estado; una nación elegida (actualmente, la raza elegida) está destinada a la dominación del mundo. *b)* El Estado, como enemigo natural de todos los demás Estados debe afirmar su existencia en la guerra. *c)* El Estado se halla exento de toda clase de obligación moral. La historia, esto es, el éxito histórico, es el único juez; la utilidad colectiva es el único principio de la conducta personal; la mentira y la deformación de la verdad con fines propagandísticos son permisibles. *d)* Se impone la idea «ética» de la guerra (total y colectivista), en particular de las naciones jóvenes contra las antiguas; la guerra, el destino y la fama son los bienes más deseables. *e)* El papel creador del Gran Hombre, la personalidad histórico-universal, el hombre de conocimientos profundos y grandes pasiones (actualmente, el principio del conductor). *f)* El ideal de la vida heroica «vivir peligrosamente») y del héroe, en oposición al despreciable burgués y su vida de chata mediocridad. (Popper, 2010:279)

La respuesta a varias de estas interrogantes las podemos ubicar en las mismas obras de Hegel, en la misma filosofía del derecho se trata en varios capítulos la necesidad del derecho y de la implementación de una ley que no es ajena a los individuos. Además por espíritu se debe entender no más que el total de las relaciones humanas, es por ello que el concepto se asemeja al de cultura, pues todo lo humano se concentra en una sola idea, que Hegel llama espíritu y que está muy lejos de asimilarla a la nación o la sangre.

En relación a la falta de moralidad por parte del estado, ya de por sí con el sesgo de querer ver el Estado como una administración burocrática, en Hegel se describe un movimiento que procede desde el individuo particular, a través de instituciones intermedias, hasta el

Estado, “considerado y aceptado como movimiento supremo y posteriormente insuperable de la vida colectiva” (Ángehrn, 1989:399). Su sistema inicia desde la voluntad de los individuos en relación con las cosas y otros individuos en relaciones intersubjetivas no reabsorbidas por un ente colectivo. La conclusión, es el Estado como momento último del espíritu objetivo, donde la constitución permite que la costumbre de un pueblo se vuelva racional a través de la constitución y aquel a su vez, se vuelve real, al adherirse a la costumbre del pueblo.

Por último, en la parte de la sociedad civil, se ilustra cómo es que las relaciones entre los Estados no se dan solo por la guerra, el comercio juega un papel fundamental en éstas, bajo el esquema de la sociedad civil el pretendido dominio y supremacía de unas naciones sobre otras no tiene cabida. Esto parece suficiente para analizar las críticas de Ferrajoli específicamente, parece que no vale la pena tratar detalladamente a aun autor como Popper que sustituye la descalificación por la argumentación y como veremos más adelante, cita de una manera absurda y equivocada. Al parecer Popper sí sabía qué clase de filósofo era Hegel, los mismos textos de Hegel en cambio parecían ignorarlo.

También es posible encarar la crítica que Cassirer le hace a la filosofía hegeliana, al mencionar que “si la lucha entre de los rusos con los invasores alemanes en 1943, no sería, en el fondo, un conflicto entre el ala derecha y el ala izquierda de la escuela hegeliana” (Cassirer, 1985:294). Baste con lo dicho hasta ahora, agregando que

si bien después de la muerte de Hegel se generó la división entre hegelianos de derecha y de izquierda, y que estos últimos constituyeron la base de lo que después se constituyó como el socialismo realmente existente, también es cierto que parece injusto achacar a la influencia hegeliana la conformación de estos bandos, pues tan lejos está Marx y el marxismo de lo que sucedió con los países soviéticos como lejos está el nazismo de autores como Rosenkranz y Gans.

En relación a la visión del Estado en Hegel, habrá que decir que, se pueden retomar dos ideas centrales, que se alejan de la caricaturización hecha por Popper y que tratan el problema del individualismo *versus* el holismo hegeliano; junto al paradigma de la autonomía se construye la idea del reconocimiento, que bajo la misma línea, interpretan que en Hegel se abandona la idea de la autonomía del sujeto en aras de un colectivo, colocándolo como un holismo, pues o bien sus instituciones tienen prioridad ontológica frente al individuo, o porque la libertad individual se concibe sólo dentro de un Estado libre, por lo cual la existencia de los ciudadanos es menos importante que la del Estado.⁴² A pesar de considerar las ventajas de dicha posición que establece que las recepciones holistas son fundamentales si la filosofía política “se quiere ocupar no sólo de los derechos individuales sino también de bienes públicos, colectivos o comunales” (Siep, 2007:45), lo importante es establecer si Hegel se encaja perfectamente en esta posición.

⁴² En oposición a Siep, es importante considerar el análisis de las críticas al Estado hegeliano realizado por Pelczynski.

Si bien es cierto, que en etapas anteriores de la filosofía de Hegel, el paradigma del reconocimiento sirve de conexión entre las diferentes esferas de socialización (sistema de la *eticidad*), podría pensarse que su pretendida sustitución por un enfoque centrado en la consciencia y el espíritu, obedece no a un cambio en las ideas rectoras en sus obras de madurez, sino a la gradual consolidación de su filosofía como sistema (centrado en el movimiento inmanente descrito en la lógica), donde el proceso de reconocimiento cumple con la función generadora de sociabilidad, permitiendo el incremento de individualización asociado a la mediación de la comunidad, idea que puede retomarse en los escritos posteriores, posibilitada justamente por el movimiento especulativo y generador del espíritu que parecía negarla, pues no parece claro cómo la adopción del marco sistemático puede tener como consecuencia la anulación de la relevancia del proceso de reconocimiento.

Lo anterior se antepone a la lectura de autores como Habermas y Honneth, que observan una ruptura entre el Hegel de los escritos de Juventud y el Hegel maduro; uno con el impulso revolucionario a flor de piel; el segundo, conservador y totalitario, termina por convertirse en el filósofo del Estado prusiano. Es donde el Estado adquiere vida propia, es decir, “que Hegel considera al Estado como un sujeto de *gran formato*, es decir como un macrosujeto.” (Habermas, 2001:338) Esto lleva al peligro de atribuirle cualidades de los sujetos individuales como lo es la voluntad del estado, independiente de las voluntades de los individuos que lo integran. Habría que ver si la hipótesis de

Habermas de un sujeto trascendental colectivo se sostiene en Hegel, pues conceder esta idea es regresar a la crítica ya tratada, pues si existe un sujeto trascendental al cual se le atribuyen cualidades diferentes de los individuos que la componen, esa gran voluntad se impondría y eliminaría a las voluntades individuales contenidas.

Sin embargo hay que notar que la crítica mencionada parece más destinada a Lukács y a la idea de la existencia de una consciencia de clase independiente, lo cual no significa que no se conciba al individuo con un actuar colectivo, pues su constitución depende del seno de relaciones de intersubjetividad en que se encuentre que ejercen un poder objetivo.

Para Habermas la insuficiencia de Hegel radica en su planteamiento de universal concreto, “donde las categorías de comunicación acaban siendo sometidas, a fin de cuentas, a la subjetividad monológica” (Habermas, 2001:338). Sin embargo tal cuestionamiento tiene que ver con la forma en la que se concibe la idea del reconocimiento y sus insuficiencias por parte de Habermas. Para ese pensador, en Hegel opera un reconocimiento que permite la socialización, sin embargo, más adelante observaremos la forma en la que empieza a operar el reconocimiento sustentado no en dos sujetos que se conceden o no un acto político de reconocerse, por el contrario, tal cosa se sustenta en la idea hegeliana del individuo y en el movimiento inmanente descrito en la lógica y que se repite a lo largo de toda su obra.

Habermas hace hincapié en la necesidad de que exista una

voluntad deliberativa, es decir, “se exige de los participantes respeto recíproco y adopción mutua de la perspectiva del otro.” (Habermas, 2006:261). Como se puede observar, la adopción de la perspectiva del otro en Habermas es un elemento político mientras que en Hegel es un elemento enteramente ontológico. Por ello al trasladar la idea al Estado, Habermas necesita remarcar la voluntad de los individuos, mientras que Hegel la sustenta (y parece que la presupone) en una base lógica que al analizar la dialéctica volveremos a explicar.

Tanto para Habermas como para Honneth, existen diversos tipos de reconocimiento “cuyas diferencias se miden según qué dimensiones de la identidad personal encuentran campo de actividad en cada uno de ellos” (Honneth, 1997:30). Se describe primeramente la relación entre padres-hijos, donde los sujetos se reconocen recíproca mente como seres que se aman, necesitados de emoción afectiva; la parte de la personalidad individual que se encuentra reconocida por el otro es el sentimiento práctico, la dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida.

El segundo estadio se refiere a las relaciones de cambio de propiedades contractualmente regladas. “El camino que lleva a la nueva relación social se refiere como un fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato” (Honneth, 1997:30).

Los sujetos se reconocen recíprocamente como portadores de pretensiones legítimas constituyéndose como propietarios, se presenta el concepto de persona como sujeto de obligaciones jurídicas, cada individuo encuentra reconocimiento como libertad determinada negativa. Es por ello que para entender el papel que juega el delito en la sociedad civil hay que remitirnos a la concepción del contrato, pues si bien, en la primera parte se muestra a la eticidad tal como se funda en la naturaleza y luego la abandona. “El segundo mostrará al delito como expresión de la libertad pura en tanto negación del absoluto, mientras que la tercera parte muestra la realización de la eticidad como culminación del proceso en el Estado” (Hegel, 2006:13).

El problema es que en todos los momentos anteriores, se supone la participación de un sujeto que “monológicamente” se relaciona con otros, es por ello que la gramática de los conflictos sociales se traduce en conflictos de ausencia o presencia de reconocimiento entre unos y otros, en pocas palabras, mientras que para Habermas todo reconocimiento es social o es producto de la socialización, para Hegel implica un sustento lógico, ontológico y político.

Según estos autores, en la etapa de madurez, se deja de lado la idea de lo natural como elemento constitutivo de la eticidad y se coloca como elemento previo a la constitución de una voluntad libre, que está muy alejada de la mera libertad como pura negatividad. La naturaleza pierde más adelante su significación ontológica global, deja de ser la constitución de la totalidad en su realidad y deviene en naturaleza

física prehumana. Este caso “presenta la forma más plena de una escisión intersubjetiva, no le subyace la lesión de una persona individual de derecho, sino la integridad de la persona como un todo” (Honneth, 1997:34). No se explica aún el fundamento por el cual una persona viola el marco de una relación de reconocimiento existente.

Por el contrario, hay otras interpretaciones, donde se muestra la continuidad de la Filosofía Hegeliana; entre su juventud y su madurez se observan los cambios lógicos producto del desarrollo reflexivo que se pueden rastrear desde sus años en Frankfurt. Bajo la primera interpretación, se piensa que en la época de Jena “se asiste a la desaparición del Hegel moral que ha surgido en Berna y Frankfurt y se presencia la encarnación del amoral y totalitario que desaparecerá en Berlín. Con el Hegel joven ha dejado también la esperanza, los propósitos, los proyectos, y se ha vestido de antiilustrado, de cínico realista, de conocedor de la esencial maldad del mundo” (Valcarcel, 1988:131). Este punto de vista, los adjetivos con los que se le califica a nuestro filósofo, revisten serios prejuicios que no se sostienen. Basta con señalar como se ha hecho, que tanto la *Fenomenología* como en la *Filosofía del derecho*, contienen pasajes que están muy lejos de alguien a quien se le tacha de totalitario.

La segunda interpretación, nos permite ubicar el desarrollo de temáticas que preocupaban al joven Hegel y entender su devenir histórico y filosófico hasta la *Filosofía del derecho*, lo que nos permitirá mostrar si verdaderamente estamos ante un viraje de nuestro filósofo o ante una evolución de su pensamiento. Conceptos como libertad,

reconciliación, reconocimiento y su permanente debate con las filosofías formalistas, develan a un mismo Hegel que se va reformando a sí mismo.

Lo que nos interesa resaltar, es que la concepción especulativa del espíritu es un marco que posibilita entender la estructura del reconocimiento en la obra tardía y asimismo favorecer una lectura hegelianas que se sustentan en lo concepción especulativa en detrimento de aquellas que ubican su pensamiento como lineal o meramente dialéctico.

Bajo esta interpretación, el momento de reconocimiento no sólo no se contrapone al momento de la autonomía, sino que la necesita y la promueve para que pueda producirse una relación igualitaria-conflictiva entre los sujetos a la vez que permite enriquecer su identidad, es decir, su autonomía, sin dejar de lado el supuesto del desprecio (donde el individuo no ve satisfechas sus necesidades de reconocimiento), se le hace frente con la posibilidad de la actualización sistemática⁴³ y oponiéndose a un modelo de justicia incapaz de tratar problemáticas culturales de las que no puede dar cuenta. Mientras más exitosa es la experiencia del reconocimiento más sólidos son los lazos del individuo con su comunidad, permitiéndole el diferenciarse y adquirir conciencia de su particularidad. Ambos supuestos de la relación, pueden entenderse con la recuperación de la envoltura

⁴³ Actualización sistémica donde es necesario el concurso individual (de otra manera, la concordancia entre pensamiento y existencia no serían posible), en este punto puede pensarse en un acercamiento con Mead y Joas, pues el elemento diferenciador e integrador de la sociedad parece satisfacerse.

metafísica sistemática.

Hay una segunda lectura, que ya se trató con mayor detalle, que se centra exclusivamente en las ideas políticas de nuestro autor, perderse en ellas, implica dejar de lado la riqueza de su sistema y consolidación de su pensamiento. Bajo esta óptica se favorecen las más acérrimas críticas al autor de la Fenomenología del espíritu, aquellas que reproducen al apologista del Estado totalitario o a un defensor del estado de cosas existente. Esta interpretación se centra en una parte de sus obras (principalmente en la *eticidad* de la Filosofía del derecho) que lejos de una visión sistemática, pueden ser leídas bajo el tono literal de sus palabras.

Una tercera lectura, que puede considerarse dialéctica, consiste en resaltar los pasos de un momento a otro, que se dan por negación y superación, a la manera de un espiral, por ejemplo, el movimiento en cada una de las esferas de la primera parte de la Filosofía del derecho, se entiende como síntesis de la objetividad y subjetividad en una subjetividad objetivada; sin embargo a esta lectura se le puede añadir un matiz que le dota de un carácter retro-deductivo, junto al avance en el despliegue del concepto se busca un fundamento más sólido a las diferentes figuras o determinidades, de manera que lo que viene después no sólo es el despliegue de lo anterior sino también su fundamento, así cada figura remite a la posterior como más perfecta y como su fundamento.

La idea de progreso, que tiene su origen en el movimiento de la

esencia que va a su abismo encontrándose así al mismo tiempo en su propio fundamento, permite no sólo la marcha hacia adelante, presupone además un movimiento de regreso, que tampoco es un regreso lineal, sino un regreso a la fuente misma de movimiento, lo cual nos lleva a una lectura que sienta su base en el pensamiento especulativo tal y como lo describe Hegel en la Ciencia de la Lógica, específicamente en la parte de la doctrina de la esencia y la descripción de su despliegue.

La idea de ir al fundamento, se hace patente en su explicación de la dialéctica en la Filosofía del derecho (§31), “llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal” (Hegel, 1999:109). El concepto penetra la particularidad de un objeto con lo que se disuelve su exterioridad (su carácter particular); con ello dicha particularidad va al fondo, se reduce a una manifestación particular de algo más importante, lo que es realmente esencial. Ese movimiento que es disolvente de las particularidades, es al mismo tiempo su productor, pues al reducir la particularidad a lo esencial, ha mostrado su esencialidad, ha sido fundamentado. Si bien no hay una dependencia directa de parte de la lógica en las otras obras mayores de Hegel, se puede establecer que, como en otras figuras, la base sobre la que se construye la voluntad del sujeto individual no se entiende sin atender al despliegue de la ciencia de la lógica, es de esta forma como se puede interpretar cada una de las obras y el mismo sistema Hegeliano.

Aquí se puede agregar la definición de la dialéctica que ofrece Popper, en su artículo “¿Qué es la dialéctica?” hace una larga consideración sobre los eventuales absurdos que representa para la lógica formal la tríada dialéctica. Esta crítica centra su visión de la filosofía hegeliana en la famosa tríada, que Hegel nunca usa, contra la que ironizó y argumentó explícitamente. Popper define a la dialéctica de la manera siguiente:

La dialéctica (en el sentido moderno, especialmente en el sentido que da Hegel al término) es una teoría según la cual hay cosas —muy especialmente, el pensamiento humano— que se desarrollan de una manera caracterizada por lo que se llama la tríada dialéctica: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*. Primero se da una idea, teoría o movimiento que puede ser llamada una "tesis". Esta tesis a menudo provoca oposición, porque, como la mayoría de las cosas de este mundo, probablemente será de valor limitado y tendrá sus puntos débiles. La idea o movimiento opuesto es llamada la "*antítesis*" porque está dirigida contra la primera, la tesis.

La lucha entre la tesis y la antítesis continúa hasta llegar a una solución que, en cierto sentido, va más allá que la tesis y la antítesis al reconocer sus respectivos valores, tratar de conservar los méritos de ambas y evitar sus limitaciones. Esta solución, que es el tercer paso, es llamada la *síntesis*. Una vez alcanzada, la síntesis puede convertirse a su vez, en el primer paso de una nueva tríada dialéctica, lo cual ocurrirá si la síntesis particular alcanzada es unilateral o presenta cualquier aspecto insatisfactorio. Pues, en este caso, surgirá nuevamente la oposición, lo cual significa que se puede considerar la síntesis como una nueva tesis que ha provocado una nueva antítesis. De este modo, la tríada dialéctica pasará a un nivel superior, y puede llegar a un tercer nivel cuando se haya alcanzado una segunda síntesis. (Popper, 1991:377).

Sus argumentos son considerados poco menos que definitivos,

sobre todo entre los ex marxistas que han llegado a convencerse de la tesis popperiana de que el “totalitarismo marxista” tiene su origen en Hegel.

En este matiz de la lectura dialéctica, lo que interesa es el desarrollo filosófico-semántico, las razones lógico sistémicas⁴⁴. Esto implica utilizar a la Lógica, con la descripción y fundamentación del todo y las partes y su necesaria dependencia, como clave de lectura de otras obras, la gradual consistencia del sistema puede observarse a partir de la relación de la lógica con la Filosofía del derecho o la Fenomenología del espíritu.

Si bien es cierto que no se puede establecer un símil del movimiento de la lógica y las obras señaladas; tampoco se puede establecer, que las otras obras constituyan el despliegue de una parte de la Ciencia de la Lógica; y menos aún entender a la filosofía del derecho como una fenomenología de la voluntad (como una lectura lineal podría llevarnos a pensar). Creemos que si se puede argumentar que con el despliegue de las determinaciones del concepto en la esencia, cada figura debe entenderse como una concreción lógica del todo, incompleto e insuficiente aunque no por ello menos esencial y fundamental, no puede atenderse a la figura de la individualidad sin atender al todo que lo sustenta y a la vez, la

⁴⁴ A pesar de la preocupación panlogicista de Adorno, parece que esta lectura es la más fructífera, si se quiere explorar el proceso de experimentación que describe, “una vez que se ocurren las posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto(s) y con lo y a interpretado” (Adorno, 1981:186). Pues es cierto que ninguna lectura de Hegel que pretenda hacerle justicia puede dejar de criticarlo. Además, la simultaneidad de comprensión y crítica resulta muy acorde con nuestro autor.

configuración de colectividad depende necesariamente de los individuos que actúan⁴⁵.

Una lectura como la que se ha descrito es de tipo especulativo y permite considerar una lectura global, lineal y retro-deductiva, la famosa lectura circular de Hegel, esto significa que hay que considerar cada parte como un momento del todo, no a la manera de una lectura unidireccional, sino concebir que todo sistema y subsistema se autodeterminan en interdependencia y simultáneamente.

Es por ello que en la filosofía hegeliana, el carácter especulativo reside en el hecho de que cada proposición se refleja en la otra como en un espejo (*speculum*) en el que los dos términos aparecen como invertidos, de manera que se puede comenzar por explicar una u otra de las proposiciones o momentos de manera indiferente, donde uno no tiene prioridad sobre los otros, sino diferentes perspectivas de inicio. Es por ello que el resultado del desarrollo dialéctico es su verdadero comienzo y el verdadero principio de aquello por medio de lo cual parece ser producido, no es que el todo sea anterior a las partes sino que un simultaneo producirse.

Ya en la primera parte de la filosofía del derecho, Hegel apunta que es necesario atender a su Ciencia de la Lógica, ya que tanto el todo como la formación de las partes descansan sobre el espíritu de la lógica, “dar la forma que corresponde al contenido, de modo que la

⁴⁵ Los procesos de diferenciación e integración se complementan con el papel del trabajo, la función del reconocimiento y la participación política de los individuos (a través de la formación gradual).

exposición manifieste el desarrollo inmanente de la cosa misma”. (Hegel, 1999:47). La misma división de la obra debe interpretarse a la luz de la lógica como presupuesto, las tres partes se pueden entender como dimensiones permanentes donde cada una es coextensiva al todo, en cada una de ellas se expresa el todo, es por ello que representan ya un grado de efectuación de la libertad.

El derecho Abstracto y la Moralidad ofrecen una contribución a la exposición del tema de la Filosofía del derecho: la libertad. Toda la exposición es una postura crítica a la metafísica tradicional, donde lo importante no es solamente el contenido concreto de la intersubjetividad y por lo tanto del reconocimiento, sino la conexión sistemática de la obra. Ubicar a Hegel como holista o contrapuesto a la autonomía individual, debilita una lectura alejada de la lógica, pues el dar cuenta la forma en que las figuras anteriores adquieren su actualización o realización en el Estado; o mostrar el tránsito del concepto a la realización, no implica que necesariamente la prioridad de unos momentos sobre otros, centrarse en el Estado como realización de la individualidad, o leer las diferentes partes del pensamiento hegeliano como diferentes formas de reconocimiento parecen ser insuficientes, bajo estas ópticas, la totalidad o bien es condenada o puede desdeñarse y desplazarse.

Así como las partes adquieren sentido dentro del todo, también el todo se articula en cada una de ellas, cada elemento no sólo es parte de un todo, sino un momento que presenta el todo bajo un determinado aspecto. La circularidad hace que Hegel acepte la

abstracción como punto de partida, como la dialéctica propia de lo abstracto⁴⁶, que conduce mediante su autonegación progresiva a la concreción más alta del derecho, concreción progresiva y dialéctica de los diferentes aspectos del derecho negados en principio pero a la vez implicados por la abstracción primera, como primera exposición, en inmediatez.

Que Hegel reconozca los principios del derecho y la moral individualista e intente darles validez en el contexto de fundamentación de una consideración de talante de filosofía de la historia, no implica que estos principios tengan una validez ilimitada. El derecho y la moralidad se limitan a la consideración de la existencia individual del hombre, por eso es necesario fundamentarlo como una comunidad política, donde se persiguen los intereses públicos. Así, los momentos de la particularidad y la universalidad son abstractos ya que toda la obra está planteada en términos de la singularidad. La consolidación de cada una de las partes en interrelación con las otras, permite ubicar un sujeto políticamente activo que posibilite la actualización institucional que necesariamente va progresando.⁴⁷

Es así que Hegel se acerca a los planteamientos liberales en tanto que el derecho racional moderno puede servir de fundamento seguro de toda teoría del derecho, y más aún, aunque considera que

⁴⁶ Lo abstracto tiene que interpretarse como germinal, punto de partida a partir del cual se alcanza la más alta concreción, por ejemplo la certeza sensible, o el derecho abstracto o la identidad, todos ellos son a la vez puntos de mediación.

⁴⁷ Esto permitiría dar salida al debate en torno al problema de la parte de la *eticidad* en relación a la dialéctica y su diferencia de interpretación respecto a las diferentes partes del sistema. Interpretación concilia con la influencia de los decretos de Karlsbad en su obra. Y a su vez trata de actualizar la parte que queda inaplicable según la versión holista de Siep.

el Estado no puede ser construido, desde el derecho racional, como contrato entre individuos autónomos, su planteamiento descansa sobre la base del derecho natural individualista. Sin embargo, ambos principios (el derecho racional y la autonomía del individuo como principio liberal) no resultan suficientes para fundamentar una teoría global del estado moderno y se aleja del liberalismo en mayor medida, al considerar la forma en la que se construye la autonomía individual⁴⁸, pues le lleva a conectar con el necesario reconocimiento de normas morales como condición necesaria para el mantenimiento del Estado moderno, sobrepasando los límites del derecho racional individualista.

El pensamiento liberal según el cual la tarea del Estado consiste solamente en cuidar de la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos, es rechazado como una reducción del planteamiento de la problemática de una teoría del estado moderno, “el estado debe asegurar el sujeto del derecho moral de encontrarse satisfecho en sus fines” (Hegel, 1999:326). Al proclamar la libertad subjetiva como el giro histórico entre la diferenciación de la antigüedad y los tiempos modernos y la búsqueda de la satisfacción de los fines individuales, establece una fructífera relación con las doctrinas liberales que sustentan la necesidad de la protección de derechos individuales⁴⁹.

Es posible pensar en una lectura de Hegel mucho más cercana a

⁴⁸ El movimiento de la lógica es el mismo movimiento que se genera en la autoconciencia con la participación del otro en la consolidación de la identidad y la diferencia.

⁴⁹ La satisfacción de fines colectivos que concilien con los fines individuales es consistente con los planteamientos de las diferentes generaciones de los derechos humanos, incluso con los derechos llamados difusos.

un liberalismo político más que económico y a una libertad positiva, pues mientras no haya participación política el Estado mismo será visto como un mal y no uno en el cual lo universal con lo particular, sustancialidad y subjetividad se encuentren unidas en una relación de complementariedad.

Bajo esta interpretación es que se puede evitar llegar a la conclusión clásica antihegeliana, que en palabras de Ernst Tugendhat,⁵⁰ detiene todo el dinamismo que le dota la relación con el movimiento especulativo, al pensar que el núcleo de la filosofía política hegeliana, radica en un Estado en el cual la exigencia de los individuos de libre desarrollo y autodeterminación se encuentra satisfecha en la misma medida que la comunidad política es reconocida como una magnitud histórica que excede solo los intereses individuales y privados; es por ello que entiende el miedo a perder la individualidad en manos de un Estado omnipotente y estático⁵¹, que bajo parece ahora, puede quedar fuera de nuestra discusión.

Finalmente es preciso analizar, bajo la descripción de la filosofía de Hegel y su relación con el derecho, para ello es necesario mostrar las carencias propias de la filosofía del autor de la fenomenología del espíritu y echar mano de otros autores que puedan complementar y dar respuesta a las interrogantes que han quedado abiertas. En

⁵⁰ Tugendhat piensa que “la posibilidad de una actitud autoresponsable y crítica respecto de la comunidad del Estado, no es admitida por Hegel; antes bien, sus palabras son que las leyes vigentes tienen una autoridad absoluta; lo que el individuo debe hacer está fijado por la comunidad; la propia conciencia moral del individuo tiene que desaparecer y el lugar de la reflexión queda ocupado por la confianza”

⁵¹ Bajo esta idea se argumenta el fin de la historia, discusión que se presentará más adelante pero que devela ya su desarrollo.

nuestro caso, se retoma el pensamiento de Jurgen Habermas y su teoría discursiva para entrar a la parte del lenguaje (cosa que Hegel no hace). Sin embargo, para beneficio del análisis que se presenta, se introduce un tercer autor para establecer un dialogo tripartita entre la redeterminación hegeliana, la filosofía discursiva habermasiana y la unificación propuesta por Arturo Berumen en su construcción del concepto de Ética Jurídica como redeterminación dialéctica.

Sin embargo, para ello era necesario acabar de describir el edificio del sistema de Hegel con la intención de clarificar el sustento que da al concepto de Estado, así como poder analizar una propuesta jurídica que acerque la filosofía de Hegel a autores contemporáneos y demuestre que su filosofía puede estar acorde con los problemas de nuestro tiempo.

La filosofía hegeliana es el sostén de lo que se propone como proceso de redeterminación, a través de la dialéctica negativa se puede superar la ideología y convertirse en moral, como proceso de reconocimiento recíproco entre lo sujetos qu garanticé el acuerdo social. Pero tal sostén no es suficiente, para poder garantizar ese acuerdo social se echa mano de la filosofía discursiva de Habermas, mediante el planteamiento de procesos comunicativos se posibilita el orden y el sustento social. El marco se complementa con el puente idóneo entre ambas filosofías, entre ambos autores, la construcción del concepto de ética jurídica planteado por Berumen sirve de eslabón perfecto entre los autores mencionados, pues la ética jurídica requiere no sólo de proceso de redeterminación, además necesita del elemento

discursivo que permita reinvertir lo que se presenta en la realidad produciendo una moral que conserve y supere a la ideología dominante.

Dejando de lado el análisis sobre el iusnaturalismo, el concepto de ética jurídica y su construcción son de gran interés para este trabajo, la utilización de la dialéctica como herramienta que permita concretizar los momentos abstractos del sujeto y la sociedad. Para ello se hace necesario distinguir la diferencia entre ideología y moral, pues lo que se pretende es eliminar esa falsa conciencia de la realidad y abrir paso a una moral que no sea abstracta (sin relación con las otras cosas), es decir, a una moral genuina, concreta.

El medio por el cual se puede pasar de la ideología a la moral es la crítica, a través de la redeterminación se intenta superar la ideología y conservar la moral. Redeterminar refiere a tomar en cuenta las relaciones con los otros sin exclusión, es decir, un proceso de “transformación de las determinaciones abstractas e ideológicas en determinaciones concretas y morales.” (Berumen, 2003:XXI).

Para operar el proceso de redeterminación se echa mano de la filosofía del lenguaje, pues el conocimiento recíproco de los sujetos se lleva a cabo mediante el lenguaje, la idea hegeliana de reconocimiento conecta perfectamente con la filosofía comunicativa de Habermas, para quien la comunicación racional implica la orientación de la acción humana al entendimiento mutuo. “Para Hegel, el acuerdo constituye la raíz de la humanidad de los sujetos. Por ello es posible tomar la teoría

de la acción comunicativa del primero, como parámetro de la crítica de la ideología y como herramienta para su redeterminación moral” (Berumen, 2003:XXII). El autor de “la ética jurídica” hace este ejercicio en tres fases: al concretizar la definición de ética, al proponer su método y al momento de redeterminar el valor de la seguridad jurídica; a esos tres temas son a los que nos sujetaremos.

Este proceso de redeterminación se aplica incluso al campo del derecho, donde se pretende determinar el grado de ideologización para generara propuestas morales que propicien el reconocimiento reciproco de los individuos, para ello se requiere considerar al derecho como un conjunto de procesos de comunicación, sin embargo, siempre se hace necesario en esta propuesta el sometimiento a la dialéctica del concepto, servir de instrumentos para obtener resultados positivos a partir de lo negativo. Lo que se busca es que el lenguaje abstracto o ideológico pueda ser criticado y resemantizado, mediante el lenguaje moral que a diferencia de aquél, es concreto; del lenguaje enajenador de la conciencia al lenguaje del reconocimiento ético, por ello el método de la ética jurídica debe ser discursivo si quiere ser eficaz, pero a la vez debe ser método para no dejar sin distinción a la ideología de la moral.

La pretensión última del proceso de redeterminación es llegar a los valores jurídicos redeterminando a la axiología tradicional, dejarlos tal y como los hemos recibido sería el equivalente a dejar incólume la ideología. Sin embargo no se trata solo de suplantar una cosa por otra, usando el término alemán *Aufheben* que abarca tanto el significado de

eliminar como el de conservar, así que el paso a la moral no trata de eliminar lo abstracto, sino que al eliminar la ideología lo abstracto se mantiene como concreto.

Llevar a cabo la redeterminación requiere, colocar, soportar y superar la contradicción misma. Lo que implica analizar primero hasta donde es legítima moralmente una determinación sin que eso signifique desecharla por estar en contradicción, tal problema será superado en un tercer momento, de redeterminación, que siguiendo a Hegel, sería como “someter metódicamente, las determinaciones conceptuales, al mismo tratamiento mediante el cual, la autoconciencia se conoce a sí misma y por el cual se ha constituido, histórica e intersubjetivamente también a sí misma, es decir, la redeterminación.” (Berumen, 2003:51). La comunicación racional, la autoconciencia, el concepto y el espíritu absoluto son manifestaciones de la redeterminación, en la comunidad, en el sujeto, en la lógica y en la historia respectivamente.

Redeterminar implica más que un cambio de nombre, una concretización de su significado, mediando los significados abstractos propuestos en otras teorías. En el caso del derecho natural significará “superarlas determinaciones abstractas que se le han dado, históricamente, de una manera contradictoria, pero a la vez, conservándolas, conceptualmente en una reformulación sintética que reartícle sus mediaciones.” (Berumen, 2003:54). En la redeterminación del derecho natural se conservan sus determinaciones que han sido elaboradas históricamente, pero se

combinarán de diferente manera entre sí, lo que hará que su significado se transforme al pasar a formar parte de un significado más amplio, lo cual permitirá detectarla ideología iusnaturalista.

Sin embargo, cuando hablamos del proceso de redeterminación de la ideología a la moral como el mecanismo que nos permite dar el paso a la construcción de una ética jurídica, se hace necesario aclarar lo que se entiende por tal concepto, para lo cual se someterán sus determinaciones históricas “al molde de la redeterminación del concepto, al concepto del concepto.” (Berumen, 2003:67). En tal tarea se empieza con el concepto de ética para después analizar sus relaciones con el derecho.

Estructuralmente se podría entender a la ética como “la ciencia que tiene por objeto redeterminar (conservar y superar) a la ideología para transformarla en moral por medio de la crítica” (Berumen, 2003:70). Es estructural la definición en tanto que constituye solo la estructura formal del concepto a la cual se le dotaran de contenidos. Por otro lado, una definición de ética de tipo operativo es posible una vez que se han conocido las nociones de redeterminación, ideología, moral y crítica, como

Aquella disciplina filosófica, que tiene por objeto, redeterminar (unificar los opuestos) a la ideología que oculta, mediante abstracciones generalizadas e invertidas, el reconocimiento unilateral o la cosificación de los individuos, para transformarla en valores y normas, que propicien el reconocimiento recíprocamente autodesarrollante de los individuos como sujetos, por medio de la crítica

de su distorsión sistemática, a que es sometida por la comunicación racional. (Berumen, 2003:106).

Esta definición nos permite llevar un paso más allá la redeterminación como operación dialéctica, pues no sólo significa superar la ideología y conservar la moral, ni sólo los opuestos de la ideología y de la crítica en la moral, sino también la concreción de las abstracciones de la ideología la crítica como momentos de la moral, campo específico de este tipo de definición. Por lo tanto cuando hablamos de redeterminación nos referimos a la re-subsunción de las abstracciones opuestas. "La ideología quedo definida, como la subsunción fetichista de las abstracciones invertidas. La moral, como el reciproco reconocimiento pragmático de los sujetos. Y la crítica, como la comunicación ideal que clarifica la contradicción performativa entre la semántica y la pragmática del discurso" (Berumen, 2003:162).

Es por ello que reconocimiento ético requiere de la acción comunicativa o comunicación racional orientada al conocimiento para que los consensos sean moralmente vinculantes. La filosofía habermasiana con su concepción de comunicación racional nos ayuda para la critica a los reconocimientos que operan en la sociedad que nos permiten ver su carácter ético, con la idea de detectar si detrás de un reconocimiento ético se esconden elementos ideológicos. Sin embargo, aun queda preguntarnos ¿Cómo puede definirse una ética de la redeterminación?

Por una ética de la redeterminación se puede definir como "la disciplina filosófica que tiene por finalidad redeterminar (resubsumir las abstracciones

opuestas) las ideologías fetichistas (subsunción de las mediaciones invertidas) que realizan, pragmáticamente, y ocultan, semánticamente, la cosificación del sujeto y la personalización del capital, para transformarlas en discursos valorativos y prescriptivos consensados, que propicien el recíproco reconocimiento pragmático de los sujetos, mediante la crítica de la auto contradicción performativa del capital, a que sea sometida, por la comunidad de comunicación ideal. (Berumen, 2003:163).

Sin embargo, la versión abreviada también se nos presenta como la redeterminación de la ideología que oculta semánticamente el reconocimiento unilateral para transformarla en un reconocimiento recíproco, semántico y programático de los sujetos, esto se hace a través de la crítica de la comunicación racional.

¿Cómo se construye un concepto de ética jurídica? La respuesta a tal pregunta nos llevo a la revisión del concepto de ética, toca ahora analizar el concepto de derecho para que sea adecuado a ese concepto de ética jurídica que se pretende construir. Por ello se toma la tradición jurídica mediada por la crítica y se nos propone una definición de derecho, como “el sistema de disposiciones, integrado por: normas de conducta o disposiciones de primer grado, de normas de competencia o disposiciones de segundo grado, de principios de moralidad compartida o disposiciones de tercer grado y de contenidos ideológicos o disposiciones de cuarto grado, que regulan el uso de la fuerza.” (Berumen, 2003:200). A esto se le tiene que sumar las disposiciones descriptivas o de quinto grado.

Lo que corresponde es aplicar el concepto de ética al concepto

de derecho que se presenta, para lo cual se propone la definición de la misma manera como se opero en el caso de la ética, así una definición estructural nos dice que es “la disciplina de la filosofía del derecho que tiene por objeto redeterminar La disposiciones ideológicas (o de cuarto grado) para transformarlas en principio de moralidad compartida (o disposiciones de tercer grado), por medio de la crítica a las normas de competencia (normas secundarias) y a las normas de conducta (normas primarias).” (Berumen, 2003:201). Por lo tanto, si queremos una definición operativa que nos sirva para estudiar norma o sistema de normas jurídicas, tendremos que atender no sólo a la redeterminación de las disposiciones ideológicas sino en su sentido pragmático que ocultan la cosificación del sujeto por medios semánticos. Lo que se busca es transformarlas en principios morales que propicien el reconocimiento de los individuos, utilizando para la crítica de las normas de conducta y competencia a la comunicación racional.

Lo anterior implica el tomar al derecho como objeto de estudio, por lo que se constituye como un metalenguaje del derecho, manteniendo su estudio de manera crítica y redeterminativa, por lo que tendrá que distinguir los contenidos ideológicos de los contenidos morales, proponiendo nuevos contenidos morales producto de los contenidos ideológicos, es decir, llevar a cabo el proceso de redeterminación por el cual se pasa de lo ideológico a lo moral y en este punto es donde se plasma la herencia hegeliana de nuestro autor, toca conectar con la filosofía habermasiana, conexión que se hace

posible por el hecho de que es posible considerar los procedimientos jurídicos como proceso de comunicación y a las normas jurídicas como resultado de un consenso. Si tomamos en cuenta las definiciones de derecho, podemos asumir una ética jurídica como:

Aquella disciplina de la filosofía del derecho, que tiene por objeto la redeterminación (reinventar las subsunciones) de las disposiciones descriptivas invertidas (disposiciones de quinto grado) y las disposiciones ideológicas (disposiciones de cuarto grado) que realizan, pragmáticamente, y ocultan, semánticamente, la fetichización del capital, para transformarlas en disposiciones de principios (disposiciones de tercer grado), que propicien que los individuos se autodeterminen a sí mismos por el reconocimiento recíproco, por medio de la crítica comunicativa a las disposiciones de competencia (normas secundarias) y a las disposiciones de conducta (normas primarias). (Berumen, 2003:224).

La definición anterior permite superar y mantener la diferencia; se mantiene porque si se requiere redeterminar la ideología jurídica para transformarla en moral, es porque la moral forma parte del derecho, pues lo que le da sentido a la crítica es la redeterminación del derecho para aproximarle a su concepto y se supera ya que en el proceso de transformación de la ideología al amoral, esta no forma parte necesaria del derecho. Para alcanzar el concepto de derecho, es decir, para que deje de ser abstracto e ideológico y llegue a lo que es en verdad (moralidad concreta) es necesario redeterminarlo éticamente.

Para alcanzar la ética jurídica nos tenemos que valer de una serie de métodos que han sido aplicados por la teoría del derecho y la

filosofía; la finalidad que se pretende alcanzar es el método como “la fuerza absolutamente infinita frente a la cual ninguna cosa puede conservar su naturaleza particular. Una cosa no es conocida cuando está totalmente sometida al método. Para someter las disposiciones jurídicas al método de la ética se tiene que llevar a cabo un proceso que va desde la detección de las ideologías hasta las modificaciones deónticas que la superen como ideología y las conserven como moralidad. A pesar de los diferentes métodos que pueden utilizarse en nuestra tarea, nuestro autor los divide en tres grupos: el método semiótico-empírico-crítico; el método histórico-hermenéutico-sociológico-alternativo y el método racional-dialéctico-comunicativo. Para efectos de nuestra descripción y en el interés de explorar la conexión entre Hegel y Habermas, nos ocuparemos el tercer caso para observar claramente la contribución tripartita que estamos siguiendo.

Como nos señala nuestro autor, este método es a la vez, crítico, redeterminante y propositivo; se puede decir que en él caben todos los que no se consideraron en los otros métodos y se basa en los autores de nuestro interés, principalmente destacamos a Hegel, Habermas y la mediación llevada a cabo por las aportaciones del Dr. Berumen.

Al suponer que se ha detectado hay la ideología y sacado a la luz los intereses que subyacen en las disposiciones jurídicas abstractas y en su interpretación, lo que nos permitirá proponer normas genuinamente morales, que propicien el reconocimiento autodesarrollante de los sujetos. En nuestro caso el método que

podemos utilizar es la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que nos proporciona un método para criticar y redeterminar las disposiciones de competencia como procesos de comunicación “Esta teoría es un instrumento muy valioso para determinar si existe, o no, una igualdad de oportunidades y una ausencia de desigualdades arbitrarias, examinando los procesos de creación normativa y para proponer procedimientos racionales que sustenten consensos vinculantes, éticamente” (Berumen, 2003:264).

¿Cómo se complementan Hegel y Habermas? Para el autor de teoría de la acción comunicativa, la función pragmática más importante del lenguaje es la coordinación de la acción social. La acción social para ser eficaz debe garantizar un proceso continuo de interacciones reciprocas basadas en la comunicación. Para que pueda coordinar a la acción social se necesita un plan de acción social que para Habermas comprendería tres fases:”el primero, es la interpretación común de la situación, por parte de los participantes en la misma; el segundo, consiste en las alternativas de acción percibidas como posibles o existentes, a partir de la interpretación de la situación y, por último, la realización del plan de acción.” (Berumen, 2003:264). La acción a coordinar por el plan es de cuatro tipos distintos, instrumental, dramaturgica, estratégica y comunicativa, esta última orientada al entendimiento racional, las primeras orientadas al éxito, la última al entendimiento, es decir, acciones de tipo instrumental y acción comunicativa, donde “se intenta tematizar todos los ingredientes relevantes de la situación, garantizando la participación en la

comunicación de todos los afectados libres de coacción, de engaño y autoengaño.” (Berumen, 2000:46).

Por medio de la acción instrumental los sujetos se reconocen unos a otros como objetos para la consecución de sus fines, se trata de una comunicación irracional y los acuerdos normativos obtenidos de ella no son obligatorios moralmente. La comunicación estratégica coordina la acción social mediante la manipulación de las expectativas del otro para obtener compromisos sin que haya una vinculación moral por parte de quién realiza el engaño. “Es un procedimiento, típicamente, del poder político, pero se presentan también en todos los ámbitos de las relaciones humanas. Con este procedimiento se distorsionan sistemáticamente los procesos de comunicación” (Berumen, 2003:270). Estos acuerdos tampoco pueden considerarse morales ni obligatorios. Mientras que en la acción dramática, los sujetos tratan de impresionarse unos a otros, ocultando los aspectos de su información y su manera de pensar.

La acción comunicativa, es la comunicación orientada a coordinar la acción social de una manera consensual, por ello es necesario eliminar las patologías de la comunicación mediante requisitos morales de validez de un proceso de comunicación racional, que a continuación se mencionan: “Inteligibilidad en lo que dicen los agentes, es decir, que los enunciados de que se compone la comunicación no sean ambiguos; verdad en el contenido de la comunicación, o sea que los enunciados no sean falsos, ni incompletos; rectitud en las intenciones de los agentes, que ni implique

enunciados perlocucionarios que conlleven manipulaciones estratégicas o instrumentalizaciones coercitivas y, veracidad, que no sea dramáticamente engañosa” (Berumen, 2003:274).

Cuando el consenso normativo es obtenido con la ausencia de alguno de los elementos señalados, la norma no es vinculante para los sujetos que la sufren, por lo cual no tienen la obligación moral de cumplirla o si lo hacen es por necesidad, por error o por engaño, pero sin esas coerciones tal normatividad moral no sirve para coordinar la acción social. La acción comunicativa busca “tematizar o retematizar todos los ingredientes relevantes de una situación garantizando la participación, libre de coacción de todos los afectados por la situación.” (Berumen, 2003:277).

Es clara la relación de este método con el hegeliano de la redeterminación, los ingredientes no tematizados, son abstraídos de la comunicación y se convierten en ideologías, por lo que puede considerarse que estarán connotados en los contenidos de las normas resultantes. Serán las expresiones más relevantes las que pueden ser interpretadas más fácilmente, a favor de los integrantes del grupo en el poder o del que detenta la hegemonía, mediante operaciones semánticas de ampliación, restricción o inversión de su sentido. “Aún cuando la acción comunicativa no contiene la redeterminación hegeliana, sí se podría entender implícita en ella, sobre todo si consideramos que, mediante la aplicación de la acción comunicativa, todos los sujetos implicados en una acción social, tienen derecho a participar en la comunicación racional que deba coordinarla.”

(Berumen, 2003:279).

Se debe entender que mediante la comunicación racional, la acción instrumental, la estratégica y la dramática pueden redeterminarse como acción comunicativa, con la participación de todos los implicados, los discursos unilaterales, no tematizados, connotados y preinterpretados arbitrariamente, pueden transformarse en discursos denotados, concretos, tematizados y reinterpretados alternativamente.

Si recordamos, el presupuesto básico del método dialéctico es que la percepción de la realidad se encuentra invertida en la conciencia de los hombres, por medio de las ideas abstractas que tienen de ella. “Es como si el lenguaje ideológico cumpliera las funciones de una lente divergente, que invirtiera la cámara de la conciencia, la relación de los fenómenos entre sí: lo que es la causa aparece como el efecto, y lo que es el efecto aparece como la causa.” (Berumen, 2003:282). Lo primero que tiene que hacer el método dialéctico será revertir las inversiones de la conciencia, concretizando las ideas abstractas, retematizando los ingredientes no considerados o reinterpretando las interpretaciones arbitrarias.

Para redeterminar la percepción de la realidad, además es necesario que se resubsuma, semántica y pragmáticamente esta percepción de la realidad, bajo el concepto ético. Es necesario que se propongan estructuras normativas y comunicativas eficaces, mediante las cuales el Estado y el capital se subordinarán a la sociedad y al

trabajo. No basta que la ética jurídica critique la ideología jurídica, sino que debe esforzarse en producir sus propuestas alternativas, a partir de la reinvención de aquella, para que no resulten externas a la realidad, la ética jurídica se encargará únicamente de reinvertirlas. Por lo tanto, “el método de la ética jurídica sería la unidad dialéctica de los métodos analizados, lo cual no impide que se pudiera incluir otros que se consideren relevantes. Pero tampoco significa que no pueda usarse uno o varios de ellos, sin que sea necesaria la utilización de todos los demás.” (Berumen, 2003:286). Por ello se da una definición de la ética jurídica que considera todo lo visto hasta ahora, donde la dialéctica ha sido redeterminada comunicativamente para que pueda conservar la autocorrección metódica, así es que ética jurídica debe entenderse como, “el método mediante el cual se redetermina dialécticamente, la ideología (abstracta) del lenguaje connotado, preinterpretado y no tematizado, para transformarla en la moral (concreta) del lenguaje denotado, reinterpretado y retematizado, mediante la crítica semiótica, hermenéutica y semiótica de las normas jurídicas.

Un ejemplo claro de todo lo que se ha descrito es el referente a los valores, el derecho se encarga mediante el proceso de redeterminación de generar nuevos valores, pues el problema fundamental de la axiología dialéctica es la redeterminación de los valores. “Hacer la crítica de los valores en tanto que ideología para transformarlos en valores morales. Por ello, el valor supremo de la axiología es el valor de la verdad.” (Berumen, 2003:294). Un segundo problema es el de conflicto entre valores donde las soluciones pueden

estar en contradicción, sin embargo tal problema es previsto por la axiología dialéctica. Estos problemas son sólo dos aspectos de la redeterminación de los valores, en su parte histórica y en su parte teórica.

La redeterminación histórica, consiste en obtener a partir de las aportaciones históricas de autores relevantes, los conceptos mediante los cuales se puede hacer, a su vez, la redeterminación teórica de las normas. La axiología proporciona los conceptos mediante los cuales sería posible hacer las propuestas normativas concretas a partir de la normatividad existente, “de modo que estas propuesta no resulten exteriores o impuestas desde fuera a la normatividad existente, sino que resulten de su propio desarrollo histórico y conceptual.” (Berumen, 2003:296).

Un ejemplo de ello lo tenemos en la propuesta de utilizar a la racionalidad comunicativa de Habermas para la redeterminación tanto teórica como prácticamente un Estado que sea genuinamente moral y no ideológico. En este caso la seguridad jurídica sería entendida como “la redeterminación de la racionalidad sistemática para transformarla en la recta razón, por medio de la racionalidad comunicativa.” (Berumen, 2003:354). Definición que permite superar las contradicciones entre justicia y seguridad, determinando la aparición de un bien común que las unifique y presente con un contenido más concreto.

Para culminar queda establecer la forma en la que se relaciona

la construcción del estado de Hegel con la postura de Habermas, bajo la propuesta de la redeterminación, pues es necesario que el Estado sea sometido por el mismo proceso de redeterminación para que pase de un estado ideologizado a un estado sustentado en normas morales. Una vez que hemos llegado a este puntos, es decir, una vez que se entiende como se construye el estado en la filosofía de Hegel (proceso necesario para clarificar las críticas que históricamente se le han imputado) y que se analiza la propuesta de la redeterminación, toca establecer cómo es que el Estado de Hegel se redetermina para evitar que se convierta en uno ideologizado.

Para Hegel, El Estado es el resultado general en el que se resuelven los conflictos de los miembros de la sociedad civil y a la vez, es la condición para el acuerdo entre los intereses de los distintos estamentos, se habla de que el Estado es la organización ética de la sociedad, en la que el interés particular se encuentra armonizado con el bien común. “En el Estado, como organización ética de la sociedad, no se encuentra excluido, a primera vista, ningún individuo, pues, de acuerdo con Hegel, el primer deber ético recíproco de los individuos es se persona y tratar a los demás como personas.” (Berumen, 2003:381). Al subsumir el derecho abstracto, la moralidad y la sociedad civil como momentos del Estado, “en realidad no los redetermina como éticos, sino lo que hacen Hegel y el estado capitalista, es conservarlos en forma de instituciones prestigiadas que estabilizan la propiedad capitalista, la conciencia enajenada y la economía libre y burguesa.” (Berumen, 2003:383).

Marx consideraba que Hegel solo lograba la superación de la contradicción en el discurso no en la realidad, por su parte Habermas considera que no se puede superar la razón monológica o bien que se deja fuera el no-ser del capital. Hegel no puede darse cuenta de que el trabajo asalariado, que es el que está fuera del capital tampoco es una garantía de libertad ya que se impide al trabajador de adquirir la propiedad de su producto. Puede decirse que “los servicios públicos, dejan como exterior al sistema ético, a la pobreza generada por el sistema como tal, y como única función de los servicios públicos la mitigación de la misma, en la medida en que es un medio para la reproducción del capital.” (Berumen, 2003:391). Por ello se hace tan necesario someter al Estado hegeliano a un proceso de desideologización o de redeterminación, tarea en la que puede observarse la riqueza de la propuesta mediadora de Berumen.

Así, al igual que el estado, las determinaciones históricas del derecho natural sobre la autoconciencia: ideología, crítica y moral, pueden ser redeterminadas, por tanto como momentos recíprocos del concepto del concepto para obtener un concepto de ética: la transformación de la ideología en moral por medio de la crítica.

CONCLUSIONES

Cuando se habla del Estado, inmediatamente hay una referencia a la estructura público-administrativa que conforma el gobierno, que se extiende a un conjunto de instituciones que poseen la autoridad y la potestad para establecer las normas que regulan una sociedad, y también inmediatamente se opone la idea de una estructura de poder que toma las decisiones frente a una sociedad que obedece. Los tres elementos clásicos del Estado como territorio, población y gobierno en la mayor parte de los casos remite al papel de éste último frente a los dos primeros elementos.

En el caso de Hegel concurren varios factores que hacen mucho más complejo el hablar del Estado y es común asimilarlo a las definiciones del primer caso, es decir, cuando hablan del Estado en Hegel refieren al último peldaño de la esfera de la eticidad y última parte de su Filosofía del derecho, a saber, la parte en la que se trata específicamente al Estado, conformada por un poder legislativo, un poder gubernativo y un príncipe como elemento subjetivo. Al hacer esto se reduce toda la filosofía Hegeliana a una totalidad absoluta que no permite diferendo alguno, visión que encaja perfectamente con las críticas que ubican a Hegel dentro de los apologistas del totalitarismo.

Esta forma de entender la filosofía de Hegel, le priva de toda su riqueza y justifica la avalancha de críticas a las que se le ha sometido pues queda una filosofía política en su estado más elemental; el poder del monarca absoluto que se manifiesta sobre todos los actores

sociales, un Estado divinizado cuyas instituciones que tienen la función de mantener un estado de cosas dado. Sin embargo, si se quiere hacer justicia a la filosofía hegeliana habría que tomarla a cabalidad, lo cual no significa que haya que tomar toda su filosofía sin ninguna posibilidad de crítica (hacerlo equivaldría a otro tipo de totalitarismo que a la larga justificaría las objeciones de sus detractores), al contrario, solo al entenderla a cabalidad podemos analizar las partes de esa filosofía que podrían retomarse para nuestros tiempos y aquellas partes que han caído bajo el peso de la historia. Es por ello que antes de analizar las propuestas posteriores, las objeciones y a los filósofos que podrían complementar el edificio hegeliano era necesario revisar paso a paso su idea de Estado.

Lo anterior hacía necesario no sólo remitirse a todas las esferas descritas en su filosofía del derecho como sus elementos, también demandaba atender a las obras mayores (Lógica y Fenomenología del Espíritu) y por lo tanto entender la manera en que se pensaba todo el sistema filosófico de nuestro pensador. Esto permite entender los elementos del Estado tal y como lo concebía Hegel, como comunidad ética que permite uno de los más grandes niveles de unificación, es la verdad de la vida ética que restaurará la eticidad antigua pero a un nivel mayor, al incorporar el principio de la voluntad individual racional juzgada por criterios universales. Por lo tanto al hablar del Estado en Hegel se tiene que considerar no sólo el apartado del Estado sino entender su construcción y el movimiento que permite su aparición, esto significa el incorporar la parte de la subjetividad analizada en la

segunda parte (la moralidad) y la parte universal encarnada en el derecho abstracto. Universalidad del derecho y particularidad de la moralidad sustentan la aparición de la individualidad o singularidad en el seno de un mundo objetivo con la característica de ser universal, permitiendo la plenitud de la existencia individual.

Bajo este esquema la perspectiva se torna distinta, es necesario acudir a la construcción del Estado desde la primera parte, esto es, desde la conformación del concepto de la voluntad, entendida no como actividad instintiva sino como voluntad subjetiva consciente de su libertad que es capaz de decidirse por un contenido. Por lo anterior, se hace necesario preguntarse, ¿Cómo fue posible que aparecieran tales lecturas de la filosofía Hegeliana? Responder a esa pregunta nos ayudará a esbozar apenas lo que puede conectar con algunas ideas más contemporáneas, que por cuestiones de espacio apenas nos es posible mencionar.

Desde la muerte de Hegel, su filosofía resultó incómoda, las interpretaciones que se han dado de ella no tienen una sola vía, he ahí su ambigüedad y he ahí su riqueza. Por lo mencionado hasta ahora, se puede ir desde un Hegel como el filósofo del Estado Prusiano hasta un liberal defensor de los derechos humanos; desde un reaccionario recalcitrante hasta un defensor de la libertad. Sin embargo, por encima de ello, su preocupación fundamental se centraba en el concepto y su actualización, en una compatible con los individuos y con las instituciones, las costumbres, las leyes, con la realidad objetiva. ¿Es posible crear un reino donde la libertad sea compatible a tal grado? La

respuesta es afirmativa, no sólo es posible, lo estamos construyendo diariamente con nuestros actos y con nuestro pensamiento, esa es la apuesta de la filosofía de Hegel.

Sin embargo, hay una extendida creencia de que Hegel pensaba que el tiempo se detendría y la historia tendría un final, o que el final de la historia se encontraba en su propio sistema filosófico. Pero hay que hacer notar que lo que se postulaba es que el espíritu no detiene su marcha, que el Berlín de su tiempo, no es el término de la historia y que lo que llama la idea (la negatividad que quiere realizarse como libertad positiva), como la presencia de la satisfacción y el reconocimiento del valor infinito de todo hombre, aún no es producida por completo a la luz de la conciencia. También es cierto que su filosofía política ha sido reprochada por pretendida complicidad con las autoridades prusianas, por su implícito nacionalismo alemán y por su papel como precursor del totalitarismo moderno o fascismo, estas interpretaciones han sido seguidas por filósofos notables que ven en Hegel a un enemigo de la sociedad abierta o a un apologista de la tiranía totalitaria.

Lo anterior se puede refutar al analizar uno de los puntos nodales de su filosofía; el tema de la libertad como uno de los más importantes en un pensador que entre sus calificativos no figura el de defensor de la libertad, sino que es visto como acérrimo defensor de un Estado en directa oposición a la misma, un Estado que se sustenta en la opresión de los individuos que la conforman. Sin embargo, cabría preguntarse ¿Cómo es posible que un filósofo que veía con buenos

ojos la tiranía se haya ocupado de un tema como el de la libertad? y en todo caso ¿Por qué pretender ver al Estado como el garante de esa libertad?

Para combatir a los cuestionamientos que se han repetido continuamente, este trabajo intentó demostrar dos aspectos importantes:

- La idea de la Historia, fundamental en el pensamiento político de Hegel: el Estado es una institución histórica y por lo tanto, atiende a las circunstancias históricas que predominan en el momento, es a la luz de esas condiciones históricas que se deben criticar sus ideas. Al entrar en el análisis de la conformación del Estado, acusaciones como la de totalitarismo y apologista del Estado prusiano, así como las que critican la supuesta aseveración de un fin de la historia y más aun, de un fin de la historia gracias a la aparición del Estado prusiano y de Hegel mismo quedan sin sustento.

- El segundo punto, que se conecta con el primero, se centra en la descripción del concepto de infinito, como movimiento constante y permanente; la idea de la salida y vuelta a sí descrita en la lógica es el mismo movimiento que se repite en todas las esferas del sistema hegeliano, se trata de un infinito sustentado en una metafísica de la inmanencia. El saber especulativo es un proceso que no deja de comenzar, que no cesa de realizarse, es un proceso que no se detiene en la salida y vuelta hacia sí, la idea del absoluto

se relaciona con el hecho de que no haya nada fuera de ese mecanismo. Lo inmediato no es lo verdadero, para que lo finito alcance a lo verdadero necesita a lo ideal, que no es otro mundo sino otro aspecto de lo finito, sin lo cual no tiene verdad alguna. Lo ideal es la otra cara de este mundo el pensamiento es la otra cara de la realidad, permite que se haga inteligible, así la realidad es ser y el pensamiento juntos.

Con el desarrollo de ambos puntos, se vienen abajo las etiquetas que le han impuesto a Hegel, sobre la divinización del estado; el aplastamiento de las individualidades y la de justificación de lo existente, basado en lo real y racional interpretado y reinterpretado hasta el cansancio.

Por lo antes mencionado, al pensamiento político de Hegel y a toda su filosofía podemos resumirlos en varios puntos que nos permiten responder a los diversos cuestionamientos hechos a todo su sistema, tales puntos que se esbozaron a lo largo del texto presentado se retoman por su importancia, pues nos permiten introducir el análisis de una propuesta que apuesta por la continuidad de su filosofía al enlazarla con las propuestas de una parte de la filosofía del derecho contemporánea.⁵²

1. La filosofía tiene que pensar su presente. Por ser la investigación de lo racional consiste en la captación de lo presente y

⁵² Se hace referencia a la obra “La Ética Jurídica, Redeterminación dialéctica del Derecho natural”, del Doctor Arturo Berumen, ya que apuesta por la continuidad del pensamiento de Hegel como complemento de otras filosofías.

de lo real, no se trata de sustentarse en un ideal normativo, es decir, en un más allá como promesa a alcanzar.

2. No se puede ser sumiso ante las cosas como se nos presentan, solo el alma ingenua acepta algo de manera acrítica. Un espíritu pensante no se contenta con tener la verdad de una manera inmediata, exige además concebirla y alcanzar un contenido racional acorde a una forma también racional. La crítica de la filosofía consiste en no aceptar lo inmediato, el primer momento radica en derribar la apariencia, es decir, filosofar sin presuposiciones. Es así que en el pensamiento de Hegel no se da nada como dado, a diferencia de otras filosofías no se apoya en presupuestos lógicos ni ontológicos.

3. *Todo lo que es racional es efectivo y todo lo que es efectivo es racional.* Esto significa que todo lo que está presente es racional, el pensamiento es capaz de reconstruir las condiciones de algo. Lo que existe puede entenderse, es por ello que la filosofía tiene que comprender el mecanismo que constituye lo real; la efectividad es la unidad del pensamiento y la cosa que se presenta, aquello que unifica el concepto o lo pensado y la forma en la que se hace presente en la existencia. Lo racional es sinónimo de la idea. Al hacerse realidad se ve reflejado en la existencia exterior, se manifiesta en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones que el concepto atraviesa para encontrarse en esas configuraciones exteriores.

4. El concepto solo adquiere sentido por medio de las obras humanas, y estas tienen un carácter histórico y social, solo del mundo

se pueden nutrir nuestro pensamiento, no se trata de “entender” lo externo a nosotros, sino de reconstituir las cosas y hacerlas inteligibles, las cosas sólo adquieren sentido cuando son pensadas. Las cosas se reconstituyen a través del pensamiento, de donde se deriva que esas cosas son históricas, e histórico es igualmente el pensamiento que las piensa. Lo que se hace en la Filosofía del Derecho es describir el espíritu en su despliegue, pues instituciones como el derecho, la familia, la sociedad civil; el estado, la *eticidad*, el arte, la religión y la filosofía, son productos del proceso infinito del pensamiento.

5. La filosofía piensa y reconoce la insatisfacción que genera el no haber alcanzado el concepto que se ha construido, sin embargo hay que hacer notar que el concepto de Estado alcanzado se relaciona con la manifestación de la realidad y en el caso de Hegel, se propone no desechar lo que se presenta en su tiempo, sino observar lo que se ha avanzado en la idea de libertad hasta ese momento, es decir, el siglo XVIII. No basta con tener una idea de libertad hay que darle forma, pues la libertad solo entendida como falta de reglas es el terror. Al contrario, la libertad, es la comprensión del tipo de sociedad que nos permite cierto tipo de libertad y autonomía.

6. *Reconocer la razón en la cruz del presente.* Lo cual significa que el mundo de la libertad que se ha alcanzado conceptualmente se ve ya materialmente en el presente. Esta visión racional es la reconciliación con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir la libertad subjetiva.

Por lo tanto, tener una idea de libertad no es suficiente, hay que darle forma, es por ello que las instituciones de un momento histórico, son el reflejo de la libertad alcanzada. La verdad sobre el derecho, la *eticidad*, el estado, es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión. La razón no es independiente del proceso histórico, está en él y se constituye en él, el pensamiento no es separable del acto político y social de construir el mundo.

7. El método por el cual el pensamiento hace inteligible la realidad es la dialéctica, que representa el despliegue mismo de la cosa, pues el conocimiento no existe bajo la separación de un método y un objeto, lo que se tiene que hacer es pensar el despliegue del objeto. La dialéctica consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual se alcanza un desarrollo y progreso inmanente. Hegel esta contra la idea de que el conocimiento sea un método que se abstrae de lo que se piensa, por el contrario, el conocimiento es la reconstitución metódica del objeto que está siendo pensado. Si nos preguntamos en qué consiste el método dialéctico hegeliano, podemos atender a la siguiente definición:

La dialéctica es el método del conocimiento mediante el cual se busca el punto extremo (nodal) de la contradicción cuantitativa. Derivada analíticamente, entre las determinaciones cualitativas, inducidas de lo múltiple como opuestas, para deducirlas de su síntesis como integrantes redefinidos

de una totalidad que se constituye, unilateralmente como otra determinación que al determinar concreta y analíticamente a lo múltiple, induce nuevas cualidades opuestas, cuya extrema contradicción cuantitativa se buscará, de nuevo y así, indefinidamente. (Berumen, 2008:47).

A lo largo de este trabajo se ha intentado mostrar la lejanía de Hegel con las ideas más reaccionarias, el desarrollo de esto se despliega en una serie de apartados que tienen la intención de demostrar que Hegel lejos de ser el estandarte del totalitarismo, está más cercano al pensamiento liberal y más aun, lo trasciende convirtiéndose en un crítico del liberalismo y la modernidad.

En la primera parte se desarrolló el contexto político, social y filosófico del siglo XVIII y XIX, importantes como marco de interpretación de la filosofía hegeliana y como referente necesario para desarrollar las ideas de un pensador que le da a la historia un papel central en su sistema. Dentro del idealismo Alemán, revisar a Hegel nos exige hacer justicia a filósofos anteriores, principalmente Kant como antecedente directo, la filosofía del autor de la fenomenología del espíritu debe leerse bajo las ideas Kantianas, pues a Hegel no le interesaba tanto romper con el filósofo de Königsberg como llevar más allá sus ideas señalando su insuficiencia. La ilustración, la revolución francesa y el idealismo constituyen su fuente de inspiración hasta el final de sus días, como lo demuestra el brindis del 14 de Julio.

Una vez establecido el panorama contextual, es importante observar al filósofo en perspectiva, esto significa el entrar en el análisis de su sistema. La segunda parte del trabajo optó por presentar la

totalidad del edificio hegeliano, para entender la filosofía de nuestro autor no basta con revisar sus obras principales, sino que hay que explicar la forma en la que se relacionan entre ellas, ya que Hegel mantenía la idea de un sistema de filosofía. La explicación del sistema nos permite observar a la Lógica como la primera parte, el movimiento infinito descrito en la lógica es el mismo movimiento que realiza la el espíritu en la historia y la voluntad a lo largo de la filosofía del derecho al objetivarse en instituciones que culminan en el Estado. Lógica, naturaleza y espíritu engloban toda la filosofía hegeliana, todo bajo la idea del movimiento infinito que se objetiviza, ese movimiento se presenta como espíritu que se realiza en la historia de la cultura humana, donde tiene que alcanzar primero conciencia de sí para configurar la realidad de acuerdo a su concepto. Lo que mantiene unido en lo más íntimo a la historia universal es el espíritu que se constituye a sí mismo en la forma de mundo, este espíritu ético no se separa del individuo, sino que el sujeto ético se somete a su propia ley en el proceso de autodeterminación y la más alta determinación del sujeto ético es la libertad, así el pensamiento directriz de la filosofía de la historia hegeliana consiste en la formulación de la historicidad de la libertad. El espíritu universal representa la forma conceptual de la razón en su historicidad o temporalidad.

La tercera parte se centra en el concepto de voluntad y la forma en la que se objetiviza o encarna en instituciones como voluntad libre, la misma historia universal es concebida como progreso de la conciencia de la libertad, la historia del mundo es la exposición de lo

que el espíritu sabe de su libertad y solo es posible a partir del fundamento, del principio de la libertad autoconsciente. Su tarea consiste en el trabajo de llevar a conciencia el concepto de la libertad y realizarlo como mundo, formar el principio de la libertad subjetiva en el interior de las cabezas y en la exterioridad del mundo, es decir, el desarrollo del pensamiento y voluntad que se hace libre. Por ello se hace necesario revisar las tres esferas que conforman la obra; el derecho abstracto como universal, la moralidad como el punto de vista de la particularidad y por último la eticidad como unificación de los momentos previos y dentro del cual se encuentra el Estado como momento último, que no puede entenderse separado de ambos momentos que participan en su constitución.

El Estado hegeliano representa la vida ética efectiva, los hombres se han dado a sí mismos su propia ley, las constituciones muestran su propia constitucionalidad en el tiempo. Los Estados son el objeto pormenorizadamente determinado de una filosofía de la historia. La historia universal es concebida como una historia de los Estados, los cuales como se pretenderá demostrar en este trabajo cobran formas diferentes de acuerdo al momento histórico en que se encuentren, proceso que no culmina. Por lo tanto Hegel no legitimo un Estado determinado, sino que concibió la idea de un Estado de la libertad, no puede ser denunciado como el filósofo del Estado prusiano, el único Estado moderno válido en la teoría hegeliana es un Estado en cuya constitución, se considere el principio del reconocimiento en el que el respeto sin límites a la dignidad y a la

capacidad jurídica de cada persona constituyan un principio y una realidad constitucionales.

Es por ello que el objetivo de esta parte, consistió en llevar a cabo una revisión de la eticidad y el Estado como conceptos clave en el planteamiento Hegeliano, para lo cual se hace necesario pasar por los diferentes momentos de la eticidad y de las diferentes esferas de la *Filosofía del Derecho*. Es así que en la última parte es importante abordar lo relacionado a la figura del Estado, donde se pretende establecer un debate sobre la función del Estado como garante de la libertad efectiva en la Filosofía del Derecho que lleve a cuestionarse sobre la actualidad del pensamiento de Hegel.

Todo lo anterior se encuentra sustentado en una metafísica de la inmanencia, pues la filosofía por ella misma, el pensamiento solo por el pensamiento mismo no tiene sentido alguno, la filosofía de la Lógica debe ser capaz de ayudarnos a comprendernos mejor las cosas, tanto social como individualmente, es por eso que era importante demostrar que la lógica al igual que el pensamiento político en Hegel están interconectados por un eje común: la libertad. El pensamiento de Hegel es fundamental para pensar la realidad en el ámbito de la modernidad en que nos encontramos.

El mismo movimiento dialéctico⁵³ descrito se realiza en el universal abstracto, es el movimiento de los sujetos, abriendo paso al

⁵³ la dialéctica no constituye un camino o método, ni el sistema sería un resultado, la dialéctica es sistemática y el sistema es dialéctico, que se desarrolla en forma de círculos que se elevan a diferentes niveles.

primer momento de la voluntad como pura indeterminación, estamos ante el principio del movimiento que da cabida al Estado. El pensamiento de Hegel en torno al Estado y la comunidad son el legado más fuerte al pensamiento liberal, no son una precondition, sino una dimensión de la libertad, una amplia red de ideas éticas y creencias comunes. El Estado en Hegel, tiene a su cargo articular alguna noción de bien común, cosa que el liberalismo tradicional es incapaz de realizar, en lugar de servir como obstáculo a la realización del ser humano, satisface la necesidad de pertenecer a una comunidad de ciudadanos racionales.

La tesis pretende demostrar que Hegel, no solo comparte algunos principios con el pensamiento liberal, sino que va más allá, supera incluso los postulados de la modernidad y el liberalismo, al proponer un Estado como totalidad donde las individualidades se conforman continuamente mediante el reconocimiento e incorporación de los otros. Todos los pasos descritos fueron necesarios para entender el Estado tal y como lo presenta Hegel en el contexto de su sistema, esto nos permite además contrastar su pensamiento con otros autores que lo complementan o demuestran sus falencias.

En nuestro caso, el apartado de último sirvió de pretexto para introducir el dialogo entre la filosofía de nuestro autor y la filosofía del discurso sustentada por Jurgen Habermas⁵⁴ y su teoría de la acción

⁵⁴ A pesar de que los trabajos del Dr. Berumen no remiten sólo a Habermas, para efectos de nuestro trabajo y por cuestiones de espacio, dejamos fuera las ideas de Appel y otros autores, centrándonos en las propuestas del autor de la teoría de la acción comunicativa y la apuesta del Dr. Berumen de pensar una nueva forma de ética jurídica.

comunicativa, el resultado de dicho dialogo nos permitirá actualizar el pensamiento de Hegel y darle un nuevo impulso al centrarlo en el lenguaje y en la práctica discursiva como garante de la consolidación de las relaciones sociales. Para llevar a cabo esta tarea echaremos mano del trabajo del Dr. Arturo Berumen, ya que nos permite concentrara el trabajo de tan prolíficos autores y además nos dota de una perspectiva propia de nuestro contexto que no renuncia a proponer ideas propias convirtiéndolo en un dialogo tripartita.

Desde la fenomenología del espíritu Hegel remarco la importancia del lenguaje y en varios pasajes de su obra menciona su importancia como el medio por el cual el ´pensamiento se manifiesta, importancia nada menor, sin embargo, no tuvo atención más precisa del tema en su filosofía como si lo hizo con otros tópicos, esto puede llevar a ver a Hegel desligado de todas las reflexiones en torno al lenguaje cuando se tiene que ver como reflexiones incompletas. Por tal incompletud, se hace necesario acudir a la propuesta del Dr. Berumen y a analizar la forma en la que presenta la relación de Hegel y Habermas, pues cómo el mismo menciona, “la teoría de Hegel está construida de tal manera que, dentro de su estructura, puedan caber no sólo las filosofías del pasado y del presente, sino que encuentren en ella, un lugar, las filosofías del porvenir” (Berumen, 2003:XVI). Es por ello que plantea unir ambas aportaciones en un solo bloque conceptual que llama ética jurídica como campo de relación entre derecho y moral.

Es así que la ética jurídica sólo es posible tomando como primer

momento la ética de la redeterminación, que tiende a restaurar la intersubjetividad del concepto, por lo que debe ser redeterminación histórica, comunicativa y pragmática, que critique la falacia abstractiva de la semantividad en el reconocimiento de los sujetos. “Por medio de la comunicación racional se debe develar la semántica que oculta la cosificación pragmática de los individuos y la personalización perlocucionaria del capital, para transformarla en el reconocimiento ilocucionario de los sujetos, en sus relaciones, personales, económicas y políticas, entre sí y con la naturaleza. (Berumen, 2003:527).

Para redeterminar al derecho como norma o como sistema se requieren tres momentos. El primero consiste en considerar al derecho como conjunto de procesos de comunicación. El segundo momento considera al derecho como un sistema de disposiciones de cinco clases que regulan el uso de la fuerza, de primer grado o normas de conducta; de segundo grado o normas de competencia; de tercer grado o principios de moralidad compartida; de cuarto grado o contenidos ideológicos y por último de quinto grado o disposiciones doctrinarias que permiten al sistema constituirse por medio de otros sistemas sociales.

Producto de ambos momentos podemos definir al derecho como el conjunto de procesos de comunicación que establecen disposiciones y de disposiciones que regulan los procesos comunicativos para autorizar el uso de la fuerza. Por lo que el tercer momento, consiste en la transformación de las disposiciones que

regulan los procesos de comunicación jurídica, por medio de la fuerza y de la ideología, en procesos de comunicación para establecer disposiciones que regulan el uso de la fuerza, por medio de la moral del reconocimiento recíproco entre los sujetos. Redeterminar éticamente al derecho significa la transformación “semántica y pragmáticamente, la ideología del poder y del capital, que oculta la determinación del derecho por la violencia subrepticia y el engaño perlocucionario, en la determinación del derecho” (Berumen, 2003:529), todo ello por medio de la moralidad producto del poder comunicativo a través del cual los sujetos se reconocen recíprocamente.

El método de la redeterminación trata de englobar los métodos de modelos históricos y de fases metódicas sucesivas dentro del método dialéctico, con el objeto de tener presente los límites y peligros de las propuestas éticas dentro de un sistema jurídico fetichizado, pero a la vez posibilita el cambio y la transformación positivos del mismo sistema jurídico. Esto a la vez nos permite la redeterminación de los valores jurídicos y del Estado mismo, lo que significa que no deben considerarse como conceptos acabados, sino como herramientas que sirven para redeterminar las normas jurídicas que servirán para la consecución de tales valores, que a su vez pueden volver a redeterminarse, pues es necesario criticar los obstáculos ideológicos que impiden la realización de los valores jurídicos y a la vez proponer las estructuras normativas que posibiliten su consecución.

El poder comunicativo como organización de la sociedad, sirve

para contrarrestar la determinación sistémica del poder político y económico sobre los individuos aislados, puede ser un camino para la redeterminación comunicativa, es tarea de la axiología jurídica el alcanzar la igualdad de oportunidades sin excluir la acción comunicativa ni la acción revolucionaria, la mediación entre ambas se encuentra en la idea del poder comunicativo como producto de la redeterminación dialéctica, es decir, Hegel y Habermas complementados en una nueva propuesta.

En este punto se observa la riqueza del planteamiento hegeliano y la vigencia de su filosofía, al permitir su complementariedad con filosofías pasadas, así como con filosofías contemporáneas y permite a la vez establecer propuestas de análisis como la de la redeterminación jurídica que nos permiten observar lo que hay detrás de lo que aparece evidente, ya sea en el derecho, el estado y en todos los ámbitos de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Gómez, Mariano (2004). *La controversia de Hegel con Kant*, Universidad de Salamanca, España.
- Amengual Coll, Gabriel (2001). *La Moral Como Derecho*, Trotta, Madrid.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2001), *Leviathan y Behemoth, figuras de la idea de Estado*, UAMX, México.
- Avineri, Shlomo (1974). *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Great Britain.
- Berumen Campos, Arturo (2008). *Teoría pura del Derecho y Materialismo Histórico*, Ediciones Coyoacán, México.
- (2003). *La ética Jurídica como Redeterminación dialéctica del Derecho Natural*, Cárdenas, editor y distribuidor, México.
- (2000). *Ética Jurídica: Una propuesta teórica y un caso práctico*, en *Revista Crítica Jurídica* N° 17, Facultades do Brasil-UNAM, México.
- Beiser C Frederick (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, New York.
- (2005). *Hegel*, Routledge, Great Britain.
- Bourgeois, Bernard (1972). *El Pensamiento Político en Hegel*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Cassirer, Ernst (1985), *El Mito del Estado*, FCE, México.
- Colomer, Eusebi (2006). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. 2. *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona.
- Cordua, Carla (1989). *El mundo Ético*, Anthropos, Barcelona.
- (1992), *Explicación Sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Temis, Santa Fe de Bogotá.

Cuartango, Román (2005), *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, España.

Dri, Rubén (2006), *La fenomenología del espíritu de Hegel (Visión latinoamericana)*, Biblos, Buenos Aires.

Ferrajoli, Luigi (1995), *Derecho y Razón*, Trotta, Madrid.

Habermas, Jurgen (2001), *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Tecnos, Madrid.

----- (2005), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.

----- (1986), *Ciencia y técnica como Ideología*, Tecnos, Madrid.

Hardimon, Michael (1994), *Hegel's social philosophies: The project of Reconciliation*, Cambridge, University Press.

Hegel. G.W.F (2008). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid.

----- (1966). *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México.

----- (1999). *Principios sobre la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.

----- (1976). *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires.

Hernández Vega, Raúl (1994), *La idea de sociedad civil en Hegel*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Crítica-Grijalbo, Barcelona.

Hyppolite, Jean (1991), *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona.

Izuzquiza, Ignacio (1990), *Hegel o la rebelión del límite*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

Jaescheke, Walter, Hegel (1998), *La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid.

Juanes, Jorge (1989), *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldó i Climent editores, Querétaro.

Kaufmann, Walter (1985), *Hegel*, Alianza editorial, Madrid.

Knowles, Dudley (2002), *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Philosophy of Right*, Taylor and Francis Group, Routledge, London.

Labarriere, Pierre-Jean (1985). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, FCE, México.

Lefebvre, Henri (2006), *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, México.

Llamas Figini, Laura (2006). *El Reconocimiento del "otro" en la fenomenología del Espíritu*, en *Aparte Rei*, Revista de Filosofía. Num. 37, en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/>

Mazora, Martín (2003), *La sociedad civil en Hegel*, Signo, Buenos Aires.

Marcuse, Herbert (2003), *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid.

Miranda, Porfirio (1989). *Hegel Tenía Razón, El Mito de la Ciencia Empírica*, UAM; México.

Mure, G.R.G. (1998), *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid.

Noel, Georges (1993), *La Lógica de Hegel*, Trad. Jorge Aurelio Díaz,

Editorial Universidad Nacional, Bogotá.

Ortega y Gasset, José (1983), *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza editorial, Madrid.

Palmier, Jean-Michel (2006). *Hegel*, FCE, México.

Pawlik, Michael (2005), *La realidad de la libertad*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Peperzak, Adriaan (1989), *Los fundamentos de la ética según Hegel*, en Angehrn, Emil, et *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Patten, Alan (2002), *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, USA.

Pérez Cortes, Sergio (1989), *La Política del Concepto*, UAM, México.

----- (2006) "Identidad, diferencia y construcción en la Lógica de Hegel" en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, nº 16, julio-diciembre, pp. 23-44, UAMI, México.

Pinkard, Terry (2002), *Hegel*, Acento editorial, Madrid.

----- (1994), *Hegel reconsidered*, Kluwer Academic, The Netherlands.

Popper, Karl (2010), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.

----- (1991), *Conjeturas y refutaciones*, Paidó, Buenos Aires.

Rodríguez, Edgar (2007), *En Busca del Absoluto*, Los libros de Homero, México.

Rose, David (2007), *Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Great Britain.

Rosenfield, Denis (1989), *Política y Libertad*, Trad. José Barrales

Valladares, F.C.E, México.

Siep, Ludwig (2007), *La actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Universidad del Externado de Colombia, Bogotá.

Smith, Steven B. (2003), *Hegel y el liberalismo político*, Eds. Coyoacán, México.

Steinberger, Peter (1988), *Logic and politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, USA.

Taylor, Charles (2010), *Hegel*, Anthropos-Uia, México.

----- (1983), *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México.

Valcárcel, Amelia (1986), *Hegel y la Ética*, Anthropos, Barcelona.

Valls Plana, Ramón (1979), *Del yo al nosotros*, Promociones y publicaciones universitarias, Barcelona.

Weil, Eric (1996). *Hegel y El Estado*, Leviatán, Buenos Aires.

Bibliografía Complementaria

Bidart Campos, Germán José (1991), *Teoría del Estado: los temas de la ciencia política*, Ediar, Argentina.

Carre de Malberg, Raymond (1998), *Teoría general del Estado*, Fondo de cultura económica/UNAM, México.

Galindo Camacho, Miguel (2001), *Teoría del Estado*, Porrúa, México.

Mora Rubio, Juan (1990), *Mundo y conocimiento*, UAM, México.

Porrúa Pérez, Francisco (2006), *Teoría del Estado: teoría política*, Porrúa, México.

Serra Rojas, Andrés (2000), *Teoría del Estado*, Porrúa, México.