



LA ROSA EN LA CRUZ DEL PRESENTE

Memoria para obtener el grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y
Sociales

FRANCISCO ALBERTO VERGARA LETELIER

Alumno ayudante *ad honorem* y tesista proyecto “Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad
valorativa” (FONDECYT N° 1050348)

DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN:

DR. M.E. ORELLANA BENADO

Santiago de Chile

2014

RESUMEN

Esta tesis presenta el lenguaje propio de la *ética del bien poder*; luego analiza algunos conceptos fundamentales del sistema filosófico hegeliano que resultan provechosos para el *pluralismo valorativo* como antecedentes teóricos: racionalidad, concepto, existencia, realidad, Espíritu, negatividad, autoconciencia, sustancia ética, instituciones, alienación, voluntad, derecho abstracto, conciencia individual, moralidad, vida ética, familia, sociedad civil y Estado.

La Rosa en la Cruz del Presente

Pluralismo, Universalismo y Relativismo	p. 5
Pluralismo valorativo como ética del bien poder	p. 9
El relativista ingenuo	p. 13
Relativismo de la distancia	p. 16
Universalismo	p. 17
Los Principios de la Filosofía del Derecho	p. 22
La filosofía frente a lo real	p. 27
Racionalidad, concepto, existencia y realidad	p. 28
Espíritu, negatividad y autoconciencia	p. 29
Sustancia ética, instituciones y alienación	p. 32
El mundo griego: Antígona y Sócrates	p. 33
El mundo moderno: conciencia desventurada, cristianismo, ilustración y revolución	p. 38
Los ojos del mundo moderno: la voluntad	p. 44
Tutela y reciprocidad: el derecho abstracto	p. 50
El santuario secular de la conciencia individual: la moralidad	p. 52

Contra la moralidad	p. 64
El Estado como totalidad ética	p. 70
Identidad basada en el sentimiento: la familia	p. 77
El interés individual: la sociedad civil	p. 79
Tolerancia, gobierno representativo y libertad de expresión	p. 82
El búho a este lado de la muralla: filosofía y reconciliación	p. 84
Bibliografía	p. 88

PLURALISMO, UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO

El *pluralismo* es una familia de posiciones filosóficas que presenta un panorama basado en su propio deseo de diversidad. Diversos autores han defendido algunas desde hace tiempo.¹ En este trabajo describiré sólo una de ellas (y en un coto filosófico específico), a saber, el *pluralismo valorativo* entendido como una *ética del bien poder y del buen trato* o *ética para prójimos lejanos*. En adelante utilizaré de manera indistinta estas dos etiquetas.

Comenzaré entonces por presentar de forma sucinta la estructura o leguaje básico de la *ética del bien poder*. Espero abrir camino de esa manera para una apuesta interpretativa de los trabajosos argumentos propios de la filosofía del derecho de Hegel que, sin entorpecer sus objetivos fundamentales, permita al *pluralismo* sortear algunos de sus obstáculos conceptuales.

Existe una intuición según la cual toda reflexión filosófica acerca de las acciones y las costumbres humanas camina de la mano con una pregunta fundamental, a saber, “¿puede la negociación moral promover un encuentro entre prójimos lejanos?”² O, más extensamente

¿podemos imaginar con rigor y documentación una manera de hablar y pensar, por un lado, acerca de lo que somos los seres humanos y, por el otro, acerca de lo que hacemos los seres humanos tal que permita iniciar, conducir y mantener una *negociación moral* entre nosotros con el propósito de vivir y tratarnos, ahí donde corresponda, con respeto y minimizando el papel de la fuerza bruta?³

Es necesario clarificar más adelante el alcance del concepto de *negociación moral*. Por lo pronto, es pertinente -previa y básicamente- preguntarnos “¿cómo, en principio, debe vivirse la vida humana?”,⁴ adelantando así una investigación acerca de qué tipo de respuestas cuentan para nosotros como apropiadas, pertinentes o satisfactorias.

¹ No en vano este trabajo busca iluminar las raíces teóricas del *pluralismo*, raíces que se remontan varios siglos de práctica filosófica. Acerca del *pluralismo metafilosófico* ver Orellana Benado (1999).

² Orellana Benado, (2006), p. 8.

³ *Ídem*.

⁴ Orellana Benado, (1994), p. 39.

La vertiente del *pluralismo valorativo* que me interesa, propone trabajar sobre ambas preguntas realizando algunas distinciones conceptuales:

- (a) en primer lugar, entre tipos de preguntas filosóficas;
- (b) en segundo lugar, entre aquella actividad que podemos considerar *la* disciplina intelectual de nuestro interés y aquellos fenómenos que representan su objeto o material de estudio; y
- (c) en tercer lugar, entre tipos de respuestas atendibles según los criterios que dan sentido a la pregunta fundamental planteada.

Para el *pluralismo valorativo* es necesario distinguir entre preguntas *empíricas*, *formales* y *humanas*. *Empíricas* y *formales* se diferencian por el material de estudio al que acuden si desean obtener respuestas útiles en sus respectivos campos de estudio. En efecto, las *preguntas empíricas* deben apuntar, una vez formuladas, a los contenidos aportados por la experiencia sensible (p. ej.: ¿cuántos metros hay desde la Plaza de Armas hasta mi casa?). Las *preguntas formales*, por su parte, trabajan a partir de reglas o razonamientos determinados antemano (p. ej.: ¿cuánto es $2+3$?). Sin embargo, ambas guardan una importante semejanza: tanto empíricas como formales admiten solo una respuesta correcta por pregunta formulada. Las *humanas*, por el contrario, pueden acudir a diversos contenidos y admiten una diversidad de respuestas correctas por pregunta (p. ej.: ¿es bueno mentir? ¿cual es el sentido de *mi* vida?).⁵

Volvemos así a nuestra pregunta fundamental y ahora la llamamos pregunta *ética*: en efecto, en el plano de la *ética* (disciplina intelectual que en adelante llamaré *filosofía de la moral*, para evitar confusiones con el uso propiamente hegeliano del término *ética*, *ético* o *eticidad*) la característica fundamental de las intuiciones atendibles y de las respuestas potencialmente adecuadas es el respaldo argumentativo apropiado. En otras palabras, no puede

⁵ Orellana Benado (1994), págs. 21-23. Existe otro ángulo desde el cual diferenciar este tipo de pregunta de los otras dos, a saber, el de las estrategias argumentativas o métodos que entendamos apropiados para lograr una respuesta adecuada. Ver al respecto la opinión de Berlin en Magee (1993), págs. 24-26. Es curioso, sin embargo, que la caracterización se lleve a cabo mediante el adjetivo “humana:” es difícil imaginar que existan preguntas no-humanas.

consistir únicamente en “descalificar, ni sacralizar, ni en ridiculizar las posiciones o a las personas.”⁶

El *pluralismo valorativo* aconseja además distinguir entre *moral* y *filosofía de la moral*. Mientras la primera comprende aquellas “costumbres contempladas desde el punto de vista de los valores, los principios y las normas en cuyos términos se pretende responder a la pregunta acerca de cómo, en principio, debe vivirse la vida,” la segunda corresponde a la disciplina que hace de esas costumbres su objeto de estudio o, más precisamente, una “actividad teórica con pretensiones normativas.”⁷ En suma, la diferencia entre una y otra es la misma que existe entre la física teórica y el universo.

Finalmente, para el *pluralismo valorativo* es necesario tener presente que cualquier intento filosófico supone, al menos, tres respuestas posibles y excluyentes entre sí: o *todas*, o *una*, o *algunas* formas humanas de vivir son valiosas en sí mismas.⁸ Propuestas que miren a los primeros dos grupos de respuestas serían respectivamente *relativistas* y *universalistas*, mientras que aquellas que atienden al último grupo encarnarían el tipo de respuesta que pretende entregar el *pluralismo valorativo*. Veamos más de cerca las dos primeras.

Brevemente, el *relativismo valorativo* consistiría en “la intuición según la cual existen tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyan en la historia. Nada de lo real, podría decirse parafraseando a Hegel, puede ser inmoral. Por esta razón –argumenta el relativismo– no hay respuesta correcta acerca de cómo, en principio,

⁶ Orellana Benado (2006), p. 3.

⁷ Orellana Benado (1994), p. 41. Cfr. Strawson (1995B), p. 73-92. Strawson, al analizar este concepto, comienza con una *concepción mínima de la moral* y concluye con una de *moralidad social* más adecuada, pues incluye nuevos términos tales como *reciprocidad* y *ley*. Sostiene además que “la región de lo ético, entonces, es una región de diversas imágenes o cuadros ideales de una vida humana, o de la vida humana, imágenes ciertamente incompatibles entre sí y puede que recíprocamente contrapuestas en la práctica; y es una región en la cual muchas de esas imágenes incompatibles pueden cuando menos asegurarse la lealtad imaginativa, aunque no hay duda que no siempre práctica, de una sola persona. Más aún, este mismo enunciado puede verse no meramente como una descripción de lo que es el caso, sino como una evaluación positiva de la diversidad a evaluar. Cualquier disminución de esta variedad empobrecería la escena humana. La multiplicidad de imágenes contrapuestas es ella misma el elemento esencial de una de nuestras imágenes del hombre.”

⁸ Y estas tres respuestas suponen, a su vez, que *de hecho* existe algún tipo de vida que valga la pena. De ahí que sea fundamental y dé pie otras tres opciones posibles. Para un breve análisis de este punto encarnado en la figura del *amoral* ver Williams (1972), págs. 17-27. Cfr. Williams (1985), págs. 22-29.

debemos vivir.” Por su parte, y dejando pasar sólo por un momento la injusta acusación contra Hegel, el *universalismo valorativo* intuye que “existe una y solo una respuesta correcta” a la *pregunta ética fundamental*, sin importar cuantas formas de vida *de hecho* existan; en otras palabras, existiría “un único conjunto de verdades absolutas acerca de cómo, en principio, debe vivirse, esto es, un único conjunto de valores que, a su vez, se expresan en un único conjunto de buenas costumbres.”⁹

Para el *pluralismo valorativo*, el diálogo entre *universalismo* y *relativismo valorativos* consiste en una serie de reproches derivados de un malentendido fundacional. De esta forma, mientras los amantes de la diversidad asocian *universalismo* con la intolerancia que inspira mucho más el garrote que el argumento, quienes aspiran a contemplar lo absoluto equiparan *relativismo* con una imposibilidad lógica, humana, fenomenológica y existencial,¹⁰ o simplemente denuncian a “los relativistas” por sostener una ridícula e insensata canallada.

Es posible, en todo caso, una visión más caritativa de ambos tipos de propuestas, una que entienda la diferencia entre *universalismos* y *relativismos posibles*, como una apreciación distinta de los límites tolerables de diversidad humana. Es decir, es posible una visión que considere la pugna descrita como un simple malentendido o un asunto de grados.¹¹

De todas formas, existe la imagen de una especie de *arena filosófica* o cuadrilátero donde “el relativismo compra la concordia al precio del valor absoluto, mientras el universalismo compra el valor absoluto al precio de la concordia.”¹² Así, frente a una imagen de esas características, ambas posiciones llegan a conclusiones supuestamente distintas debido a temores diferentes. Entonces, para preservar tanto la concordia como el valor absoluto es aconsejable reunir los atractivos del *universalismo* y los temores del *relativismo* o, en clave pluralista, mantener el respeto de la diversidad concibiendo al mismo tiempo algún plano de igualdad humana, de dignidad común. Tal debiera ser el objetivo de cualquier *pluralismo valorativo* imaginable.

⁹ Orellana Benado (1994), págs. 45-52.

¹⁰ Para una panorámica de estos reproches, ver Orellana Benado (1994), págs. 47-51 y 52-56.

¹¹ En el primer caso, un rango de respuestas aceptables muy abierto y, en el segundo, un rango muy acotado. Ver Orellana Benado (2004), p. 12.

¹² Orellana Benado (1994), p. 57.

PLURALISMO VALORATIVO COMO ÉTICA DEL BIEN PODER

Expuesta la estructura básica o, si se quiere, el lenguaje mínimo del *pluralismo valorativo*, debemos precisar los términos empleados y realizar un tránsito al tipo de pluralismo que me interesa, a saber, el *pluralismo del bien poder y del buen trato o para prójimos lejanos*. Este tipo de pluralismo descansa en una doble distinción: por una parte, diferencia entre *naturaleza humana e identidad humana* y, por otra, distingue entre *vivir como valores y tratar como valores*.

La primera de las distinciones aludidas apunta a un par de ámbitos cotidianos para todos los hombres, esto es, hombres de toda época, en todo lugar o condición social. En el primero de ellos –*naturaleza humana*– convergen y se identifican como iguales, y en el segundo –*identidad humana*– comparten y se identifican algunos excluyendo a todos los demás. En el primero todos somos *seres humanos* y en el último constituimos *grupos más o menos cerrados* como, por ejemplo, cristianos, marinos y abogados.¹³

¹³ Orellana Benado (1994), págs. 61-64. Una formulación distinta de la distinción se puede encontrar en Strawson (1995), págs. 89-90. Según él, toda sociedad política actualmente abarca ambas dimensiones. Así “en general, en una sociedad tan compleja como la nuestra, es obvio que existen diferentes entornos morales, diferentes subcomunidades dentro de la comunidad, diferentes sistemas de relaciones morales, que de hecho se entrecruzan y solapan los unos con los otros, pero que ofrecen algunas posibilidades de elección, algunas posibilidades de ajuste entre la demanda moral y la aspiración individual. Pero aquí también, al menos en nuestro tiempo y lugar, son los límites de la pertinencia directa de cada cosa para con las demás lo que a fin de cuentas ha de subrayarse. Dentro de una única sociedad política humana cabe hallar de hecho diferentes, quizá considerablemente diferentes, entornos morales, agrupaciones sociales en las que tienen cabida diferentes sistemas de demanda moral. Pero si una agrupación ha de formar parte de la sociedad global, también sus miembros han de estar sujetos a un sistema más amplio de demanda recíproca, a una moralidad común más amplia; la relativa significación de la moralidad común más inclusiva crecerá en la medida que los subgrupos de la sociedad se vayan entrelazando estrechamente, a medida que cada individuo vaya siendo miembro de una pluralidad de subgrupos y a medida que la sociedad deje de estar rígidamente estratificada y permita un acceso relativamente libre a, y el abandono de, sus subgrupos. En una sociedad política que combine de esta forma una amplia variedad de agrupaciones sociales con complejos vínculos y libertad de movimiento entre ellas, la disociación entre el ideal idiosincrático y la demanda moral común tenderá sin duda a su máximo. Por otra parte, una imagen ideal del hombre *puede* tender, de hecho o en la imaginación, reclamar el estatuto de una moralidad común comprensiva. Así, los soñadores de Coleridge y Tolstoi pueden jugar con la idea de comunidades ideales autocontenidas en las que el sistema de demandas morales responde exactamente, o tan exactamente como sea posible, a una imagen ideal de vida de la cual eran partícipes todos sus miembros. Semejantes fantasías tienen que parecerles a muchos poco sólidas y fútiles; pues el precio de preservar la pureza de tales comunidades es la ruptura de sus vínculos con el mundo en general.”

De la combinación o síntesis de ambas dimensiones surge un principio explicativo de la realidad humana (o mundo de *acciones y costumbres* que existen *de hecho*) que conserva, respectivamente, tanto el valor absoluto atribuido a la *naturaleza humana* -esto es, transversal a toda historia de hombre- como la valoración de la diversidad humana, expresada en el deseo pluralista de que las distintas *identidades* convivan en paz. Para el *pluralismo*, en el fondo, ambas dimensiones apuntan a la manera en que hablamos acerca de lo humano: mientras *naturaleza humana* cumple el papel de un operador puro y formal o “sujeto” del cual se predicen características determinadas, *identidad humana* funciona como “predicado” que describe adjetivos determinados o determinables del “sujeto.”¹⁴

Por su parte, la distinción entre *vivir como valores y tratar como valores* recoge el ámbito crítico propio de cualquier teoría ética: dada una cantidad existente de *identidades humanas* que se desarrollan en un momento de la historia determinado, algunas nos parecerán valiosas y otras apenas aceptables. Las demás, de existir, nos resultarán inaceptables y dignas de combatir. Asimismo, al interior de nuestra propia *identidad* –que representa el panorama en que nos movemos como agentes morales concretos- podemos discriminar entre costumbres valiosas, aceptables e inaceptables.¹⁵

La aspiración del *pluralismo* es, primero, dejar de lado la estrechez del *universalismo* y la extrema distancia del *relativismo* y, segundo, dirigir la reflexión filosófica hacia un horizonte valorativo que discrimine entre:

¹⁴ Orellana Benado (1994), págs. 61-64.

¹⁵ Orellana Benado (1994), págs. 61-64. El concepto de agente está ligado a las ideas de acción, decisión, deliberación, etc. Un agente moral, en el sentido en que utilizo el término, es aquel sujeto que actúa, decide, delibera o elige. Asimismo, por agencia moral, entiendo la acción, decisión, deliberación o elección de un agente. En adelante utilizaré el término agente o agente moral como sinónimo de sujeto (humano), hombre u otro similar; y agencia moral o simplemente agencia como la acción, decisión, deliberación o elección. Sobre esto, ver entrada acerca del significado de agente en Ferrater (1999). Cfr. Cordua (1989A), p. 146. Para Cordua un sujeto es un agente, una subjetividad es una actividad: dichos de la idea absoluta designan al agente que se hace a sí mismo, el que mediante su actividad se conduce a su fin realizando por el camino todas sus posibilidades, el que redundan en un universo verdadero, a la vez uno y vario. La realización tanto de la idea universal como la del individuo que se torna sujeto pensante coincide con el ‘proceso’ de arribar todas las cosas particulares a su esencia propia, a su verdad. Pues todos los objetos encuentran su concepto, su ser propio y su manifestación, en la subjetividad y mediante ella. La teoría lógica de la subjetividad es el fundamento general y el nexo de todas las nociones ‘especiales’, los usos diversos que Hegel hace del concepto.”

- (a) modos de vida ajenos que *debemos* tratar como valores y modos de vida ajenos que *debemos* combatir, y
- (b) modos de vida propios que bien *podemos* vivir como valores y modos de vida propios que *debemos* erradicar.¹⁶

Luego de la purga, se abre la posibilidad de comunión humana. Comunión que el *pluralismo* describe como un *rango abierto pero acotado de opciones de vida legítimas*.¹⁷ Sin embargo, *este* tipo particular de *pluralismo* busca además una forma específica y clara de hablar acerca de lo humano; una forma que distinga entre niveles metafísicos y prácticos o niveles de habla referidos a *lo que somos* y a *lo que hacemos*. Podemos caracterizar fácilmente ambos niveles basándonos en lo que ya hemos visto:

- (a) un *nivel de abstracción máxima* en el cual “nos concebimos sólo como *seres humanos en un sentido filosófico*; a saber, hablando acerca de lo humano de maneras que dejan abierta incluso la posibilidad de que lo humano que en nosotros, como es evidente, se encarna en un tipo de mamífero dado, pudiera también encontrar su realización en otros seres corpóreos aunque no fueren animales de ese tipo.” En este nivel somos *naturaleza humana* y ponemos en práctica *costumbres*;
- (b) un *nivel de abstracción variable* en el cual somos individuos pertenecientes a
- (c) un *nivel específico máximo*, en que somos *individuos* y realizamos *acciones* singulares.

La *filosofía de la moral* como disciplina en general y el *pluralismo del bien poder* o del *buen trato* en particular se preocupan de los primeros niveles de habla acerca de lo humano junto con sus respectivas dimensiones del hacer, sin atender demasiado a la *acción individual*.

¹⁶ Orellana Benado (1994), págs. 74-83.

¹⁷ Orellana Benado (2004), p. 13.

Ésta última, por su parte, parece ser relevante más bien en el terreno de lo empírico y lo psicológico.¹⁸

Incluso con el vocabulario desarrollado, quedan pendientes los conceptos “*negociación moral*” y “*prójimos lejanos*.” Por ello, en este punto es necesario volver a la pregunta fundamental: *¿puede la negociación moral promover un encuentro entre prójimos lejanos?*

El concepto *prójimos lejanos* se refiere a aquellas personas o individuos que intentan guiar de manera colectiva¹⁹ su actuar observando las siguientes tesis:

según la primera [tesis], tenemos un rango abierto pero acotado de maneras de hablar acerca de lo humano [...] La segunda [...] es la valoración del encuentro respetuoso en la diversidad legítima de las distintas *formas de vida o identidades humanas* con sus respectivas *prácticas* [...] Algunas *costumbres* humanas, algunas *prácticas* de determinadas *identidades humanas* y, en la cruda realidad empírica, algunos de los *actos* de individuos reales y concretos son por completo repugnantes y merecedores de rechazo y combate, incluso mediante la violencia. *Ningún pluralismo es un relativismo* [...] La tercera y última tesis que guía a los *prójimos lejanos* es que, a la luz de la humanidad que todos compartimos y de las identidades que separan a unos de otros, la promoción del encuentro respetuoso supone distinguir al interior de lo que hacemos los seres humanos entre lo que bien podemos *vivir como valores* [...] y, del otro lado, lo que bien podemos *tratar como valores* [...].²⁰

El término *negociación moral* se refiere a la manera de llevar a cabo el encuentro entre estos *prójimos lejanos*. Dentro de las pretensiones del *pluralismo del bien poder y del buen trato* no se encuentra neutralizar “el conflicto entre los individuos y las comunidades, sino a su control y a la reducción de sus más burdas formas de expresión, como aquellas asociadas con el recurso a la fuerza bruta. Será suficiente con que señale cómo proceder a nuestro refinamiento mutuo mediante el encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Se trata de pulir

¹⁸ Orellana Benado (2006), págs. 12- 20. Cfr. Anscombe (1979). A partir de este último texto es posible argumentar que *costumbres, prácticas y acciones* son diferentes descripciones del mismo evento. Visto de esa manera, la distinción realizada pierde fuerza.

¹⁹ Debe ser colectivamente. De otra forma, volveríamos al nivel específico máximo, habiendo sido este descartado previamente como foco principal de la *filosofía de la moral*.

²⁰ Orellana Benado (2006) , págs. 10-12. El énfasis es mío.

a quienes participan del conflicto, no de eliminarlos.”²¹ Es decir, *identidades* que debaten sin recurrir a la violencia física, que identifican aquello que las reúne y erradican en el proceso aquello que les resulta igualmente repugnante, sea propio o ajeno.

EL RELATIVISTA INGENUO

Incluso en el marco del lenguaje propio del *pluralismo del bien poder*, no es para nada pacífica la caracterización de sus dos posiciones éticas rivales, *universalismo* y *relativismo*. En esta sección y la próxima volveré sobre el *relativismo valorativo*.

Acerca del *relativismo* se ha sostenido que es “la herejía de los antropólogos, posiblemente la visión más absurda que haya sido propuesta incluso en filosofía moral.”²² No obstante, salta a la vista el atractivo de esta posición filosófica en el contexto de una sociedad moderna o –usando un término de Popper- *abierta*. Este tipo de sociedad, a diferencia de las culturas *cerradas* de la antigüedad, tiene una textura o disposición normativa tendente a dificultar e incluso imposibilitar el consenso moral. Esta dispersión de opiniones fundamental deriva de la disposición de sus integrantes frente a las normas que pretenden gobernarlos. El *individuo moderno* deja de asumir las normas culturales como mandatos divinos o desprendimientos de una realidad natural que lo permea todo. Es más, para él, por primera vez en la historia es evidente que las leyes humanas son, efectivamente, *creaciones humanas*, esto es, construcciones contingentes marcadas por la fecha de caducidad que entraña todo lo humano.²³

²¹ Orellana Benado (2006), p. 16.

²² Williams (1972), p. 34. Cfr. Scruton (1999), págs. 480-481.

²³ Popper (1957), capítulo 5. Popper caracteriza filosóficamente a las sociedades cerradas de la antigüedad como “monismos ingenuos,” mientras que a las sociedades abiertas de la modernidad las llama “dualismo crítico.” Cfr. Tugendhat (1997), cuarta lección. Éste último sostiene en las págs. 68 y 69 del texto citado que “todo recurso a una supuesta naturaleza del hombre es por ellos disimuladamente circular: algo se establece como normativo de modo implícito, de lo cual después se deriva lo normativo. Esta forma de hablar es usada, por ejemplo, hoy por frecuencia por la Iglesia católica como un argumento adicional, supuestamente profano, que complementa al religioso. Lo religioso es lo más honrado. Uno podría estar dispuesto a calificar la argumentación basada en la naturaleza del hombre de repugnante, a causa del truco de prestidigitación que consiste en dar a entender que se apela sólo a algo fáctico cuando en realidad se presupone algo normativo. Aunque se trata ciertamente de un error lógico, no deja de tener efectos inmorales cuando se lo emplea para condenar conductas que son inocentes según otros criterios, como ocurre, por ejemplo, con respecto a las conductas sexuales (homosexualidad, etc.). Con esta argumentación todo se puede demostrar como inmoral, si se ha definido antes la naturaleza de manera

Lo refrescante de este enfoque normativo queda al descubierto frente a las cruzadas morales y otros despropósitos de raíz universalista. Siguiendo la caricatura del *relativismo* presentada en la sección anterior, la relativización de nuestras costumbres y prácticas podría, en principio, no tener límites. Podríamos, por ejemplo, sostener que nuestros valores son tan contingentes como los de cualquier otro y que, en el fondo y localismos aparte, da igual vivir según una moralidad u otra. Incluso sería imaginable *un* horizonte moral valioso en sí mismo por *cada* habitante de este mundo. De esta forma, el que una práctica sea aconsejable o no dependería únicamente del arbitrio subjetivo o, en otras palabras: “contra la justificación relativista se presenta el hecho de que se encuentra limitada en un doble sentido: presupone un principio que no se justifica a su vez, y tiene un alcance limitado, es decir, los demás pueden tener una comprensión distinta de lo que sea bueno.”²⁴

Vivir a la manera de un *relativista valorativo* requeriría dejar de juzgar y dejar de discutir. Si confundimos la posibilidad de vivir de acuerdo con normas y convicciones morales con una suerte de fanatismo llamado despectivamente *universalismo*, no nos queda más que una sutil hipocresía. Entonces, en un mundo en que no vale la pena *opinar* y menos *luchar* por aquello que consideramos correcto ¿cómo justificar la ética si sus objetos de estudio son, a su vez, injustificables? ¿cómo estudiar siquiera algún fenómeno social renunciando a los juicios de valor?²⁵

Ceder la última palabra a este tipo de *relativismo* hace de nuestro asunto un tema no muy interesante. Desde luego, mientras el defensor de este tipo de perspectiva se encuentra satisfecho ya establecido su punto, es muy probable que continúe opinando, juzgando, argumentando,

conveniente. Esta argumentación adquiere a veces una aparente plausibilidad en virtud de que a muchos les parece obvio ver lo usual como natural. Esto parece jugar un papel importante en el rechazo de las nuevas posibilidades médicas, en particular de las cuestiones relativas a la reproducción y a la profilaxis genética.”

²⁴ Tugendhat (1997), p. 76.

²⁵ Strauss (1970), p. 24. Cfr. Nussbaum (2000) p. 245. Esta última sostiene que “diferentes culturas frecuentemente apoyan listas diferentes de cosas valiosas. Diferentes grupos dentro de una misma cultura también lo hacen. La teoría [...] es por naturaleza antirelativista: ésta sostiene, entonces, que en el nivel más general existe una base de fines últimos que se aplican a todas las personas como tales y, por lo mismo, implícitamente niega que las normas de cierta sociedad o grupo sean la suprema corte en los asuntos éticos. Esto no impide a la teoría dejar espacios para especificaciones de fines locales o personales [...]”

discutiendo y luchando contra aquello que considera equivocado, todas cosas que, por lo demás, hizo al defender las ventajas del *relativismo valorativo*.²⁶ Al mismo tiempo, aquellos a quienes ese relativista -que en adelante llamaremos el *relativista ingenuo*- logró convencer, pronto se preguntarán si acaso deben creer en alguien que sostiene que *nadie tiene la razón*.²⁷

Crear en la verosimilitud de alguna forma de *relativismo valorativo*, es conciliar sus atractivos -evidentes en un mundo repleto de intolerancia- con sus falencias teóricas. El primer paso útil es distinguir entre tipos de *relativismo* posibles, porque el *relativista ingenuo* se caracteriza principalmente por no realizar distinción alguna, confiando en que tampoco lo hagamos nosotros.

Debemos distinguir entre *relativismo epistemológico* y *relativismo valorativo*. Es importante no confundirlos: mientras el primero es escéptico frente a la capacidad de las metodologías científicas, cristalizando sus sospechas en el concepto de inconmensurabilidad y en el radical “todo vale” propio del anarquismo epistemológico, el segundo duda del rendimiento de la *filosofía de la moral* ante las propuestas morales existentes. Es común confundir ambos tipos de *relativismo*, sobre todo al tomar prestados conceptos propios del escepticismo epistemológico y aplicarlos a la *filosofía de la moral*: esta especie de contrabando conceptual, en primer lugar, olvida que las aspiraciones, objetivos y convicciones cotidianas de las personas no dependen de una suerte de “objetividad” demostrable científicamente; y, en segundo lugar, comete el error de traspapelar las estrategias y argumentos de ambos tipos de *relativismo*, en la

²⁶ Para Rorty “el ‘relativismo’ es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre cualesquiera temas, vale tanto como la que más. Pero nadie opina así. Exceptuando algún que otro estudiante de primero adepto a cualquier causa, no nos toparemos con alguien que otorgue igual validez a dos opiniones incompatibles sobre un tema de importancia. Los filósofos *acusados* de ‘relativismo’ son aquellos que defienden que las razones para optar por una de estas opiniones son menos algorítmicas de lo que se pensaba [...] Si alguien realmente creyese que el valor de una teoría depende de su fundamentación filosófica, albergaría ciertas dudas sobre la física, o sobre la democracia, que sólo desaparecerían una vez superado el relativismo con respecto a las teorías filosóficas. Afortunadamente nadie cree algo así.” Ver Rorty (1996B), págs. 248-250.

²⁷ Scruton utiliza este ejemplo refiriéndose a los argumentos acerca de la verdad que sostienen filósofos como Nietzsche y Foucault. Ver Scruton (1999), págs. 5 y 6. Cfr. Rorty (1989), p. 87. Incluso Rorty -en medio de su defensa de los ironistas- sostiene que no puede “imaginar una cultura que socialice a su juventud de manera tal que la haga dudar continuamente acerca de su propio proceso de socialización.”

convicción de que la falta de objetividad del trabajo epistemológico se traduce necesariamente en *relativismo valorativo*.²⁸

La variante del *relativismo* proporcionada por el *relativista ingenuo* según la cual “existen tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyan en la historia,” deja de ser sugerente una vez que identificamos una propuesta similar en sus contornos pero más profunda, una que tilda la caricaturización anterior de inapropiada, insostenible y *vulgar*.²⁹ Es el *relativismo de la distancia*, que trataré a continuación.

RELATIVISMO DE LA DISTANCIA

Las peculiares tradiciones feudales de Japón pueden ilustrar un punto importante en lo que al *relativismo* se refiere. Por ejemplo, hace siglos existió un guerrero llamado Ishira al servicio del afamado noble Kamura. Como todo aristócrata, el señor Kamura tenía bastante tiempo libre que dedicar a tareas ornamentales. De hecho, durante más de treinta años una de sus ocupaciones preferidas consistió en elaborar sistemáticamente su árbol genealógico. La prolijidad de su esfuerzo le valió el reconocimiento de todos los demás señores feudales de la época, quienes llamaron al pergamino resultante “el árbol genealógico Kamura.” Cualquiera que en el futuro quisiera construir el suyo lo tenía como ejemplo obligado e ideal inalcanzable.

Es inimaginable el horror que sintió un día el señor Kamura al volver a su castillo y encontrarlo presa de un despiadado incendio. Ante un espectáculo tan inesperado y descorazonador, solo atinó a decir “no me preocupa perder mi casa, y todo lo que hay allí adentro ya que muy bien puede ser reemplazado y la casa reconstruida, pero jamás podré reponer la pérdida de mi árbol genealógico en que he insumido treinta años de mi vida.” Ishira, contemplando en silencio el desgarrador desasosiego de su señor exclamo de súbito “¡entraré en la casa y se lo traeré ahora mismo!” Dicho y hecho: una vez extinto el fuego, encontraron el cuerpo sin vida de Ishira con el pergamino cuidadosamente acomodado entre sus entrañas. El

²⁸ Williams (1985), págs. 156-159. Cfr. Kuhn (2004), p. 312. La frase “todo vale” es de Feyerabend. Citada por Chalmers (1987), p. 188.

²⁹ Williams llama a este tipo de relativismo *vulgar*. Ver Williams (1972), págs. 34-39.

samurai, con el documento en su poder y atrapado en el castillo, cortó su vientre a lo largo e introdujo el tesoro de su amo para salvarlo de las llamas.³⁰

La conducta de Ishira, en cuanto samurai japonés del siglo XVI, inspira curiosidad y respeto. Si no pudiéramos recrear mentalmente una vida semejante, o si fuera demasiado dificultoso proyectarnos fuera de nuestro tiempo y lugar, ésta y muchas otras historias situadas en épocas pasadas, futuras o en lugares remotos resultarían incomprensibles. Pero entender una práctica perteneciente a un contexto lejano no es lo mismo que justificarla en nuestro propio contexto. La *distancia* entre nuestro mundo y el del malogrado guerrero posibilita separar ambas dimensiones: aunque vivir en el del antiguo Japón feudal no constituye una posibilidad real ni es deseable para nosotros, entendemos las motivaciones de Ishiro.

El *relativismo de la distancia* tiene una ventaja fundamental respecto de su versión *ingenua* o *vulgar*, ventaja que consiste en no confundir planos *filosóficos* y *morales*.³¹ Es posible concebir un *relativismo* como el recién descrito, más no es pensable en principio un relativismo *moral*, esto es, situado al interior de las *prácticas* humanas. Es insostenible que podamos vivir en comunidad (como de hecho lo hacemos) guiados por conceptos que entrañan una relatividad lógicamente inherente, un escepticismo desde y sobre nuestras *prácticas sociales*.³² Como veremos más adelante, es posible concebir ese intento tristemente contradictorio haciendo uso del concepto hegeliano de la *conciencia desventurada*, figura propia de una sociedad en busca de armonía pero en contradicción.

UNIVERSALISMO

Debemos separar aguas entre *pluralismo del bien poder* y *universalismo valorativo*. Luego de desarrollar la idea de *relativismo* hasta encontrar sus limitaciones conceptuales inherentes, suena plausible hacer lo mismo con la propuesta que hemos llamado *universalista*.

³⁰ Tavani (2007), págs. 37-39.

³¹ Ver, por ejemplo, Williams (1985), págs. 160-163. Cfr. Maliandi (2004), p. 34. Este último sostiene que, al traspapelar planos en ética, se corre el peligro de cometer “una falacia, consistente en la confusión de la relatividad antropológico-cultural con la relatividad ética y, sobre todo, en la confusión de niveles de reflexión ética y de los conceptos de ‘validez’ y ‘vigencia.’”

³² Williams (1985), págs. 158-159.

¿A qué nos referimos cuando llamamos a alguien “universalista”? Tal vez sea útil recordar la distinción entre *filosofía de la moral* y *moral* desarrollada al comienzo.

Según vimos en las dos secciones anteriores, es profundamente contraintuitivo imaginar individuos de una comunidad que no participen de sus valores, ya sea haciéndolos suyos o rechazándolos. El plano de la *moral* no es pensable sin *convicciones* colectivas y personales propias de aquello que llamamos *prácticas*. El *relativismo de la distancia* aporta a la *filosofía de la moral* su capacidad de jugar con los límites de la imaginación sin abandonar por ello la realidad humana que la alimenta.

Llamar a alguien “universalista” implica sostener que, en tanto agente, introduce toda moralidad existente en el cedazo propio de *un* principio explicativo común. Sea este principio la *racionalidad*, *dios*, la *verdad* o la *historia*, sus rendimientos conceptuales decantan generalmente en la idea de *naturaleza humana* o *esencia de las cosas*. Es típico de esta forma de pensamiento oponer su entendimiento de *lo real* a una visión contraria y desesperanzadora del mundo como una “red sin centro de creencias y deseos,”³³ no más coherente que el patrón de un grupo de átomos impulsados al azar.

Dado lo anterior, tal como existen *convicciones morales* en el terreno de la *moral*, en el terreno de la *filosofía de la moral* existe por lo menos una *convicción filosófica* por filósofo universalista. Así, la actividad crítica del universalista consiste principalmente en un ejercicio contrastivo entre su *convicción filosófica* y las *prácticas* humanas que de hecho existen. Esa es su manera de juzgar lo existente. ¿Es entonces el desprecio por la diversidad humana un requisito necesario de su labor filosófica?

³³ Rorty (1989), págs. 88 y 91. En todo caso, Rorty llama a las posturas universalistas “metafísicas.” Cfr. Ferrater (1999), entrada del término “universalista.” Allí se sostiene que “en filosofía se llama universalista a toda teoría que sostenga el carácter totalitario orgánico, ya sea del conjunto de las cosas (universalismo metafísico), o de todos los hombres (universalismo sociológico), por el cual cada cosa o cada hombre adquiere consistencia en virtud de su referencia al conjunto. El universalismo se opone así, en el primer caso, al atomismo o al pluralismo, y en segundo al individualismo.”

Consideremos el siguiente ejemplo: Sagredo *vive como valores* los preceptos morales cristianismos.³⁴ De esta manera, en resumen, los principios que inspiran su *identidad* son:

- (a) creer en dios, quien es un padre todopoderoso;
- (b) amar al *prójimo* como a sí mismo;
- (c) acatar los siguientes imperativos divinos:
 - c1. amar a dios por sobre todas las cosas;
 - c2. no tomar el nombre de dios en vano;
 - c3. santificar las fiestas;
 - c4. honrar padre y madre;
 - c5. no matar;
 - c6. no cometer actos impuros;
 - c7. no robar;
 - c8. no dar falso testimonio ni mentir,
 - c9. no consentir pensamientos ni deseos impuros; y
 - c10. no codiciar los bienes ajenos.

Sagredo vive además en una comunidad en que conviven diversas confesiones religiosas que no se coaccionan entre sí. Esto significa, en concreto, que para él es una posibilidad real convertirse al judaísmo, islamismo, budismo o chamanismo, entre tantas otras. Por lo demás, el ateísmo es una opción tan válida como cualquiera de las anteriores en un Estado laico como el suyo. Está a su alcance una gran oferta bibliográfica, fílmica y noticiosa dedicada a la descripción de otras *identidades humanas* presentes y pasadas que no representan opciones reales de vida para él. En suma, la sociedad en que vive Sagredo responde al tipo moderno o de textura abierta y plural.

³⁴ Debemos atender a la dificultad fundamental propia de los ejemplos de tipo religioso, a saber, que las creencias religiosas dependen en último término de la fe como argumento de cierre. Y la fe es precisamente un argumento no debatible. Sin embargo, no es el momento ni el lugar de tratar este punto. Basta con recordar, como lo hace Tugendhat, que “allí donde la tradición o la autoridad vigente en ella sirve de fundamento último” nos encontramos con concepciones morales religiosas o tradicionalistas. Ver Tugendhat (1997), p. 63.

Por lo demás, el ejercicio consciente de entender otras *identidades* y compararlas con la suya lo aproxima de manera inmediata a la *filosofía de la moral* tal y como la hemos descrito. ¿Es la realidad plural en que vive Sagredo un obstáculo para abrazar, defender y practicar los principios (a), (b) y (c)?

Imaginemos ahora que Sagredo se dedica a la *filosofía de la moral*. Es bastante probable que su *identidad* permee su oficio y es pertinente examinar la posibilidad de *conciliar* argumentativamente (a), (b) y (c) con una sociedad moderna y plural. Como agente moral y como filósofo no puede dejar de ser lo que es: la identidad personal no es un sobretodo que se pueda dejar en el perchero. al estudiar otras moralidades las juzga en virtud de sus *convicciones morales*, prejuicios que, a la luz de lo anterior, son en algún sentido *filosóficos*.

Vivimos en comunidades en que muchos de sus integrantes no abrazan nuestras normas morales. Nosotros tampoco promovemos las ajenas necesariamente. Feministas, defensores de los derechos de los animales, minorías sexuales, militares, gente de derechas, gente de izquierdas: un crisol de *prácticas* humanas diversas.

Sagredo puede entonces (1) rechazar toda identidad diferente a la suya, (2) rechazar algunas identidades diferentes a la suya, o (3) no rechazar ninguna identidad. Ya analizamos el caso del *relativismo*: en la mejor de sus versiones no es más que una trivialidad historiográfica o antropológica. Siendo así, solo le quedan (1) y (2). Por una parte, cree estar en lo correcto al vivir de acuerdo con los requisitos impuestos por su identidad; por otra, no le hace sentido deducir que quienes no lo hacen están equivocados. Lo que subyace es la valoración de las ventajas de la sociedad moderna comparada con las de la antigüedad. Tampoco quiere renunciar a las idea de verdad, bondad y maldad: en su opinión, el hombre debe combatir lo erróneo, pulir el mundo, erradicar la crueldad.

Como filósofo le queda una posibilidad: abstraer aquello que considera correcto y valioso de su identidad, con el fin de encontrar puntos de contacto con las identidades de aquellos que -siendo ajenos a sus prácticas- combaten las mismas cosas.³⁵ Tal es la búsqueda del *principio explicativo común*, investigación propia del *nivel de abstracción máxima* descrito por

³⁵ Ver Maliandi (2004), págs. 36 y 55.

el *pluralismo del bien poder* y desafío que hace dos siglos asumió Hegel: proponer teóricamente la posibilidad fascinante de una sociedad de individuos congregados en torno a un espíritu común, manteniendo su libertad y diversidad.

Ni la imagen del *relativismo* ni las pretensiones del *universalismo* son presentadas de manera adecuada por el *pluralismo del bien poder*. Tal vez ha quedado claro que el *pluralismo valorativo* no es ningún *relativismo*, pero es seguro que si tomamos en serio al *relativismo*, nos resulta poco interesante. Queda de esta forma un adversario: el *universalismo valorativo*. Y el mayor problema del *pluralismo del bien poder* hasta este punto es diferenciarse de aquél, lo que significa que debe explicar previamente la importancia de esa diferenciación.

Mi intuición es que este obstáculo no tiene importancia. Como vimos al final de la sección anterior, es imaginable un universalista que acepte la diversidad valorativa sin renunciar a la idea de identidad humana o al deseo de combatir lo repugnante. A ese individuo dejamos de llamarlo “universalista” y le llamamos “ser humano moderno,” esto es, un agente que manteniendo la idea de valor absoluto puede respetar otras identidades en el marco de una sociedad diferenciada.

A lo sumo, el papel de la distinción estricta entre *relativismo*, *universalismo* y *pluralismo* es exclusivamente pedagógico.³⁶ Su atractivo se debe en gran medida a una claridad conceptual tan comprensible como insostenible. Dado el momento, tomemos prestada una metáfora muy antigua y conocida: el *pluralismo del bien poder* debe “patear” esta triple distinción tal como se patea una escalera.³⁷

El *pluralismo* tiene entonces una deuda con la realidad. Más allá del análisis del lenguaje debe prestar atención a los signos de su tiempo. Sostener que se valora la diversidad

³⁶ Isaiah Berlin sostiene que una de las utilidades fundamentales de la filosofía es entregar al ciudadano común un lenguaje filosófico básico. Éste, a su vez, permite que los hombres tomen cierta distancia de sus juicios morales cotidianos, reconociendo así los presupuestos normativos que justifican sus prácticas. Salta a la vista -concediendo a Berlin este punto- que la triple distinción propuesta por el *pluralismo*, permite ampliar la estrechez del sentido común propia de la intolerancia humana. Si la filosofía asumiera este trabajo educativo, como propósito principal en este mundo, poseería el orgullo de ser la herramienta que civiliza al ciudadano moderno. Ver Magee (1993), capítulo 1.

³⁷ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, §6.54. Esta alegoría de la escalera, como tal, puede aplicarse a casi cualquier cosa. Por eso es una alegoría.

pero no toda *práctica* humana presupone separar lo deseable de lo indeseable en el aquí y en el ahora. Hacer eso, en concreto, requiere por lo menos identificar aquellas instituciones humanas que tienden al encuentro y la valoración de la diversidad de aquellas que no. Este intento tiene precedentes en la historia de la filosofía. En lo que resta de este trabajo analizaré algunos conceptos presentes en la obra de Hegel que resultan relevantes para el pluralismo.

LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La filosofía hegeliana trabaja sobre bases especulativas de la filosofía platónica y aristotélica, en un intento por reconciliar las aspiraciones ético-políticas del mundo antiguo con la *tradición filosófica* moderna de raíz kantiana y fichteana.³⁸ Sin pretender analizar a cabalidad la vida y el desarrollo intelectual de Hegel es posible sostener que, luego de su muerte, las autoridades académicas acudieron a Friedrich Schelling (1775-1854) para que ocupara el cargo vacante en la Universidad de Berlín. En su clase inaugural se encontraban, entre otros, Søren Kierkegaard, Mijail Bakunin y Friederich Engels. Aunque ninguno de estos últimos quedó satisfecho con esa versión de la filosofía hegeliana, en lugar de descartarla la reinterpretaron. Paralelamente, se produjo una temprana división entre hegelianos de izquierda y hegelianos de derecha. Finalmente, algunos años después, surgirían las tradiciones filosóficas que hoy conocemos como *existencialismo*, *anarquismo* y *marxismo* que, según sus multiformes propósitos, rendirían tributo a las ideas de Hegel.³⁹

³⁸ En efecto, según Wood “la teoría ética madura de Hegel [la de su *Filosofía del Derecho*], puede verse como un intento de reconciliar la teoría ética aristotélica, con el énfasis kantiano y fichteano en la libre conciencia personal [...] De Aristóteles Hegel extrae la idea de que la ética debe fundarse sobre una concepción del bien humano, entendido como la actualización de la esencia humana. Pero de Kant, Hegel aprendió que el bien no debe ser identificado con la felicidad humana, ni con ningún otra cosa que provenga de lo meramente dado por nuestra naturaleza [...] La teoría resultante no puede ser apropiadamente clasificada de *teleológica*, como la de Aristóteles, basada en un *fin* o *bien* a ser perseguido, ni de *deontológica*, como la de Kant, basada en un *mandamiento* o *principio* a seguir. Por el contrario, es una teoría que se orienta hacia el agente o una teoría acerca de la actualización del ser, basada en una concepción del ser humano que debe ser ejemplificada o instanciada. Esta teoría recomienda principios cuando son principios que un ser como ese seguiría, y fines cuando son fines que un ser como ese perseguiría.” Wood (1993B), p. 211-217. Cfr. Taylor (1983), págs. 15-37. Según Taylor, Hegel quería combinar dos corrientes de pensamiento de su época, a saber, el “expresivismo” -especialmente en la formulación de Herder- y aquella de raíz kantiana que exaltaba la libertad moral del agente por sobre su naturaleza.

³⁹ Para un breve panorama de la evolución intelectual de Hegel (sobre todo en sus primeros trabajos) ver Wood (1993B), págs. 214-216. Tres estudios acerca del trabajo hegeliano anterior a la *Fenomenología* de 1807 se pueden encontrar en Harris (1993); Kaufmann (1968), capítulos primero y segundo; y Pippin

En segundo lugar, a fines del siglo XIX se gestó en las universidades de occidente un profundo sentimiento anti-hegeliano que congregó a intelectuales influyentes en torno a un grupo de argumentos bien definidos pero poco rigurosos. Por ejemplo, se solía caracterizar a la filosofía hegeliana como enemiga de la libertad, de la justicia y de la individualidad humanas; como una semilla del *materialismo histórico* en clave idealista, articulado en torno al “proceso espiritual” de la tríada tesis/antítesis/síntesis; como un siervo incondicional del Estado prusiano, que representaría una suerte de “culminación histórica”; e incluso como la raíz teórica del nacional socialismo, militarista, irracional y delirante.⁴⁰

En tercer lugar, aconsejado por Friedrich Hölderlin (1770-1843) Hegel creó un lenguaje técnico muy complejo para expresar argumentos especulativos fundamentales, haciendo de la lectura de sus textos una tarea difícil y descorazonadora. Así, él y su obra fueron objeto de razonable escepticismo y diversas caricaturizaciones.⁴¹ En todo caso, este tipo de lenguaje sólo

(1989), capítulo cuarto. Acerca de las tradiciones filosóficas tributarias de Hegel, ver Pinkard (2000), págs. 661-662. Cfr. Apel (2004), p. 63.

⁴⁰ Pinkard (2000), p. ix. Para una visión más acabada del origen y desarrollo de estos mitos sobre Hegel, ver Stewart (1996). Para un resumen panorámico del estado de la discusión hasta el comienzo de la segunda mitad del siglo XX ver Pérez (2006), págs. 11-25.

⁴¹ En efecto, Pinkard sostiene: “el legado más ambiguo que Hölderlin dejó a su viejo amigo [Hegel] fue convencerlo de proyectar su filosofía demandando a los lectores entenderlo en *sus* propios términos. Este repentino y profundo cambio en su forma de escribir y el crecimiento de un reconocible estilo ‘hegeliano’ de prosa -cerca del final de su estancia en Frankfurt y durante su permanencia en Jena- fueron indicativas de la profunda influencia que Hölderlin ejerció en él. Una influencia que se extendió hasta la muerte.” Luego agrega: “el paradigmático oscuro uso de términos hegelianos continuó como la más ambigua de las ambiciones modernistas de su viejo amigo [Hölderlin].” Ver Pinkard (2000), págs. 82 y 87.

Acerca de las caricaturizaciones, el divertido retrato creado por Josefo Leónidas da cuenta de las sospechas inevitables que surgen luego de leer (o intentar leer) directamente al “*más oscuro de los filósofos*”. Según él “los filósofos que ejercen mayor influencia en una época son los que hablan muy claro y los que hablan muy oscuro. Los primeros, si dicen algo interesante, encuentran discípulos entusiastas. En cuanto a los segundos, no importa lo que digan, con tal que no se entienda y que lo digan bien. Hegel cumplió estos dos requisitos a la perfección, y tuvo, en consecuencia, una legión de seguidores.” Ver Leónidas (1965), págs. 188-190. En el plano de las caricaturizaciones, no está demás recordar la célebre broma de Bertrand Russell acerca de la “metodología” hegeliana (asumiendo que exista algo como una “metodología” en Hegel): “por lo tanto o es verdad que ‘el actual Rey de Francia es calvo’ o ‘es verdad que el actual Rey de Francia no es calvo.’ De todas formas, si enumeramos las cosas que son calvas y luego las que no lo son, no encontraríamos al actual Rey de Francia en ninguna de esas listas. Los hegelianos, que aman la síntesis, probablemente concluirán que él usa peluca.” Russell (1905), p. 485. Sin embargo, tanto Russell como otros “estándares” de la tradición analítica del siglo XX comenzaron su profesión como “jóvenes hegelianos.” Es todavía más interesante que muchos de los argumentos de estos ex hegelianos contra Hegel son reconducibles directamente a Kant. Para un Bertrand Russell que no sabe

se puede poner en duda una vez que se ha *pasado* por él para luego, si el caso amerita, descartarlo. No todos los lectores están dispuestos a invertir ese tiempo y esfuerzo.

No obstante, la odiosidad intelectual anti-hegeliana amainó en el último tercio del siglo XX gracias a la publicación, entre otros, de *Hegel's Theory of the Modern State* [1972] de Shlomo Avineri y *Hegel* [1975] de Charles Taylor. Esta corriente de autores afirma que la clásica base argumentativa anti-hegeliana es incorrecta y que las reflexiones de Hegel acerca de la naturaleza de la reflexión filosófica, historia universal y el Estado moderno son tan verosímiles como propias de un filósofo que hizo de la modernidad en sí misma el objeto de sus reflexiones.⁴²

Los *Principios de la Filosofía del Derecho* constituyen el intento definitivo de Hegel por justificar el Estado político de manera *racional* o, en otras palabras, dar cuenta de él a tono con los postulados básicos de la modernidad. Y lo entendieron así la mayoría de sus amigos cercanos y estudiantes. Incluso, algunos autores consideran su doctrina social como la más profunda y más omnicomprendiva de toda la historia de la filosofía política.⁴³

Aunque concibió el texto de los *Principios* como una guía para sus lecciones sobre filosofía de la moral y de la política, el volumen no responde sólo a un interés academicista, sino a un deseo político que animó a Hegel desde sus trabajos juveniles: la posibilidad de compatibilizar el universalismo ilustrado, propio del mundo moderno, con el particularismo localista heredero del mundo antiguo.⁴⁴

Hegel se preguntaba acerca de la factibilidad de la libertad individual al interior de una comunidad con valores objetivos. Su idea fue presentar una formulación bastante más desarrollada que la hasta entonces disponible en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, escrita con ese mismo propósito cuatro años antes. En el *prefacio* a los *Principios* se apresura adelantando que todo lo concerniente al “saber especulativo” ha sido desarrollado ya en su

nada de Hegel ver Avineri (1972), p. 239. Para un panorama de esos “jóvenes hegelianos” ver además Hylton (1993).

⁴² Ver Pippin (2004), p. 2 y Pinkard (2000), p. x.

⁴³ Ver Pinkard (2000), p. 473 e Ilting (1989), p. 68.

⁴⁴ Pinkard (2000), p. 469.

Ciencia de la Lógica, motivo por el cual en el nuevo volumen sólo realizará aclaraciones metódicas ocasionales de ser necesario. A pesar de lo anterior, es enfático al sostener que el todo y las partes de su *filosofía del derecho* se construyen sobre la base de su *lógica*.⁴⁵

Hay, al menos, dos caminos alternativos al comenzar la lectura de los *Principios*: el primero asume necesario interpretar la *filosofía del derecho* hegeliana a la luz de la *Ciencia de la Lógica*; el segundo consiste en discutir únicamente los argumentos centrales del libro como si fueran materia de filosofía política. El segundo enfoque evita la lectura de los tres volúmenes en que Hegel expone su *lógica* y la lectura de la primera parte de la *Enciclopedia*. Autores que han tomado este camino han producido gran cantidad de comentarios útiles y que valdría la pena discutir en otro trabajo. Sin embargo, se pierde parte importante del potencial especulativo de la filosofía hegeliana, potencial que le inyecta al pensamiento político de Hegel una pretensión de indivisibilidad: para él su sistema filosófico no tiene secciones o partes aisladas, representa un análisis complejo de los momentos propios de un *todo* fluido y en constante transformación. En adelante, analizaré los argumentos que me interesan del proyecto hegeliano omitiendo el respaldo especulativo de su *lógica*.⁴⁶

⁴⁵Ver PFD, Prefacio, págs. 45-47. Pinkard sostiene que, hasta el momento de la publicación de los *Principios*, los cursos de Hegel acerca de estas materias se basaron en la estructura de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant. Ver Pinkard (2000), p. 470. Con respecto a la relación entre la *Enciclopedia* y los *Principios*, Wood argumenta que “en ella [la *Enciclopedia*] la filosofía de Hegel acerca del espíritu objetivo se estructura en torno a las tres etapas de ‘derecho abstracto’, ‘moralidad’ y ‘vida ética.’ Por otra parte, la ‘vida Ética’ ya no se refiere paradigmáticamente a un ideal griego perdido, sino que, por el contrario, se refiere a una vida ética moderna, caracterizada por la institución única de la modernidad, la ‘sociedad civil’, dentro de la cual se encuentran integradas positivamente las esferas modernas correspondientes al derecho abstracto y a la moralidad. Fue alrededor de esta estructura donde Hegel construyó su teoría ética definitiva en la *Filosofía del Derecho*.” Ver Wood (1993B), p. 216. Cordua agrega que, para comprender la Introducción de los *Principios*, es necesario remitirse a la lectura a la *Enciclopedia*. Ver Cordua (1989C). Asimismo, otros vuelven a la *Enciclopedia* -desde los *Principios*- para asegurar una mejor interpretación de la propuesta política hegeliana. Horstmann, en su trabajo acerca de la idea hegeliana de *sociedad civil*, reconstruye el tránsito entre una obra y otra para explicar conceptos complejos. Ver, por ejemplo y respectivamente en relación con la sociedad civil y el Estado, Horstmann (2004), págs. 210 y 223-224 y Henrich (2004), págs. 256-264

⁴⁶ Ver Pippin (1997), págs. 34-35 y Schild (2004), p. 151. Cfr. Wood, (1990), p. 5. Wood comienza una sección de *Hegel’s Ethical Thought* con el título “*la lógica especulativa está muerta, no así el pensamiento de Hegel*.” De acuerdo con él, “la sanidad filosófica actualmente suele juzgar que la mejor manera de lidiar con las paradojas que plagan la filosofía es el camino del entendimiento. El sistema hegeliano de *lógica dialéctica* nunca ha ganado aceptación fuera de una aislada y disminuida tradición de incorregibles entusiastas. [...] El hecho es, por el contrario, que el gran logro positivo de Hegel como filósofo no se encuentran donde él creyó encontrarlo -en su sistema de *lógica especulativa*-, sino que en un reino muy diferente, a saber, en sus reflexiones acerca del social y espiritual predicamento de la moderna cultura europea occidental.”

El rechazo que generó la filosofía hegeliana se debe en gran parte a la frase “*lo que es racional es real, y lo que es real es racional*” ubicada en el prefacio de los *Principios*.⁴⁷ Por ella se imputaron a Hegel posiciones tan disímiles como el autoritarismo político y el relativismo moral. Es útil leerla en su contexto:

Es precisamente a esta *posición de la filosofía frente a la realidad* [de estrecho contacto] a la que se refieren los equívocos, con lo que vuelvo a lo que ya he señalado anteriormente, que la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no es la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un pensamiento vacío y unilateral [...] *Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. [...] De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente, y lo eterno, que es presente. 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 palpar en las configuraciones exteriores.⁴⁸

Para ser justos con este pasaje ubicado al final del *Prefacio*, es necesario volver atrás en el texto y comprender a qué se refería Hegel exactamente con esta suerte de aforismo filosófico. Para él “la *verdad* sobre el *derecho*, la *eticidad*, el *Estado* [en sus formulaciones posrevolucionarias y posilustradas] es *tan antigua* como su *conocimiento* y *exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión*.” Con esto en mente, es forzoso concluir que existe una *verdad* acerca del Estado moderno sobre la cual no cabe especulación ni descubrimiento pues está a la vista y es familiar para todos sus ciudadanos.⁴⁹

Esta idea de familiaridad o inmediatez entre un pueblo y su realidad política echa raíces en el sistema hegeliano a través de una curiosa asociación, a saber, entre la disciplina filosófica y el concepto de *reconciliación*. En efecto, para Hegel “el esquema más apropiado de instituciones para expresar la libertad ya existe. Está frente a nuestros ojos. La tarea de la

⁴⁷ Pinkard (2000), p. 459.

⁴⁸ PFD, Prefacio, págs. 57-59. El énfasis en la frase mencionada es mío.

⁴⁹ PFD, Prefacio, p. 48. Cfr. Cordua (1992), p. X.

filosofía, especialmente la filosofía *política*, es comprender este esquema en el pensamiento: una vez que lo hacemos nos *reconciliamos* automáticamente con nuestro mundo social,” de tal manera que la filosofía “no se ejerce entre nosotros, como entre lo griegos, como un arte privado, sino que tiene una existencia que afecta a lo público y que se desarrolla especialmente, o incluso exclusivamente, al servicio del Estado.”⁵⁰

LA FILOSOFÍA FRENTE A LO REAL

Hegel pretendió explicar de manera *filosófica* el papel de las instituciones jurídicas, morales y políticas de su época. Quiso entender la función propiamente moderna de todas las dimensiones de su concepto de *derecho*. Aunque reconoció la diversidad de interpretaciones disponibles, atacó todo intento de fundar lo existente en la particularidad del pensamiento o en la opinión individual. Como veremos más adelante, desde el punto de vista hegeliano, es vacío cualquier principio explicativo fundado en la conciencia individual: para Hegel el derecho existente “tan elevado y divino como es, se transforma sin embargo en injusticia cuando el pensamiento *sólo se considera tal* y sólo se sabe libre en la medida en que se aleja de lo universalmente reconocido y válido y *se inventa algo particular*.”⁵¹ En suma, aquello que los ciudadanos comunes y corrientes perciben por sí mismos de manera inmediata no se funda en su percepción inmediata.

La posición filosófica atacada directa pero no principalmente es la de su rival académico Jacob Friedrich Fries (1773-1843), cuya doctrina político acerca de las instituciones sociales, a juicio de Hegel

ha afirmado expresamente que *lo verdadero mismo no puede ser reconocido*, sino que es aquello que cada uno deja *surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo* respecto de los objetos éticos, particularmente del Estado, el gobierno y la constitución [...] El sentido central de esta superficialidad es basar la ciencia no ya en el desarrollo del pensamiento y del concepto sino en la percepción inmediata y la imaginación contingente. Se disuelve así en la confusión del ‘corazón, la amistad y el entusiasmo’ la rica articulación de lo en sí mismo ético, el Estado, y la arquitectónica de

⁵⁰ Rawls (2000), p. 331 y PFD, Prefacio, p. 55.

⁵¹ PFD, Prefacio, p. 48. Los énfasis son míos.

su racionalidad, que hace surgir de la armonía de sus partes la fortaleza del todo por medio de la diferenciación determinada de los ámbitos de la vida pública y su justificación [...] De acuerdo con esta representación, el mundo ético debería ser abandonado –aunque de hecho no lo es- a la contingencia subjetiva de la opinión y del arbitrio, tal como lo hace Epicuro con el mundo en general.⁵²

Hegel mantuvo una larga polémica con Fries que superaba lo argumentativo. Por ejemplo, discutieron acerca de la posición que debía adoptar la Alemania decimonónica frente los judíos alemanes. Fries, que afirmaba no tener nada en contra de los judíos “como personas”, detestaba la religión, costumbres y forma de vida semitas. Expresó de manera virulenta su repugnancia recomendando a las autoridades políticas impedir a los judíos postular a cargos públicos, sobre todo los relativos a la docencia universitaria. Hegel, por el contrario, sostenía que el credo religioso particular no es materia de juicio popular y que la fe es cosa exclusiva del hogar y de la familia.⁵³ Sin embargo, para Hegel una filosofía política que exalte lo meramente subjetivo lleva a minar el sentido de comunidad, el *mundo ético* y, finalmente, cualquier apoyo que la libertad pueda encontrar en lo existente.⁵⁴

RACIONALIDAD, CONCEPTO, EXISTENCIA Y REALIDAD

El *prefacio* a los *Principios de la Filosofía del Derecho* propone que la *razón* es el principal supuesto y contenido del verdadero pensamiento filosófico.⁵⁵ Para Hegel, el ejercicio de conocer la realidad supone que el universo sea *racional*: sólo lo racional puede ser pensado y sólo lo racional puede ser estudiado. Es una concepción filosófica según la cual el predicado *racional* implica (1) *existencia* y (2) adecuación normativa a un *concepto*.⁵⁶

Para Hegel, la *estructura racional* del universo posibilita el conocimiento humano y se hace *real* o *actual* progresivamente, esto es, se expresa en el mundo mediatizada por entidades

⁵² PFD, Prefacio, p. 51-53.

⁵³ Pinkard (2000), págs. 397 y 530. En todo caso, no sería el único ni más interesante desencuentro entre Hegel y un colega. La historia de la filosofía mira con humor el resentimiento que sentía Arthur Schopenhauer (1788-1860) por la trayectoria académica de Hegel: lo culpó de muchos de sus problemas, incluso a pesar de haber sido apoyado por él ante algunos de sus examinadores. Ver Pinkard (2000), p. 464.

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ *Ídem*.

⁵⁶ Cordua (1992), págs. XIII-XIV.

que existen de hecho, como las *instituciones sociales*. Un ejemplo es el Estado moderno: si aspira a ser real en sentido filosófico, debe existir de acuerdo con una formulación de sí mismo *racional*.⁵⁷

El término *racional* se refiere a “conjuntos complejos, internamente diversos, que se conocen a sí mismos, se determinan mediante el pensamiento y cuyas determinaciones universales los hacen cognoscibles para otros seres pensantes. Los todos racionales están compuestos de tal modo que no pierden su unidad a pesar de abrazar muchas diferencias dentro de sí.”⁵⁸ Ser determinadas, comprensibles, diferenciadas y universales sólo se predica de *actividades reales*. Para ser *reales* deben *existir* y ser fieles al *concepto* de sí mismas.

El término normativo *concepto* es comprensible a la luz de la distinción aristotélica *potencia y acto*: una institución se encuentra en estado de *concepto* cuando es el germen de lo que *debe* llegar a ser, una versión embrionaria de sí misma. Por tanto, si esa institución se desarrolla de acuerdo al camino trazado por su *concepto*, en un proceso de *necesidad racional*, ha madurado, ha alcanzado su plenitud. Solo en ese caso llega a ser *real*. Si una institución social no madura de acuerdo con su concepto existe de manera defectuosa, inacabada. Si una institución *no puede* hacer algo tampoco lo *debe* hacer, porque su meta y su proceso se suponen mutuamente entre lo teleológico y lo deontológico.⁵⁹

ESPÍRITU, NEGATIVIDAD Y AUTOCONCIENCIA

Para Hegel, el término *Espíritu* se refiere a la actividad humana mental y productiva contrastada con la realidad natural. Por su parte, *Espíritu Objetivo* es la encarnación de esa actividad en leyes, costumbres e instituciones que penetran y forman el carácter de los individuos de una comunidad determinada. *Espíritu de una época* apunta a la mentalidad

⁵⁷ Westphal (1993), p. 234. Cfr. con la idea de “necesidad racional” en Taylor (1983), págs. 53-83. Para una contextualización filosófica y una mirada al desarrollo posterior de los términos hegelianos mencionados, ver las entradas correspondientes en Inwood (1992).

⁵⁸ Cordua (1992), p. XIV. Cfr. Inwood (1992), p. 242.

⁵⁹ Ruíz (1999-2000), p. 203. Cfr. Cordua (1992), p. XVI. Influenciados por la tradición analítica, podríamos sostener que se trata de necesidad puesta en oposición a la noción de contingencia o causalidad. Si fuera ese el caso, no sería más que una nueva formulación del juicio analítico. Ver Taylor (1983), págs. 69-71.

humana de un momento histórico desplegada en creencias, estilos de vida y producción cultural en sentido amplio.⁶⁰

No obstante, para Hegel, la idea de *Espíritu* no es metafísica.⁶¹ Cada uno de los sentidos descritos en el párrafo anterior responde a distintas etapas de su desarrollo interior; cada sentido representa su despliegue pormenorizado en tanto *Espíritu Subjetivo*, *Conciencia del Espíritu acerca de las cosas*, *Espíritu Absoluto*, *Espíritu del Mundo* o *Espíritu Cósmico*, *Espíritu de un Pueblo* e incluso *Dios como Espíritu*.⁶² En adelante, al hablar de *Espíritu* sin más, me referiré a la idea de *Espíritu Objetivo*.

Entender cada una de estas etapas, tanto en su significado propio como en el proveniente de su relación común, requiere un repaso de la totalidad de la obra hegeliana, repaso que prudentemente omitiré. Sin embargo, es útil poner énfasis en tres características del desarrollo del *Espíritu*: (1) es *actividad* pura, no supone *cosas* preexistentes; (2) se desarrolla a través de etapas sucesivas que son, respectivamente, superiores unas de otras; y (3) se apropia en la teoría y en la práctica de esas *otredades* que ha dejado tras de sí, esto es, hace suyas la naturaleza y las construcciones sociales superadas.

¿Cómo una forma de vida basada en costumbres y prácticas sociales tiende a superarse en sentido hegeliano? La respuesta se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, publicada quince años antes que los *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra cargada del contexto político de la revolución francesa, cuyas inéditas consecuencias sociales le sirvieron de inspiración directa.⁶³ En ella, Hegel reúne en un sólo argumento análisis epistemológico e interpretación histórica.

⁶⁰ Inwood (1992), págs. 275-276.

⁶¹ Pinkard (1996), p. 9.

⁶² Inwood (1992), págs. 275-276.

⁶³ Cfr. Buck-Morss (2005). La autora sostiene -contra la mayoría de las interpretaciones disponibles- que el evento más influyente en el pensamiento político de Hegel, plasmado en su *Fenomenología* (asumiendo que la sección acerca del *señorío* y la *servidumbre* tiene esa dimensión), fue el levantamiento independentista de Santo Domingo en 1791. p. ej.: “en lo que tal vez sea la expresión más política de su carrera, Hegel usó los espectaculares acontecimientos de Haití como el eje de su argumento en la *Fenomenología del Espíritu*. La triunfante revolución de esclavos caribeños contra sus amos es el momento en que la dialéctica lógica del reconocimiento se vuelve visible como tema de la historia universal, la historia de la realización universal de la libertad.” Ver págs. 76-77.

El argumento de la *Fenomenología* es básicamente el siguiente: la realidad *espiritual* de occidente se contradice sucesivamente mientras la reconstrucción teórica del mundo natural socava sus propias máximas. El *Espíritu* avanza a tientas por lo que Hegel llama “el camino de la duda, o más propiamente, el camino de la desesperación,” el trayecto construido por un saber de sí contradictorio. El concepto hegeliano de *negatividad*, según el cual el *Espíritu* es *espacio social* encarnado en *instituciones*, provee a los individuos *razones autoritativas* para actuar. Éstas son auto comprensión del *Espíritu* y representan los fines colectivos de los *agentes morales*.⁶⁴ Llámense costumbres, leyes o normas morales, son parte constitutiva de la forma de vida particular que articulan. En todo caso, llegado el momento, los individuos pueden y deben ponerlas en duda: deben dudar de su estatus autoritativo y acerca de las premisas que fundamentan o niegan ese estatus.

Hegel reserva el término *negatividad* para explicar la capacidad del *Espíritu* de producir escepticismo según su lenguaje y cosmovisión. El concepto de *negación determinada* se refiere al escepticismo de cada sociedad en particular.⁶⁵ La *autoconciencia* es el ejercicio reflexivo del

⁶⁴ Ver FE, p. 54 y Pinkard (1996), págs. 4-7. Cfr. Kaufmann (1968), p. 173; Pérez (2006), p. 117; Pippin (1993), p. 57; y Taylor (1983), págs. 112-113. Para Kaufmann “La idea básica de la *Fenomenología del espíritu* es que el filósofo no ha de limitarse a las tesis que se hayan podido sostener, sino que ha de penetrar detrás de ellas, hasta la realidad humana que reflejen: no bastaría con tomar en consideración las proposiciones, ni siquiera el contenido de la conciencia, habría que preguntarse en cada caso qué tipo de espíritu admitiría proposiciones, sostendría tales tesis y tendría semejante conciencia. Dicho de otro modo: es preciso no meramente estudiar cada perspectiva intelectual como una posibilidad académica, sino como una realidad existencial”; para Pérez “lo que Hegel quiere mostrar en la *Fenomenología* es que con la revolución francesa (incluido su libertad absoluta y su terror), y con la moralidad alemana (incluyendo sus “almas bellas”), se ha abierto la época en que este *Saber Absoluto*, la historia humana que es ella misma toda la realidad, ha empezado a ser efectivamente posible. Y nada es plenamente verdad hasta que no ocurre de manera efectiva”; para Pippin la *Fenomenología* se preocupa fundamentalmente de “(a) su crítica de los modelos *individualistas* de la relación mente-mundo, un problema que incluye tanto la posibilidad de que existan representaciones determinadas, como la de realizar afirmaciones verdaderas acerca del mundo; y (b) su crítica a los modelos *individualistas* de agencia, especialmente la agencia autoconciente y racional”; finalmente, para Taylor la idea detrás de la *Fenomenología* consiste en “comenzar con la noción más pobre, más elemental, de lo que es la conciencia, en mostrar que ésta no puede levantarse, que está plagada de contradicciones internas y debe ceder ante otra superior; a su vez, ésta mostrará ser contradictoria, y así se nos remite una vez más hasta que llegamos al verdadero entendimiento de la conciencia como *Geist* [Espíritu] autocognocente, o conocimiento absoluto.”

⁶⁵ *Ídem*. Cfr. Inwood (1992), págs. 199-202; Ormeño (2003), págs. 122-128; Pippin (1989), págs. 39 y 40; y Taylor (1975), p. 110. Taylor define la negatividad como “otro término fundamental hegeliano conectado con la discusión acerca de la contradicción. Los opuestos se niegan entre sí y como todo lo que existe se encuentra en contradicción entonces todo es negatividad.” Para Pippin esta doctrina, que se encuentra en el corazón de la lógica hegeliana, puede entenderse como la manera en que el *sujeto* [o

Espíritu que, como *espacio social*, entrega razones autoritativas fundamentadas en prácticas comunitarias más la posibilidad efectiva de adoptar una actitud crítica frente a ellas.⁶⁶

SUSTANCIA ÉTICA, INSTITUCIONES Y ALIENACIÓN

El asunto es cómo lograr que nuestros fines sociales sobrevivan a la *negatividad* inherente al *Espíritu*. El término *sustancia ética* se refiere al orden normativo que estructura el pensamiento, la acción, las prerrogativas, deberes y motivaciones que deben inspirar las acciones cotidianas al interior una sociedad determinada.⁶⁷ Para Hegel “una comunidad política no puede [...] consistir sólo en sujetos, en individuos constantemente reflexionando acerca de sus propios pensamientos y acciones. Una comunidad política presupone un trasfondo de relaciones y actividades no reflexivas dentro del cual las personas involucradas no se posicionen como sujetos individuales.”⁶⁸

La *sustancia ética* se encarna en *instituciones* y éstas suponen prácticas comunes que trasciendan a cada agente moral particular. En tanto existan significados e ideas compartidas que congreguen a los participantes, es posible plantear la existencia de una dimensión de “sustancialidad” ética. Ejemplos de lo anterior son los ritos funerarios (llevar flores al lugar de descanso de los muertos), la manera en que se separa lo propio de lo ajeno (una cerca de madera o el *derecho de propiedad privada*), la relación de los hombres con la divinidad (inmediata y natural o institucional y reglada), entre otros. Estos ejemplos dan cuenta de una *sustancia ética* y de un *Espíritu Objetivo*; se refieren a la manera en que las cosas deben hacerse en una

Espíritu, para nuestros propósitos] unifica su experiencia y niega esa unidad al dar cuenta (de una manera no empírica) de sus deficiencias internas.” El concepto de negatividad hegeliano tiene raíces que se pueden rastrear al menos hasta Spinoza. A este respecto Inwood agrega que, al desarrollar su propio concepto de negatividad, Hegel “apoya la doctrina de Spinoza en cuanto a que toda determinación es negación, pero la rechaza por sostener ésta que la realidad, en el fondo, es una sustancia indeterminada, porque a menos que la sustancia en sí misma contenga a la negatividad las negaciones que constituyen entidades determinadas solo pueden provenir de un intelecto implícitamente ubicado fuera de la sustancia o del absoluto.” Según Ormeño, la filosofía spinozeana le resultaba atractiva a Hegel porque “a diferencia del *mainstream* de la filosofía moderna (digamos Descartes, Locke, Hume, Kant) se trata de un pensamiento de totalidad: a partir de la premisa de que hay una sola sustancia (*Deus sirve natura*) –esto es, una sola entidad fundamental en el universo-, todo lo demás es, o bien atributo, o bien modo, o bien afección de esa única entidad.”

⁶⁶ Pinkard (1996), págs. 8 y 9. Cfr. Pippin (1993), págs. 58-78; Taylor (1975), p. 110.

⁶⁷ Pinkard (1996), p. 138.

⁶⁸ Inwood (1992), p. 287.

comunidad determinada. Hegel llamaba a este tipo de identidad o trasfondo institucional *vida ética* o *eticidad*.⁶⁹ Pero ¿qué sucede si la *negatividad* socava la *vida ética*? ¿Qué sucede cuando lo que congrega a una comunidad deja de tener significado para sus agentes en tanto individuos?

Para Hegel, la victoria de la incertidumbre sobre lo objetivo es *alienación*. Ésta “surge cuando las metas y normas que definen las prácticas o instituciones comunes empiezan a parecer impracticables o aun monstruosas, [cuando] las normas expresadas prácticas públicas dejan de contar con nuestra lealtad [y] los hombres han de mirar a otra parte para definir lo que les parece de importancia central.” Sin un grupo de instituciones coherentes y estables que identifiquen a los agentes morales, se disuelve la sustancialidad de su vida, se disgrega la *vida ética*.⁷⁰

Para Hegel, existen algunos hitos demostrativos de las condiciones propias de la *alienación* y sus nocivos efectos sobre la *vida ética* o *eticidad*, a saber, el mundo griego descrito por la tragedia de Antígona y la filosofía socrática, y el mundo moderno de los procesos revolucionarios europeos.

EL MUNDO GRIEGO: ANTÍGONA Y SÓCRATES

Creonte reina en Tebas luego de la muerte de Etéocles y Polinice. Ambos hermanos, hijos de Edípo, mueren enfrentándose por el trono vacante luego de la muerte de su padre. Los motivos de la lucha fratricida son claros: Etéocles rompió el pacto de gobierno alternado que mantenía el equilibrio de la ciudad estado. Polinice, en el intento por reivindicar su derecho de heredero, recluta un ejército extranjero para enfrentarlo. El resultado es un choque de voluntades fatal para ambos. Creonte, ya investido como rey y soberano, prohíbe sepultar el cadáver de Polinice por su ataque a traición sobre Tebas.

⁶⁹ Pinkard (1996), págs. 138-139 y Taylor (1983), págs. 172-173.

⁷⁰ Taylor (1983), págs. 176-178. En esta edición del trabajo de Taylor se tradujo al español el término *alienation* como “enajenación.” Esto es un error que pasa por alto la distinción filosófica entre ambos conceptos. Mientras *alienación* en Hegel se refiere al grado de distancia que separa a los agentes de las instituciones que deberían congregarlos, *enajenación* podría confundirse con “locura”, “demencia” u otro término similar. Ver entrada acerca del significado de “enajenación” en Ferrater (1999). Cfr. Inwood (1992), p. 37.

Antígona, hermana de los príncipes muertos y prometida de Hemón, hijo de Creonte, decide desobedecer el decreto real motivada por lo que cree es su deber fraternal: ella quiere dar sepultura digna y honorable a su hermano, asegurando de paso su destino en el mundo de los muertos. Creonte, sin embargo, al enterarse de los planes de la orgullosa hermana, ordena detenerla y la condena a muerte. Hemón, en desacuerdo y por amor, pide a su padre desistir del terrible castigo y, ante la negativa del gobernante, decide visitar a su futura esposa en su encierro y rescatarla. Pero para su sorpresa y desesperación, Antígona se ha suicidado momentos antes.

Los sucesos posteriores son trágicos: motivado por los horrendos presagios de Tiresias, el rey decide conmutar la pena de la condenada accediendo además a la sepultura de Polinice, lo hace demasiado tarde. Su hijo se ha quitado la vida, provocando el suicidio de Eurídice, su madre y esposa del ahora desdichado gobernante.

Contemporánea a la puesta en escena de esta tragedia, una figura recorría las calles de Atenas desagradando a sus pares con preguntas aparentemente inútiles. Este polémico y entusiasta personaje llamaba al hostigamiento intelectual “mayéutica.” Tiempo después, ya juzgado y condenado, Sócrates terminaría su vida ingiriendo cicuta frente a la perpleja mirada de sus amigos.

En el mundo de Antígona y Sócrates, que Hegel y algunos de sus contemporáneos interpretaban con bastante nostalgia,⁷¹ la intención del agente tras sus propios fines no se distinguía claramente de la *naturalidad* de la vida griega: eran fines entregados por la comunidad, asumidos necesariamente por todo individuo. Para los griegos no existía un

⁷¹ Es un hecho bastante conocido que Hegel, a lo largo de su vida, admiró profundamente la antigüedad clásica, especialmente el mundo griego (en su propia interpretación, claro está). Pinkard sostiene -refiriéndose a la juventud del autor y de sus notables amigos en el seminario protestante de Tübingen- que “Hegel, Hölderlin y Schelling comenzaron a compartir una admiración por la Grecia antigua del periodo del imperio ateneo (algo no poco común en ese tiempo para los intelectuales germanos) alrededor del mismo tiempo en que desarrollaron su entusiasmo por la Revolución [francesa] y, en sus mentes, ambos ideales se fusionaron. Ellos continuaron comprendiendo la Revolución como un nuevo tipo de Reforma, y los tres amigos llegaron a ver esa renovación como una imagen idealizada de la antigua Grecia ateniense. [...] La idealizada polis clásica griega -tomada como una forma de vida social sin alienación, en que la política, la religión y las convenciones sociales diarias formaron un sentido individual de pertenencia- representaba la Revolución en Europa y, en especial, la revolución de la decrepita estructura del Sacro Imperio Romano.” Ver Pinkard (2000), p. 32. Cfr. Harris (1993), págs. 28-31.

contraste claro entre la individualidad y las razones, normas y fines comunes.⁷² Para Hegel el *Espíritu griego*

se caracterizaba por una perfecta unidad entre los ciudadanos y la sociedad. Las totalidad de las aspiraciones morales y espirituales recibían respuesta en la vida común de la sociedad. Esta vida común era, entonces, como una sustancia común; como parte de ella el individuo encontraba propósito y significado en su vida; sacado de ella, el individuo se marchitaba. Pero la dependencia del individuo de esta sustancia común no hacía de él algo ajeno que lo subordinara; porque la vida común era también [...] la obra de los ciudadanos. Si la sustancia mantenía al individuo, entonces la actividad del individuo mantenía a la sustancia.⁷³

El entramado normativo que constituía la *sustancia ética* griega absorbía a los agentes morales involucrados, los reunía dentro de un todo común en todo sentido posible. La felicidad de cada griego surgía del hecho de estar sumergidos en su comunidad, diluidos en la naturaleza.⁷⁴ Lo *natural*, como horizonte práctico de un espacio social, como la manera en que se hacen de hecho las cosas, es en la cosmología griega un sistema de *roles sociales* rígidos y perpetuos. Así, para los griegos antiguos

los hombres hacen una cosa, las mujeres otra; los gobernantes hacen una cosa y los súbditos otra; los amos hacen una cosa, los siervos otra; esta es la manera en que es el mundo, y si la sociedad ha de funcionar correctamente, no puede funcionar diferente [...] Los roles sociales disponen los fines individuales y, al actuar de acuerdo con ellos, se adquiere la identidad personal a los ojos de los demás [...]. Al actuar como soldado, hijo o hija, o como un gobernante se supone que debe actuar, se encuentra que el significado de las propias acciones y, por lo mismo, la identidad personal se ve reafirmada y reconocida por otros. Los fines últimos de la vida, tal como las reglas del pensamiento, son, de este modo, dados e inalterables, existentes desde tiempos inmemoriales.⁷⁵

⁷² Pinkard (1996), p. 138.

⁷³ Taylor (1975), p. 171.

⁷⁴ Taylor (1975), p. 172.

⁷⁵ Pinkard (1996), p. 136. Cfr. Pelczynski (1989), p. 257. Pelczynski sostiene que “la *polis* griega absorbía tan completamente a sus miembros y su *ethos* era tan sacrosanto que era inconcebible para ellos cuestionarse sobre los principios fundamentales de la *polis* o hacer valer su derecho a alguna pretensión para la satisfacción de sus intereses particulares al tiempo que participaban en la vida política. Más aún, la identificación de los ciudadanos con la comunidad era inconsciente y espontánea. Se puso de relieve que las costumbres, las tradiciones, y la educación ciudadana, reforzadas por el arte, la literatura, la filosofía y la religión, eran todas ellas partes esenciales de la forma de vida griega o ‘espíritu del pueblo’.”

Si el papel que la individualidad llegaría a jugar en la vida moderna lo jugaba el rol social en el mundo griego ¿es posible afirmar la existencia de la libertad en la Grecia clásica? Según Hegel, en el contexto de la *polis* ser libre implicaba tener conciencia de la acción propia, conocer las razones que motivaban el actuar e identificar esto último como la expresión verdadera de auto comprensión personal.⁷⁶

Sin embargo, lo anterior depende de la aceptación individual de cada norma social aplicable, es decir, depende de la vitalidad con que cada griego asumía su *rol social*. En la ciudad estado, la pregunta acerca de la libertad del ser humano suponía la atribución previa de un “papel” determinado que cumplir. En consecuencia, ser libre consistía en tener un *rol* que llenar en la *esfera pública*.⁷⁷

Hegel sostuvo que el mundo griego requería un estado de cosas armónico que sus tragedias teatrales desmienten. Antígona pone en entredicho la supuesta coherencia de la sociedad griega, como si entre cada acción, personaje, coro y diálogo aparecieran claros atisbos de conflicto o de tensión interna. Suponer que cada griego vivía satisfecho con su *rol* (esto es, realizado, feliz, pleno y con “sentido”) implica sostener que uno de los personajes de la obra, Creonte o Antígona, está en lo *correcto* mientras que el otro *debe* estar equivocado.⁷⁸

En Antígona hermana y rey hacen lo que *deben* hacer; sin embargo, ambos son también *culpables*. Por tanto, lo trágico es en realidad un conflicto entre dos *roles sociales* al interior de una misma *vida ética*, de una misma *realidad* con un mismo fundamento. La tragedia representa una contradicción entre la ley humana y la ley divina, entre el papel del Estado y el de la familia, entre el hombre griego y la mujer griega. En suma, la *eticidad* griega entra en conflicto enfrentando un vacío que no tenían con qué llenar.⁷⁹

⁷⁶ Pinkard (1996), p. 186. Cfr. Ritter (1989B), p. 68. Según Ritter “La posibilidad de pensar la libertad como idea del derecho pertenece para Hegel, desde Grecia, a la tradición de la filosofía.” Ritter (1989B).

⁷⁷ Pinkard (1996), p. 142. Cfr. Cordua (1989A) y Marini (1989), p. 229. Éste último sostiene que “la libertad de los antiguos y de la polis era sólo objetiva.”

⁷⁸ Pinkard (1996), págs. 137-145.

⁷⁹ Pinkard (1996), págs. 144-146. Cfr. Taylor (1975), págs. 172-177. En efecto, Hegel cita a Sófocles en su *Fenomenología del Espíritu* reproduciendo su alegato acerca de la ley divina que no es “de hoy ni de ayer sino de siempre este derecho vive, y nadie sabe cuando ha aparecido.” Ver FE p. 254. Es ilustrativo observar y comparar otras interpretaciones del conflicto trágico propuesto por Antígona. Por ejemplo, Bowra considera que la esencia de la tragedia ática “está en un conflicto y una pérdida, y aunque el saber

¿A dónde acudir cuando las normas sociales dejan de inspirar una lealtad sincera en los agentes morales? Una opción es al interior de una comunidad diferente. Otra es la articulada por Sócrates. Hegel sostuvo acerca de los frutos palpables de la mayéutica socrática:

esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, *disuelve* en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juzga* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad el bien que en un primer momento es sólo representación y deber *ser*. La autoconciencia que ha llegado a esta absoluta reflexión sobre sí se sabe en ella como lo que no puede ni debe ser dañado por ninguna determinación presente y dada. Como configuración general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etcétera), la dirección de buscar en el interior de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad. Cuando la autoconciencia aprehende y adquiere de esta manera su derecho formal, todo depende de cómo está constituido el contenido que ella se da.⁸⁰

Según Hegel la figura del *individuo* surge de la defensa particular que cada agente moral emprende para amparar sus propios fines normativos. A partir de ese momento nace una *esfera privada* que oponente a la *esfera pública*, esfera que define lo central del individuo moderno. El sentido de pertenencia a un *rol* determinado deja de proponer los fines éticos personales y, por vez primera, si la *esfera pública* pretende absorber la individualidad de sus agentes morales provoca, para sí, un conflicto interno profundo que decanta en una nueva pregunta: si antes los

que el sufrimiento es merecido sirve de alivio en cierto modo, el choque trágico no puede anularse.” Y el conflicto se encuentra, en este caso, entre dos tipos de ley: la de la polis que fundamenta la acción de Creonte y la divina que fundamenta la acción de Antígona. Por su parte, Kierkegaard sostiene que “la culpa trágica en *Antígona* se centraliza en un punto preciso: ha sepultado a su hermano renegando de la prohibición del rey. Si se considera esto como un hecho aislado o un simple choque entre el amor y la piedad fraternos de una parte, y un arbitrario precepto humano en la otra; entonces, *Antígona* dejaría de ser una tragedia griega para transformarse en un tema trágico indiscutiblemente moderno. Lo que en el sentido griego proporciona interés trágico a la obra consiste en que tanto en la muerte infausta del hermano como en el enfrentamiento de la hermana con una prohibición puramente humana, resuena el infeliz destino de Edipo, cuyas repercusiones trágicas proliferan en torno a cada uno de sus vástagos.” Ver respectivamente Bowra (1948), p. 76 y Kierkegaard (2005), págs. 56-57.

⁸⁰ PFD §138 y su observación.

griegos recurrían a la tradición para saber *qué* hacer, frente a un nuevo sentido de individualidad ¿qué baremo normativo podría guiar su acción? Sócrates argumentó afanosamente que la nueva medida debía ser la voz de la *razón humana* presente al interior de cada individuo.⁸¹

La *razón* a la que se refiere Sócrates apunta a un lugar *más allá* de lo existente en concreto. Es una *razón universal* que puede acercarse o alejarse de su perseguidor. El filósofo puede, de acercarse lo suficiente, contemplar *lo justo, lo bello, lo verdadero*; puede reflexionar acerca de *lo real* en términos de justicia, belleza y verdad. Gracias a la razón, el individuo puede enjuiciar las instituciones, los usos sociales y reflexionar acerca de los fundamentos de la *sustancia ética*.

Para Sócrates las leyes de Atenas *deben* respetarse y en virtud de ellas se dispone a morir, pero solo porque así lo aconseja su idea de lo que es la razón. Así, la *vida ética* desplaza el fundamento de la lealtad normativa desde las instituciones hacia la reflexión individual o, en otras palabras, toda ley debe ser cuestionada antes de ser respetada. Y esto último abre el camino para una nueva esfera en la vida del hombre, a saber, la esfera de la *moralidad* -esfera que analizaremos más adelante- cuya pancarta es la relación íntima del individuo con aquello que *debe* hacer, relación determinada por el entendimiento de lo que la *razón universal* aconseja.⁸² En suma, si Antígona mostró la inconsistencia de la forma de vida griega, Sócrates fue el apóstol que precipitó su fin.

EL MUNDO MODERNO: CONCIENCIA DESVENTURADA, CRISTIANISMO, ILUSTRACIÓN Y REVOLUCIÓN

Desde sus escritos juveniles, Hegel entendió por “mundo moderno” el estado de cosas posibilitado por el cristianismo reformado, la ilustración cultural europea y la revolución francesa.⁸³ ¿Qué ocurrió en el periodo que media entre el mundo antiguo griego y mundo el moderno europeo de la revolución francesa?

⁸¹ Taylor (1983), p. 179.

⁸² *Ídem*.

⁸³ Cordua (1989A), págs. 137 y 143.

Como vimos, la individualidad socrática fundada en un más allá idealmente racional aleja a los agentes del mundo concreto, de la *sustancia ética*.⁸⁴ Durante el imperio romano, la *alienación* heredada del mundo griego encontró un nuevo lenguaje: la *legalidad*. En efecto, según Hegel, los romanos se identificaban entre sí de la manera más indeterminada imaginable, a saber, como portadores de *derechos abstractos*, esto es, poseedores de construcciones normativas ajenas a los deseos y fines particulares de cada individuo. Así, mientras que el hombre griego tenía un *rol social* que le daba “sustancia” de manera “natural,” el romano pertenecía a su comunidad sólo por el hecho de ser un *ciudadano*, es decir, en un sentido técnico legal. Vista así, la *ciudadanía* es una categoría vacía, dependiente de algo exterior a la interioridad individual, sea un título legal emanado del legislador de turno o la propiedad privada como derecho subjetivo (p. ej: ser propietario era condición necesaria para ser romano). Y en un contexto alejado de los fines comunes e individuales (fines relegados al plano de los deseos contingentes), por primera vez en la historia de occidente los proyectos de vida personales podían eventual y abiertamente entrar en conflicto con las leyes del Estado sin poner en duda su propia existencia.⁸⁵

Las posiciones filosóficas que dan cuenta del *Espíritu* romano son, para Hegel, el *estoicismo* y el *escepticismo*. En la lectura hegeliana, el *estoicismo* se basa en la idea de libertad e independencia del pensamiento individual, operación que representa la única experiencia estable del agente moral. Esta corriente filosófica, heredera de la mayéutica socrática, miraba a una *razón* extra terrena como horizonte teórico, de manera tal que nada contara como fin, razón autoritativa, bondad, maldad o verdad a menos que su formulación e integración normativa fuese un producto individual de racionalidad, producto carente de la contingencia de las construcciones sociales. En cualquier caso, el costo de exaltar la independencia subjetiva se paga con falta de contenido concreto: nada concreto se puede decir acerca de una forma de vida basada en la razón socrática o, con mayor precisión, sólo se puede entender su aspiración racional en el sentido abstracto de la postrimería griega.⁸⁶

⁸⁴ Taylor (1983), p. 180.

⁸⁵ Pinkard (1996), págs. 147-149.

⁸⁶ Pinkard (1996), págs. 63-67. Cfr. Taylor (1975), págs. 157-159.

El *escepticismo*, por su parte, es el paso siguiente del sentir estoico o, más propiamente, su extremo. Para el *escepticismo* todo punto de vista es contingente incluyendo el pensamiento racional individual. Más aún, absolutamente *todo es relativo*: la totalidad, en sí misma, es un producto del punto de vista subjetivo, de forma tal que, incluso asumiendo la promesa estoica de un punto de vista impersonal libre y racional, toda reflexión es finalmente la reflexión propia de *un* individuo en particular y, por lo mismo, es *un* punto de vista entre *muchos*. La áspera conclusión escéptica es una sentida incertidumbre acerca del mundo social y acerca del pensamiento mismo que lo concibe, sin contar con una descorazonadora lejanía entre el individuo y lo absoluto. Sin embargo, el escéptico cree ganar algo, a saber, verdadera independencia y una razonada distancia frente a cualquier tipo de norma o motivación que se pretenda autoritativa. Pero claro, ese juicio o posición ante la realidad no puede ser a su vez justificado y, por ende, es contradictorio.

Entonces, cuando el escéptico muestra su verdadero rostro asume, tal vez sin quererlo, una posición impersonal, abstracta y universal: está hablando desde su punto de vista al negar el peso relativo de todos los puntos de vista. Así, lo único que aporta el escepticismo es una “distancia” propia de antropólogos e historiadores.⁸⁷

Ambas encarnaciones filosóficas del *Espíritu* romano decantan en lo que Hegel llamó poéticamente *conciencia desventurada*, una formulación espiritual de la conciencia humana doble y contradictoria. Ésta se produce al interior de cualquier sociedad cuyas normas dejen de ser autoritativas para los individuos sin proveer otras opciones normativas razones para la acción dentro del panorama de lo imaginable.⁸⁸

La *conciencia desventurada* es la alienación asumida de manera consciente y resignada. Se diferencia del *escepticismo* en que éste último se refugia en la relatividad, ficción que le permite juzgar el estatus de todos los puntos de vista sin tomar parte por ninguno. La *conciencia desventurada* permite las convicciones normativas, pero asume la imposibilidad de justificarlas satisfactoriamente. Para Hegel, la incomodidad epistemológica de occidente se debe a que su *vida ética* comprende tanto la necesidad del punto de vista individual, que dignifica al

⁸⁷ Pinkard (1996), págs. 67-69. Cfr. Forster (1993), págs. 134-141; y Taylor (1975), p. 159.

⁸⁸ FE, p. 128. Cfr. Pinkard (1996), p. 149.

individuo, como la carencia de un punto de vista universal. Contradictorios como son, ambos puntos de vista deben convivir. Solo queda afirmar que la justificación de nuestras creencias se encuentra más allá de nuestras capacidades, que la *verdad* es externa a cualquier sociedad o individuo. Roma representa entonces el rito funerario para el mundo heleno.⁸⁹

Hegel sostuvo que el *cristianismo* aportó dos insumos normativos fundamentales para el mundo moderno. En primer lugar, ofreció un mecanismo para aliviar el agobio de la *conciencia desventurada*, a saber, el oficio sacerdotal entendido como mediación entre lo individual y lo universal, solución que no es adecuada (de hecho, para Hegel, la reforma protestante promovería un tipo de cristianismo propio de la modernidad, uno que prescinde de mediadores).⁹⁰

En segundo lugar, el *cristianismo* le imprime a la libertad individual un sentido moderno, a saber, se es libre sólo por el hecho de ser humano y no, como sucedía en formulaciones anteriores del *Espíritu*, por pertenecer a cierto *rol social* o ser titular de un *derecho abstracto* y *subjetivo* otorgado por el Estado. El individuo moderno es único, valioso y ningún argumento puede servir de fundamento a la esclavitud o servidumbre.⁹¹

La *ilustración europea* y la *revolución francesa* marcaron el trabajo intelectual de Hegel a lo largo de toda su vida.⁹² La filosofía hegeliana rescata de la *Ilustración* la intención de

⁸⁹ Pinkard (1996), págs. 69-71. Cfr. Pippin (1989), págs. 165-166; y Taylor (1975), págs. 159-161.

⁹⁰ Pinkard (1996), págs. 75-78. Para Hegel el catolicismo respondía a una forma pasada de moda del cristianismo, cuyos ritos podrían fácilmente ser ridiculizados. Un ejemplo de lo anterior es la idea católica de comunión mediante hostias consagradas. Según nuestro autor, de ser verosímil, la deposición del ratón que entra a la iglesia y se come una hostia podría ser considerada propiamente “el cuerpo de cristo.” Por lo demás “ya en 1808, en su primer período como rector en Nuremberg, había propuesto a los alumnos en su clase (cuya gran mayoría eran protestantes) que la gran diferencia entre el catolicismo y el protestantismo tenía que ver con asuntos acerca de la autoridad y la modernidad: los católicos dividían a la comunidad entre ‘seglares’ y sacerdotes,’ siendo sólo estos últimos los ‘investidos con todos los poderes’ de la iglesia. Así la reconciliación con Dios para los católicos se logra ‘externamente.’ Para los protestantes, por el contrario, los sacerdotes son profesores. Todos en la comunidad religiosa son iguales ante Dios como el espíritu presente de la comunidad.” Ver Pinkard (2000), págs. 290-294 y 529.

⁹¹ Cordua (1989A), págs. 137-139. Cfr. Avineri (1972), págs. 227-228; Baum (2004), p. 145; y Harris (1993), p. 29.

⁹² En efecto, fue el intento por compatibilizar la Ilustración con el sentido de pertenencia brindado por la particularidad de la *vida ética* lo que inspiró, en gran medida, el trabajo intelectual maduro de Hegel. Con respecto a la revolución francesa, su admiración por ella quedó plasmada en sus danzas juveniles en torno

liberar el conocimiento de la tradición y la autoridad, apelando la universalidad del conocimiento y la razón humana. Simultáneamente, recogió de la *revolución francesa* la imagen profética de un amanecer de la humanidad. Para Hegel el proceso revolucionario francés buscaba una comunidad política en que la libertad fuera parte efectiva de la realidad institucionalizada. Con la *revolución francesa* la libertad se convierte en posibilidad concreta, en un concepto que ha devenido *real*. Sin embargo, la universalidad ilustrada y el gobierno revolucionario llevan de contrabando el fanatismo, el terror y la crueldad.⁹³

La *Fenomenología del Espíritu* puede concebirse, por ejemplo, como una introducción al sistema filosófico hegeliano o, por el contrario, como una especie de obra temprana y preliminar. Hegel sabía que en sus páginas identificó problemas relevantes para la modernidad sin plantear soluciones concretas.⁹⁴ Como hemos visto, la historia de occidente aportó al caldero fenomenológico hegeliano las ideas de *vida ética, moralidad y derecho abstracto*, cada una con sus propias formulaciones y falencias. Basada en el producto resultante, el embrionario *mundo moderno*, la *Fenomenología* concluye afirmando la necesidad de una comunidad *reconciliada*, es decir, una sociedad cuyo proyecto intelectual no contradiga su proyecto práctico. Y parte importante del proyecto práctico de la vida moderna es la *libertad sin alienación*. No obstante, este libro no dice qué tipo de prácticas o instituciones deben asegurar esa grandiosa orquestación; tampoco qué sea una tal reconciliación en concreto ni cuál es el papel de la filosofía en todo esto.⁹⁵ Sólo queda claro que la historia de occidente, al menos hasta el siglo XIX, es la historia de la *alienación humana*. Para Hegel, entonces

completar la *Fenomenología* requería preguntarse si al interior de las prácticas de la vida moderna existía algún grupo de instituciones sociales que [...] apoyaran una concepción más determinada de

al *árbol de la libertad* (entonado *la Marseillaise*), y en los brindis que dedicó en su honor innumerables veces ante la mirada estupefacta de gente más recatada de Berlín. Ver Pinkard (2000), págs. 24 y 451.

⁹³ Pinkard (1996), págs. 165-187.

⁹⁴ Pinkard (2000), págs. 334-336. Cfr. Kaufmann (1968), p. 140. Incluso se ha sostenido que Hegel expresó cierta “insatisfacción con su concepción y ejecución.” Ver entrada a *Fenomenología del Espíritu* en Inwood (1992). Según algunas interpretaciones algo más encariñadas con este volumen, en el peor de los casos la *Fenomenología* representaría un asistemático de frenesí juvenil por decirlo todo de una vez, mientras que, en el mejor, fue un temprano intento de tematizar los grandes asuntos que se despliegan al interior de la realidad, es decir, un texto donde se reflexiona simultáneamente acerca del conocimiento, la política, el arte, la religión, la historia y la vida. Ver, respectivamente Pippin (1993), p. 53, y Ormeño (1991), págs. 3-9.

⁹⁵ Pinkard (1996), p. 269.

agencia práctica, de tal forma que algo *como* la antigua vida ética griega, *Sittlichkeit*, pudiera realizarse en el contexto moderno, caracterizado fundamentalmente por el distanciado, reflexivo y universalizante punto de vista de la 'moral' para la cual la norma básica había llegado a ser la *libertad* como autodeterminación. La *Fenomenología* muestra que la razón por la que la libertad llega a jugar el rol de *la* norma de la vida moderna, reside en las insuficiencias históricas de las respuestas iniciales que la temprana vida europea moderna, las cuales, faltas de base, fallaron en proveer una suma adecuada de cualquier razón autoritativa para la creencia y la acción que pudieran hacer de ellas algo inteligible para los agentes modernos.⁹⁶

En suma, para Hegel el mundo moderno debe mantener una idea modernizada de libertad en la línea de la antigua Grecia, promover individuos que sepan exactamente qué están haciendo y porqué, al tiempo que se identifican con el contenido de su actuar sin acudir únicamente a un *rol social* o *derecho legal abstracto*.⁹⁷ Además, el proyecto de la modernidad debe superar la fragmentación social que derrotó a formaciones espirituales anteriores y, para lograr todo aquello, requiere *instituciones* que encarnen consistentemente su propio *Espíritu*. Y fue mediante sus *Principios de la Filosofía del Derecho* que intentó hacer una propuesta política concreta posterior a su diagnóstico fenomenológico. Así, para entender cabalmente la propuesta política hegeliana, es necesario determinar qué componentes o *instituciones políticas* del mundo moderno considera *racionales* en el sentido hegeliano y porqué.⁹⁸

Para Hegel las instituciones existentes *de hecho* en el mundo moderno deben ser *reales* y, por lo mismo, *racionales*. En otras palabras, dentro de la *eticidad* del nuevo mundo deben expresarse los pensamientos y opiniones subjetivas, que Fries ponía como fundamento del orden político, pero en su formulación *racional*. Por lo mismo, la ley y las demás instituciones que dan forma al Espíritu de la modernidad deben ser *reales*.⁹⁹

No era una tarea fácil. Debemos pensar en un periodo que arrastraba tras de sí los conflictos religiosos europeos y una Alemania feudal que se resistía obtusamente al cambio, todo enmarcado en el contexto de las guerras napoleónicas. Ese fue el mundo en que vivió Hegel. De

⁹⁶ Pinkard (1996), págs. 271-272.

⁹⁷ Pinkard (1996), p. 188.

⁹⁸ Westphal (1993), págs. 234-235.

⁹⁹ PFD, Prefacio, p. 54.

ese contexto que él consideró era *su* realidad, quiso rescatar mediante su filosofía aquellos componentes e instituciones apropiadas para el Espíritu de su época: el derecho abstracto, la moralidad, la eticidad, los derechos subjetivos, la conciencia individual y el sentido de comunidad.

LOS OJOS DEL MUNDO MODERNO: LA VOLUNTAD

Para Hegel, sin la humanidad, dios estaría todavía dormido en la naturaleza sin estar al tanto de su propia existencia. La humanidad, en ese sentido, constituiría los ojos de *lo real*, del mundo.¹⁰⁰ Caminando sobre esta línea, es posible sostener que la *Introducción a los Principios de la Filosofía del Derecho* es la explicación hegeliana del concepto de voluntad,¹⁰¹ concepto que daría cuenta de una humanidad desplegada a lo largo y ancho de la realidad (explicación

¹⁰⁰ Pinkard (2000), p. 580.

¹⁰¹ Cordua (1989C), p. 47. Es “una” y no “la” pues, como Hegel sostiene en la observación a §4 “respecto de la libertad de la voluntad se puede recordar cuál era anteriormente el modo de proceder del conocer. Se suponía la *representación* de la voluntad y a partir de ella se trataba de extraer y establecer una definición. A partir de diferentes sensaciones y fenómenos de la conciencia común, tales como el arrepentimiento, la culpa y otros similares, que sólo pueden *explicarse* se la voluntad es *libre*, se lleva a cabo la llamada demostración de la libertad de la voluntad, siguiendo los procedimientos de la vieja psicología empírica. Pero es aún más cómodo atenerse directamente a que la libertad está dada como un hecho de la conciencia y afirmar que se debe creer en ella. La deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas sólo puede tener lugar, como ya he señalado (§2), en conexión con el todo. En mi Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Heidelberg, 1817) he expuesto los rasgos principales de las siguientes premisas, que espero algún día poder completar: el *espíritu* es ante todo *inteligencia* y las determinaciones por las que pasa en 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 a la inteligencia.” Cordua sostiene sobre este asunto, en la página y obra recién citadas que “lo que en ella [la *Introducción a los Principios*] se ofrece, advierte Hegel al comenzar, no es una deducción que demuestre que la voluntad es libre y explique qué son la voluntad y la libertad. Tal deducción solo es posible como parte del sistema filosófico completo; no se la puede dar al principio de una disciplina especial cuyo contenido es otro, a saber, el desarrollo de la idea a través del concepto [...] Precisamente porque esta disciplina presupone el concepto de voluntad libre no le cabe, en su punto de partida, otra cosa que remitir al lugar de su producción especulativa, esto es, a la Enciclopedia de 1817, que contiene aquella deducción. Pero en 1820, al publicar la *Filosofía del derecho*, Hegel ya no estaba satisfecho con aquella exposición sistemática del concepto de voluntad. Por eso, aunque no le queda más remedio que referir al lector de la ‘introducción’ a la *Enciclopedia*, le advierte que se propone continuar desarrollando en el futuro esta sección que se ocupa de la génesis de la voluntad a partir de la inteligencia, el sentimiento (*Gefühl*), la representación y el pensamiento [...] Carecemos, en consecuencia, de una explicación sistemática y de una fundamentación del concepto de voluntad que Hegel mismo considerara suficiente y final.” Cfr. Pippin (1997), págs. 31-44. Para Pippin, es necesario el tratamiento enciclopédico del concepto de *voluntad*, pero reconducido al *mundo natural* entendido éste como una suerte contrapartida del *mundo espiritual*. Desde ese punto de vista, no es tan descorazonador que Hegel nunca se haya extendido con la suficiencia que pretendía al explicar el concepto de *voluntad humana*.

enfrentada a otras ideas tradicionalmente enseñadas en su tiempo, ideas herederas de las suposiciones metafísicas de la doctrina voluntarista cristiana y, finalmente, del desarrollo especulativo de la *voluntad humana libre y real* iniciado por Kant¹⁰²).

Si el desarrollo de la *Idea de derecho*¹⁰³ decanta en el despliegue de lo que Hegel entiende por *voluntad*, debemos preguntarnos a qué se refiere exactamente con eso. En primer lugar, cuando Hegel nos habla del concepto de *voluntad libre* no se refiere a la voluntad individual sin más. Tal como sucede prácticamente con todo su sistema, al hablar de un *concepto* en particular se refiere a un aspecto entre muchos del *Espíritu* desarrollado históricamente. En este caso, es el concepto de *voluntad* que ha recorrido un largo camino fenomenológico hasta una formulación apropiada que le permita expresarse como una *voluntad libre*.¹⁰⁴ Efectivamente, para Hegel

el que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea.¹⁰⁵

¹⁰² Efectivamente, para separarse de aquellas concepciones que sólo se ocupan de lo que denominamos *conceptos*, Hegel sostiene en §1 y su observación que “la *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *Idea del Derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización. La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar *meros conceptos*. Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos, así como que el *concepto* (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee *realidad*, pues se la da a sí mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo, es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etcétera. La *configuración* que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del *concepto* mismo, el momento esencial de la idea, que difiere de su *forma* de ser solo como *concepto*.” Ver Pippin (1997), págs. 33 - 38. Según Pippin, esa intención también se expresa en § 7: “la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado, limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo. El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal *relación consigo*, él es al mismo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque el mismo se pone en esa posibilidad. Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.”

¹⁰³ Por razones netamente especulativas, es importante notar que los *Principios de la Filosofía del Derecho* versan sobre la *Idea de Derecho*, no sobre *conceptos*. En general, para Hegel una *Idea* es la suma del *concepto* y su *realización*. Ver Cordua (1989C), p. 50. Cfr. Inwood (1992), entrada a *Idea*.

¹⁰⁴ Rawls (2000), p. 338. Cfr. Allison (2006), p. 404. Según Allison, tal como lo hizo Fichte con anterioridad, Hegel siguió a Kant al asociar el concepto *voluntad* con los de *razón práctica, inteligencia y libertad*.

¹⁰⁵ PFD §29.

El *derecho* es, por lo mismo, equivalente al concepto de *libertad* plenamente realizado. Volveremos sobre esto al final de la sección. En cualquier caso, es necesario examinar algunos puntos con detención.

Para Hegel, *voluntad libre* no es equivalente a la posibilidad de hacer lo que sea o al poder o potencia de llevar a la práctica cualquier deseo, impulso o capricho contingente. De hecho, él reserva el concepto de *arbitrio* para ese tipo de fenómeno.¹⁰⁶ Muy por el contrario, a lo que se refiere con *voluntad libre* es a una voluntad no determinada por algo externo de sí.¹⁰⁷

Una vez realizada la distinción entre *libertad de la voluntad* y simple *arbitrio* ¿qué quiere decir Hegel con que la primera no esté determinada por algo externo? Quiere decir, en principio, que este asunto poco tiene que ver con problemas metafísicos como la causalidad y mucho con la autorepresentación y autoentendimiento de la acción personal.¹⁰⁸ Para la filosofía especulativa hegeliana, entonces, la pregunta por la voluntad libre no se refiere a aquello que causó en sentido físico, psicológico o biológico una acción humana.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ver PDF §§14 y 15. Hegel sostiene en la observación a §15 que “la representación más corriente que se tiene de la libertad es el arbitrio, término medio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre en y por sí. Cuando se oye decir que la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere, sólo se puede tomar esta representación como una carencia total de cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera.” Cfr. Allison (2006), p. 407.

¹⁰⁷ Rawls (2000), págs. 337-338. Efectivamente, en PFD §§ 22 y 23 Hegel sostiene que esta voluntad “existente en y por sí es *verdaderamente infinita*, porque su objeto es ella misma, o sea que no es *otro* ni un *límite*, sino que en él ella ha retornado a sí. No es por lo tanto mera posibilidad, disposición, *facultad (potentia)*, sino lo *efectivamente infinito (infinitum actu)*, porque la existencia del concepto, su exterioridad objetiva, es lo intrínseco mismo. [...] sólo en esta libertad está la voluntad consigo misma, porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de dependencia con algo otro. Ella es verdadera o, más bien, la verdad misma, porque su determinarse consiste en ser en su existencia, es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo.”

¹⁰⁸ Pippin (1997), p. 46.

¹⁰⁹ Pippin (1997), p. 47. Según Pippin “la dirección sugerida por estas observaciones parece ser una noción intelectualista de la libertad [de la voluntad], una que podríamos encontrar en Sócrates o, de manera muy diferente, en Spinoza. Una en que la libertad se entiende además como cierto tipo de conocimiento o autoconciencia. Lo que yo entiendo que estoy haciendo y la razón que lo justifica son asuntos clave en la pregunta acerca de si soy libre.” Cfr. Pinkard (2006), p. 272. Para Pinkard, desde el punto de vista hegeliano, sostener que un ser humano es libre no constituye necesariamente una tesis psicológica o causal. Esta teoría evita de esa manera introducir un concepto de libertad que requiera cualquier concepción metafísica de agencia, con los costos argumentativos que aquella acarrearía.

Para Hegel, nuestros fines personales son aquellos que participan de una autocomprensión moderna y la sociedad occidental se impone a sí misma, como parte de esa autocomprensión, la *libertad*.¹¹⁰ Según vimos en la sección anterior, la *Fenomenología del Espíritu* concluye que el fin colectivo de la vida moderna es inédito en la historia del hombre, a saber, alcanzar las condiciones bajo las cuales las personas y los pueblos puedan ser verdaderamente libres.¹¹¹ Y, para un hombre moderno, adoptar una máxima libremente hace que la acción motivada por ella sea *propia*. Además, la posibilidad y necesidad del hombre de reconstruir esa máxima racionalmente ubica a ésta al interior de su autocomprensión, de manera tal que las acciones derivadas de ella lo acerquen al tipo de hombre que *debe ser*.¹¹²

Si entendemos *libertad* como independencia y autodeterminación, y *voluntad* como la capacidad de actuar en virtud de un fin propio,¹¹³ es evidente que la idea detrás de la *Introducción a los Principios de la Filosofía del Derecho* es presentar al agente moderno cual sujeto no entregado sin más a un conjunto de deseos contingentes que satisfacer; por el contrario, éste puede evaluar y elegir aquellos que vale la pena satisfacer por sobre los demás. Así, una vida libre es totalmente autosuficiente, es decir, nada exterior determina su actuar.¹¹⁴

¹¹⁰ Pinkard (1996), p. 274.

¹¹¹ Pinkard (2000), p. 471.

¹¹² Pinkard (2000), p. 475. Cfr. Taylor (1983), p. 110. Para Taylor, la acción en el marco de la cosmovisión hegeliana tiene además una dimensión colectiva analizable sólo en el nivel de la *Eticidad*.

¹¹³ Ver Inwood (1992), entrada al concepto de libertad y Rawls (2000), p. 336. Cfr. Allison (2006), p. 403. Según Allison, Hegel -en la tradición iniciada por Kant y continuada por Fichte- afirma la equivalencia entre los conceptos de libertad y autodeterminación.

¹¹⁴ Este punto es muy importante pues, según Hegel, la *voluntad libre* debe caminar hacia lo concreto. En otras palabras, no puede “detenerse” conceptualmente en el saberse *solo* libre de cualquier estímulo o condicionamiento externo. La razón está en la observación a §5: “cuando la voluntad se determina de acuerdo con este *aspecto* de ella que se acaba de especificar –*esta posibilidad absoluta de abstraer* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí, la huida ante todo contenido como ante una limitación-, o cuando la representación lo toma por sí como la libertad, se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento. *Es la libertad del vacío* [este énfasis es mío]. Elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta, mientras aún se mantiene en su forma meramente teórica, en el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú; vuelta hacia la realidad, se manifiesta en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia [...] De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización *la furia de la destrucción* [este énfasis también es mío].” La alusión a esta “furia destructiva” en lo político, es directamente reconducible a los horrores que siguieron al proceso revolucionario francés. Sobre este punto es útil la recensión realizada por Norris a las obras de Franco, Nancy, Neuhouser y Patten. Ver Norris (2004), especialmente p. 411. Ver además Pippin (1997), p. 49. Cfr. Rawls (2000), p. 337. Para Rawls “la voluntad (o la conciencia, si eso queremos) sabe [...] que

Sin embargo, establecer un orden de prioridad de los deseos personales presupone una formulación racional de las inclinaciones, estructura racional que sólo puede ser entregada por el conjunto de las tres esferas del mundo moderno mencionadas al final de la sección anterior: *derecho abstracto*, *moralidad* y *eticidad*. Así, el despliegue de la *voluntad* involucra simultáneamente

la importancia y limitaciones de entender la satisfacción de intereses como un *derecho abstracto* hecho valer contra y ante las demandas de otros detentadores de derechos; la importancia y limitaciones de la noción de *responsabilidad moral* sobre esas elecciones y la idea de perseguirlas en términos moralmente permisibles; y la importancia final de concebirme a mí mismo, esto es, a la satisfacción y formación de mis propios deseos, al interior de una comunidad ética compartida [...].¹¹⁵

De ahí la necesidad de presentar *lo real* como un entramado de instituciones¹¹⁶ que se corresponden con las etapas sucesivas del despliegue de la humanidad exigidas por su *concepto*, etapas estudiadas en las dos secciones anteriores. En suma, el mundo humano puede ser analizado “bajo tres aspectos diferentes en la *Filosofía del derecho*. Los modos del mundo ético (en la acepción estricta señalada) corresponden a los tres grandes etapas de la realización de la voluntad. En la filosofía de Hegel la voluntad es el principio cuyo desarrollo hace inteligible filosóficamente, y efectivo prácticamente, que haya algo así como una humanidad fundadora de su propio mundo, el cual en un cierto sentido específico no sólo es diferente al natural sino que es independiente del mismo.”¹¹⁷

Que la humanidad sea fundadora de su propio entorno implica, al menos, que su *voluntad* es normativa y configuradora del mundo. Es normativa en cuanto no es simplemente

podría haber adoptado otros fines y objetivos, que debe adoptar algunos fines y que debe identificarse con los fines que ha adoptado. Podría haber adoptado otros fines ya que partió de la pura indeterminación; debe adoptar ciertos fines si no quiere permanecer vacía y nunca entrar en existencia realizándose a sí misma; y si es sincera en su acción, debe identificarse o adoptar como propios los fines que adopta.”

¹¹⁵ Pippin (1997), p. 52.

¹¹⁶ Parece sensato notar que, en este punto, Hegel no ha realizado un esfuerzo argumentativo comparable al de otros autores acerca de la necesidad de considerar al hombre en un contexto social. Cordua sostiene a este respecto que es “justo recordar que, según Hegel, al hombre no le hace falta entrar en sociedad, pues es allí donde ya está todo el tiempo. La filosofía del mundo ético no tendría entonces por qué explicar como llega a hacerse social.” Ver Cordua (1989C), p. 59.

¹¹⁷ Cordua (1989B), p. 25.

dada por la naturaleza. Es configuradora, además, debido a que mediante el *derecho abstracto*, la *moralidad* y la *eticidad* el hombre moderno actualiza constantemente su propia realidad. En otras palabras, si entendemos correctamente lo que significa *libertad* y, por lo mismo, *voluntad libre* en la terminología hegeliana, sólo aquellos que se sepan herederos de los empeños del *Espíritu* a lo largo de su historia pueden ser libres y actuar libremente. O, utilizando la metáfora de la sección anterior, sólo un agente que haya tomado del “caldero fenomenológico” la certeza de ser (a) titular de derechos subjetivos, (b) portador de una conciencia moral individual y (c) participante de una vida ética plena, puede predicar de sí mismo la libertad en sentido hegeliano.¹¹⁸

La *voluntad libre* camina entonces y “se quiere a sí misma como voluntad libre, en primer lugar, cuando desea un sistema de instituciones políticas y sociales dentro de las cuales pueda ser libre. Pero esto no es suficiente. La *voluntad libre* se desea como *voluntad libre* cuando, en segundo lugar, desea los fines que encarnan esas instituciones, es decir, los hace propios; y, en tercer lugar, cuando desea un sistema de instituciones que lo *educe* públicamente en el concepto de sí misma.”¹¹⁹ Entonces, Hegel concluye que la *Idea* misma de *derecho* en general, implica aquello que es necesario para la realización de la libertad.¹²⁰ Efectivamente,

¹¹⁸ Pippin (1997), p. 37.

¹¹⁹ Rawls (2000), p. 338. Cfr. Cordua (1989C), p. 63. La autora sostiene que “voluntad libre o libertad de la voluntad son expresiones con las que, en su acepción más amplia, Hegel designa un sistema dinámico que se autodetermina mediante la apropiación de elementos inicialmente externos al sistema que pierden su alteridad independiente al incorporarse a la totalidad. Habría que agregar, sin embargo, que la inicial alteridad de los elementos apropiados por el yo autoconciente, que constituye el centro activo del proceso de apropiación, no queda completamente eliminada pues, en rigor, de alteridad pasa a ser diferencia interna propia del sistema.” Cfr. Rawls (2000), p. 339. Según Rawls “para justificar un sistema de derecho –un sistema de instituciones políticas y sociales incluyendo un esquema de derechos- es necesario mostrar que éste es necesario para la expresión de la naturaleza libre de la voluntad [...] El argumento de Hegel en sus *Principios* es que su sistema de instituciones es el más apropiado –en este punto del desarrollo del Espíritu- para la expresión y realización de la libertad. Siendo así, esas instituciones pueden justificarse desde el punto de vista de la voluntad libre. Este es el concepto hegeliano de justificación o legitimación de un sistema de instituciones.”

¹²⁰ Pinkard (2000), p. 473. Avineri sostiene sobre esto que “bastante pronto en la Filosofía del Derecho, Hegel argumenta que el derecho es el reino de la libertad. La creciente racionalización de las estructuras legales es uno de los criterios del progreso histórico. La codificación que intenta sistematizar y racionalizar la herencia legal de las épocas pasadas de cualquier sociedad, es bienvenida y los legisladores que han iniciado esas codificaciones comprensivas ‘han sido los más grandes benefactores de las personas.’ Más aún, lo que distingue de acuerdo con Hegel el despotismo de un Estado bien ordenado, es la existencia de reglas fijadas y bien conocidas que sean vinculantes para el gobierno. La objeción de Hegel tanto al absolutismo monárquico como a la democracia mayoritaria tiene esto en común, que en

hablar de derecho es hablar de libertad objetivada o “la libertad que se reconoce y se realiza a sí misma en la forma de un orden, un sistema, un mundo humano.”¹²¹ En este contexto, suena muchísimo menos oscura, conformista o reaccionaria la célebre afirmación hegeliana acerca de la dimensión sacra del derecho:

el derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconciente. Pero el *formalismo* del derecho (y posteriormente del deber) surge del desarrollo del concepto de libertad. Frente al derecho más formal, es decir, *más abstracto* y por lo tanto más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu ha elevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos en su idea, que resultan así *más concretos*, en sí mismos más ricos y más verdaderamente universales.¹²²

TUTELA Y RECIPROCIDAD: EL DERECHO ABSTRACTO

Lo que Hegel intenta expresar con el adjetivo “abstracto” tiene que ver con un punto de vista acerca de las acciones y principios de los agentes morales que los congrega en torno a tres instituciones íntimamente relacionadas: la *propiedad*, el *contrato* y el *delito*. Por ejemplo, al reflexionar sobre las acciones y principios de un agente, podemos abstraer ambas cosas de cualquier relación interpersonal concreta, de toda perspectiva moral particular e institución política existente. En otras palabras, podemos separar teóricamente todo lo *contingente* de nuestro objeto de estudio.¹²³ Este tipo abstracción representa el legado fenomenológico de la Roma antigua: aportar a los agentes del *Espíritu* la manera menos concreta de pensar acerca de sí mismos, cristalizada en el concepto de *personalidad*.¹²⁴

ambos casos la ley como una institución objetiva reguladora del comportamiento desaparece; una mayoría puede ser tan tiránica como un déspota individual [...]. Ver Avineri (1972), p. 190.

¹²¹ Peperzak (1989), p. 114.

¹²² PFD §30. Hegel continúa: “*Obs.* Cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares. Cuando se habla de la oposición entre la moralidad o la eticidad y el derecho, se entiende por este último solo la personalidad formal y abstracta. La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la *libertad*. Sólo pueden entrar en *conflicto* en la medida en que, por ser derechos, están todos colocados en el mismo plano.”

¹²³ Westphal (1993), p. 247. Cfr. Siep (2004), p. 278.

¹²⁴ Pinkard (1996), p. 275. De hecho, Hegel sostiene en PFD §35 que “la *universalidad* de esta voluntad libre por sí es la relación *simple* y formal consigo mismo en su individualidad, relación autoconciente, pero, fuera de ello, carente de contenido. De este modo el sujeto es *persona*. En el concepto de *personalidad* se expresa que yo, en cuanto *éste*, soy finito y perfectamente determinado en todos los

Es decir, un individuo que se dice *persona* o dotado de *personalidad*, aunque esté conciente de su propia singularidad espacio temporal contingente se sabe además existente de una forma más abstracta y fundamental, de una forma distanciada de cualquier determinación o característica específica: “soy una *persona* con los mismos derechos y obligaciones de cualquier otra *persona*”.¹²⁵ Para Hegel:

la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento –él también abstracto- del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como personas*.¹²⁶

Hegel sostiene a continuación que las instituciones técnico legales propias de esta esfera abstracta de la libertad humana son las que mencionamos: la *propiedad*, el *contrato*, y el *delito*.¹²⁷ Ellas recorren el trayecto que va desde “la condición de posibilidad de la realización de la libertad en la totalidad de la extensión de la sustancia religiosa, política, ética.”¹²⁸ Incluso, en el caso del *delito*, llego a sostener que éste no es únicamente un acto que daña a una *persona* sino que además “niega la realización de la voluntad libre como tal.”¹²⁹

aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata), y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la infinitud como *infinito, universal y libre*.”

¹²⁵ Quante (2004), págs. 90-91. El autor caracteriza este uso del concepto de persona como “sortal.” Cfr. Wood (1993B), p. 220. Según él, basando su juicio en §41, “ser una persona es tener una demanda sobre una ‘esfera externa’ para el ejercicio de la elección arbitraria.”

¹²⁶ PFD §36.

¹²⁷ PFD §§36-104. Pelczynski sostiene que el sentido de la expresión hegeliana *derecho abstracto* apunta a “los principios generales de la ley que hacen referencia a derechos personales tales como el derecho a la vida y a la propiedad, y diversas libertades individuales. Provenientes del derecho romano y desarrollados y racionalizados por generaciones de juristas posteriores y defensores de la ley natural, forman, según Hegel, un conjunto de principios abstractos que necesariamente subyace en todo el sistema legal positivo de los países civilizados en todo lo que estos sistemas tienen de racional.” Ver Pelczynski (1989), p. 259. Cfr. Bobbio (1989), p. 377. Con respecto al derecho natural, Bobbio sostiene que frente “a tradición del derecho natural, la filosofía jurídica de Hegel es, a la vez, *disolución y cumplimiento*. Al hablar de ‘disolución’ quiero decir que las categorías fundamentales que habían elaborado los iusnaturalistas para construir una teoría general del derecho y del Estado, las rechaza Hegel mediante una crítica, a menudo radical, que tiende a mostrar su inconsistencia y su insuficiencia. Al hablar de ‘cumplimiento’ quiero decir que Hegel, en última instancia, tiende hacia la misma meta final, y la alcanza o cree alcanzarla justamente porque crea nuevos instrumentos, abandonando los viejos que se han vuelto ya inservibles.”

¹²⁸ Ritter (1989B), p. 130.

¹²⁹ Schild (2004), p. 159. Para Hegel “la progresiva racionalización del derecho es directamente proporcional a la disminución en la severidad de los códigos penales. Los códigos penales son hijos de su época.” Ver PFD §218 y Avineri (1972), p. 192.

Los agentes modernos pueden y deben perseguir la satisfacción de sus propios deseos e inclinaciones con la certeza de tener *derecho* a ello, pero en un mundo en que toda *persona* tiene idénticos derechos, sumergidos todos en una atmósfera de mutuo reconocimiento construida socialmente.¹³⁰ En cualquier caso, poco tiene que ver todo esto con algún tipo de justificación utilitarista basada en ponderación de deseos, necesidades o bienestar de los agentes involucrados.¹³¹ De ahí que Hegel sostenga a continuación que:

en el derecho formal no se consideran, pues, los intereses particulares –mi interés o mi provecho- ni tampoco la causa particular que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad.¹³²

Lo que justifica la ubicación del *derecho abstracto* al inicio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* es su calidad de condición necesaria pero no suficiente del florecer de la libertad en el mundo moderno.¹³³ La carencia de esta esfera se explica porque, en un mundo de deseos e inclinaciones explicado *sólo* a partir del concepto homogéneo de *persona*, no existe una jerarquía clara entre fines posibles ni un criterio que muestre de qué manera hacerlos propios. Además, los derechos subjetivos dependen irremediabilmente del reconocimiento y respeto mutuo, reciprocidad que bien puede darse como no darse.¹³⁴

EL SANTUARIO SECULAR DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL: LA MORALIDAD

El concepto de *moralidad* propio de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se remite, en primer lugar, a los intereses y trabajos de juventud hegelianos y, en segundo lugar, no responde a su uso común en filosofía.¹³⁵ Por el contrario, Hegel intenta ubicar la ética kantiana en el lugar que le corresponde, a saber, al interior de la *individualidad* puesta radicalmente por

¹³⁰ Pinkard (1996), p. 277.

¹³¹ Rawls (2000), p. 340.

¹³² PFD §37.

¹³³ Rawls (2000), p. 340.

¹³⁴ Pinkard (1996), p. 280.

¹³⁵ Para un breve análisis del uso hegeliano de este término ver Wood (1997), págs. 148-151.

separado de todo dato o característica empírica. Y ese intento es, según nuestro autor, incompleto y artificioso.¹³⁶

En suma, esta sección de los *Principios* conjuga en tres aspectos todo lo anterior: *el propósito y la responsabilidad, la intención y el bienestar*, y, finalmente, *el bien y la conciencia moral*.¹³⁷ La atmósfera de respeto mutuo dependiente del *derecho abstracto* explicada en la sección anterior oponía límites puramente negativos a la agencia humana. Por lo mismo, fallaba a la hora de proponer objetivos individuales concretos, esto es, objetivos que sobrevivan al conflicto “ir al cine/estudiar derecho” o “leer poesía/trabajar maderas nobles.” La idea que subyace, en cambio, es la de *apropiación de fines*, idea central en la dimensión humana de la *moralidad*, reconducible al tránsito entre *persona* (esa entidad abstracta carente de mecanismos plausibles para discriminar deseos e inclinaciones) y *sujeto*.¹³⁸ En efecto, para Hegel:

es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente *en sí* sino *por sí infinita* (ver § anterior). 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 desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*.¹³⁹

La *moralidad*, entonces, mantiene las determinaciones y posibilidades del *derecho abstracto* agregando las ideas de *acción* y de *responsabilidad moral*, ideas que transmiten al *sujeto* una realidad de corte existencial según la cual éste no es más que *la serie de sus acciones*.¹⁴⁰ De esta forma, el *sujeto* pasa a ser algo más que *persona*: es un individuo que *actúa* en el mundo, que se ve a sí mismo como un “punto ubicado en el espacio social [...] que actúa de tal o cual manera, que experimenta de tal o cual manera, y que se entiende a sí mismo como la fuente de aquello que legitima sus propias acciones, tal como si estas fueran ejemplos de un

¹³⁶ Itting (1989), p. 76.

¹³⁷ PFD §§ 115-140.

¹³⁸ Pinkard (1996), p. 282.

¹³⁹ PFD §105.

¹⁴⁰ Cordua (1989B) p. 26. Cfr. PFD §124: “si ésta es una serie de producciones sin valor, también carecerá de valor la subjetividad del querer; si, por el contrario, la serie de sus hechos es la naturaleza sustancial, también lo será la voluntad interna del individuo.” Esta conocida intuición suele ser atribuida a Sartre. Ver Wood (1993B), p. 222.

actuar correctamente. El sujeto es un agente autoconciente que determina por sí mismo lo que cuenta como fin propio en términos de su autocomprensión.”¹⁴¹

Para el *sujeto moral* hegeliano la *acción* es autorrealización libre e incondicionada exteriormente asistida por la reflexión individual racional. No obstante, aunque la *moralidad* proporciona un criterio de raíz socrática que, en su formulación plena, es nuevo en la historia de occidente,¹⁴² no podemos lograr el tipo de libertad y racionalidad propio de la modernidad en la esfera de la *moralidad* por sí misma.¹⁴³

Aunque en principio podemos culpar a un agente por la totalidad de las consecuencias de sus acciones, Hegel sostiene que a la *responsabilidad moral* le incumbe el aspecto subjetivo del actuar, es decir, cabe sostener que alguien es *responsable* si nos referimos a las consecuencias de las *acciones* incluidas dentro de sus *propósitos*.¹⁴⁴ Adicionalmente, Hegel establece que la consecuencia de una acción es imputable -sea ésta loable o condenable- si, como ser pensante y racional, el agente moral la anticipó reflexivamente antes o al momento de actuar.¹⁴⁵

¹⁴¹ Pinkard (1996), p. 282.

¹⁴² Pippin (1995), p. 10; Pippin (1991), p. 537. Cfr. Pinkard (1996), p. 289. Según Pinkard, esta tesis en particular es bastante controvertida.

¹⁴³ Siep (1989), págs. 176-178.

¹⁴⁴ Wood (1993B), p. 222. Según Hegel “la voluntad que actúa y dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una *representación de las circunstancias* en que aquélla se encuentra. Pero puesto que por esta presuposición la voluntad es *finita*, el fenómeno que se muestra en el objeto es para ella *contingente*, y puede contener algo distinto de su representación. El derecho de la voluntad consiste en que un hecho suyo sólo se reconozca como su *acción* propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su *propósito*. El hecho sólo puede ser *imputado como responsabilidad de la voluntad: éste es el derecho del saber* [...] No se puede acusar de parricidio a Edipo por haber matado a su padre sin saberlo, aunque en las antiguas legislaciones no se daba tanto valor como hoy al aspecto subjetivo de la responsabilidad. Por ello surgió en la antigüedad el asilo, para que los que huían de la venganza fueran recibidos y protegidos.” Ver PFD §117 y su agregado.

¹⁴⁵ Wood (1993B), p. 222. En PFD §118 Hegel argumenta que “la acción, al trasladarse a una existencia exterior, que de acuerdo con sus diversas conexiones se desarrolla en todos sus aspectos de un modo exteriormente necesario, tiene múltiples *consecuencias*. Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una *figura* que tiene como *alma* el *fin* de la acción. Pero, al mismo tiempo, en cuanto fin puesto en la *exterioridad*, está abandonada a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que aquélla es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias. Es asimismo un derecho de la voluntad imputar solo lo primero, porque es lo único que estaba en su *propósito*.”

Por ejemplo, consideremos el caso de la *responsabilidad moral* de Edipo: en el marco de una teoría de la imputación o idea de responsabilidad propiamente moderna es relevante distinguir al interior del mismo fenómeno (*su* acción que produce la muerte de otro individuo en una encrucijada) entre un mundo en que Edipo es responsable de la muerte de *su* padre y uno en que, por el contrario, sólo es culpable de la muerte de *un* transeúnte. No obstante, ese transeúnte es su padre y que el futuro rey de Tebas conozca o desconozca esa circunstancia es importante.

Para juzgar la moralidad de una acción individual es necesario preguntar si ésta se encuentra comprendida en la dimensión universal del *propósito*, esto es, la *intención* o concepción abstracta de la *acción* que aporta al sujeto razones para llevarla a cabo.¹⁴⁶ A propósito de la intencionalidad, Hegel explica la existencia exterior de la acción como una:

conexión múltiple que puede considerarse infinitamente definida en *singularidades*, y la acción *afectará* entonces en primer lugar sólo *una de esas singularidades*. Pero la verdad de lo *singular* es lo *universal*, y la determinación de la acción no es por sí un contenido aislado en una singularidad exterior, sino un contenido *universal* que contiene en su interior una conexión múltiple. El propósito, en cuanto parte de un ser *pensante*, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado *universal*: la *intención* [...]. El esfuerzo por justificar una acción por su intención consiste en aislar en ella un aspecto singular que es afirmado como su esencia subjetiva. El juicio sobre una acción como hecho exterior, antes de determinar su carácter justo o injusto, le otorga un predicado *universal*, al afirmar que es un incendio, homicidio, etcétera.¹⁴⁷

Hegel encuentra una diferencia fundamental entre el mundo griego y el moderno: en el primero, un agente es responsable de todas las consecuencias derivadas de sus actos, incluso las contingentes, imprevistas o no deseadas, mientras en el segundo solo pueden ser imputadas las consecuencias representadas intelectiva y previamente. Obviamente el Edipo parricida existe solo en el extinto mundo griego. Pero, en todo caso, subsiste un conflicto entre ambos puntos de vista: si hemos de ser estrictos, para nosotros los modernos la *responsabilidad moral* se desprende tanto

¹⁴⁶ Wood (1993B), p. 222.

¹⁴⁷ PFD §119 y su observación.

de las consecuencias de las acciones propias como de los móviles subjetivos previos.¹⁴⁸ Hegel argumenta:

en lo viviente, lo singular no existe como parte sino como órgano en el que está presente lo universal como tal, por lo cual el asesinato no lesiona una porción de carne, algo singular, sino la vida misma [...] En una acción se pueden aducir siempre más o menos circunstancias: en un incendio deliberado el fuego puede no llegar a declararse o extenderse más allá de lo que su autor había previsto. A pesar de ello no se puede hablar en este caso de buena o mala suerte, porque al actuar el hombre se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y la existencia de mi propio querer.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ver Pinkard (1996), págs. 284-286. Pinkard caracteriza ambos extremos como “consecuencialistas” y “no consecuencialistas” respectivamente. Es útil a este respecto comparar el análisis hegeliano de la teoría de la imputación, con los argumentos de Kierkegaard referidos a la presencia de la acción y responsabilidad en la tragedia antigua. Según este autor “como es bien conocido, Aristóteles enuncia que las dos fuentes de la tragedia son el razonamiento y el carácter, pero en seguida agrega que lo principal es el fin u objetivo; y los individuos no actúan con el fin de representar caracteres, sino que éstos son anexados con vistas a la acción. Sobre este particular puede decirse que se advierte fácilmente una divergencia con la tragedia moderna. En efecto, lo distintivo de la tragedia antigua es que la acción no procede meramente del carácter, como tampoco es lo bastante subjetivamente reflexiva, sino que disfruta de una relativa parte de indolencia [...] La acción supone en la tragedia antigua un momento épico que la hace ser a la vez suceso y acción. La explicación es descontadamente obvia, ya que en el mundo antiguo la subjetividad no era autoreflexiva. Aunque los individuos obraban libremente, lo hacían en todo caso dependiendo siempre de ciertas instancias fundamentales como lo eran el Estado, la familia y el destino. Estos motivos decisivos son los que justifican la fatalidad en la tragedia griega e imponen su peculiaridad.” Continúa luego, con respecto a nuestro mundo: “la misma confusión prevalece también respecto de la culpa trágica. Nuestra época se ha vaciado de todas esas categorías sustantivas de familia, Estado y estirpe. Y es en razón de ello que no tiene otro remedio que abandonar al individuo enteramente a su suerte, de tal manera que éste rigurosamente se convierta en su propio creador.” Al parecer, desde este enfoque centrado en la antigüedad, se invierte la relación entre acción y subjetividad propiamente modernas. Recordemos que, según Hegel en §124, el individuo moderno “*es la serie de sus acciones*,” mientras que, por el contrario, en el mundo griego las acciones se derivan inevitable y trágicamente de lo que el individuo *es*. Y eso que *es* depende de fuerzas tremendas que lo trascienden, fuerzas tales como el Estado, la familia o el destino. Ver Kierkegaard (2005), p. 22 y págs. 37-38 respectivamente.

¹⁴⁹ PFD §119 y su agregado. La interpretación de Hegel en este punto proviene de la llamada *paradoja de la suerte moral*. En resumen, la idea detrás de ella es que “actuar es exponerse a la mala suerte” y por eso la mala suerte tendría algo así como un derecho sobre mí. Ese derecho produciría situaciones extrañas desde el punto de vista de la responsabilidad moral. Así, frente a dos agentes con las mismas intenciones e involucrados ambos en dos acciones similares, nuestro juicio moral puede ser diverso. Y esa diferente manera de juzgarlos a ambos procede directamente de la mala suerte de uno de ellos. P. ej: dos ebrios manejan dos automóviles distintos con la intención de llegar a su casa y pasar la borrachera. Ambos se quedan dormidos al volante. Uno choca con un poste del alumbrado público y el otro atropella a una anciana. En otras palabras, es el azar: consecuencias diametralmente distintas -incluso en circunstancias similares- pueden marcar la diferencia, sin importar los móviles subjetivos. Ver Pinkard (1996), nota 23 al capítulo 7.

Luego de acotar las ideas de *acción y responsabilidad*, Hegel sostiene que el agente participante del mundo moderno encuentra *satisfacción* al saber que persigue sus propios fines, esto es, encuentra satisfacción al reafirmar la concepción que tiene de sí mismo mediante sus acciones. La *felicidad*, en esta línea, es la satisfacción de los deseos que calzan con concepción. Como una y otra se remiten, es posible afirmar que el *bienestar* general del agente es la suma de ambas a lo largo la vida. Sin embargo, aunque un individuo tenga derecho a perseguir su propio *bienestar*, eso no significa que en el proceso pueda afectar drásticamente los derechos (en el sentido proporcionado por la sección *derecho abstracto*) de los demás individuos. Cada ser humano depende de los demás seres humanos para realizarse plenamente (por ejemplo, hoy es normativamente imposible el bienestar de un individuo que desee realizar su vida confeccionando grilletes para esclavos). Además, existe un problema adicional si el *bienestar* de un individuo entra en conflicto con el de otro y, al mismo tiempo, de ninguno de los dos podemos predicar la calidad de delincuente.¹⁵⁰

Ni el *derecho abstracto* ni la *moralidad* entregan un criterio apropiado para solucionar colisiones entre deseos de uno o más *sujetos*. Según Hegel, una formulación satisfactoria del criterio mencionado requiere un punto de vista impersonal, objetivo y, en consecuencia, *universal*, sobre todo si queremos asegurar con fundamento suficiente que tales o cuales proyectos se acercan o alejan del *bien moral*, esto es, de una concepción de *bien* que, en primer lugar, haga sentido a todos por igual y, en segundo lugar, se integre a los fines y proyectos personales de cada sujeto. Y el santuario de ese *universal* es la *conciencia individual*.¹⁵¹

Para los agentes morales modernos, siguiendo a Kant, la idea de *bien moral* no puede ni debe provenir de un estado volitivo heterónimo. Ése es todo el sentido del conocido *Sapere aude!* kantiano o el “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento,” dejando en el pasado - en una actitud propia del nuevo sentido común ilustrado- la “autoculpable minoría de edad”

¹⁵⁰ PFD §§123-126.

¹⁵¹ Pinkard (1996), págs. 286-292. Así, según Hegel en PFD §129 “es la *idea* como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y de la conciencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto dependientes de sí, pero al mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su esencia. Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo.”

frente a las normas morales y sociales.¹⁵² Y el ideal ilustrado, heredero de Sócrates, aconseja no actuar únicamente en base a *un* bien moral sino que, adicional e imperativamente, hacer propias las razones que arrojan de bondad tal acción.¹⁵³

Hegel equipara su idea de *moralidad* a lo que Kant describió como la ciencia de la libertad y de la legalidad, ciencia en la cual “el valor de la acción de un hombre depende de la bondad de su motivo y la conciencia del individuo determina en último término cómo debería tratar a los otros individuos.”¹⁵⁴ Mientras que la esfera del derecho es objetiva y se interesa por la conducta externa con el sentido de la ley, independientemente de los motivos, la moralidad es una esfera donde el juicio personal de un sujeto moral tiene primacía sobre las exigencias de la clase de reglas con las cuales el individuo se encara en su vida social (la moralidad convencional, la ley consuetudinaria o la legislación del Estado). Hegel reconoce la validez de ambas clases de órdenes normativos en ciertos campos limitados, pero está convencido que por

¹⁵² Esto es, que la voluntad busque sus máximas de acción en un lugar ajeno a la conciencia individual. Ver *FMC*, págs. 120-121. Cfr. Wood (2006), p. 368. Según Wood, Kant critica las propuestas éticas heterónomas haciendo una taxonomía de principios morales. Ésta los agrupa en *Subjetivos* y *Objetivos*. Dentro de los primeros, son *Externos* aquellos que provienen de la educación (típicamente Montaigne, Mandeville) o de la Constitución Civil (Típicamente Mandeville y Hobbes), e *Internos* aquellos que provienen de los sentimientos físicos (típicamente Epicuro y Hércules) o de los sentimientos morales (Hutcheson y Shaftesbury). Dentro de los segundos, son *Internos* aquellos que provienen de la perfección (típicamente Wolff, los estoicos, Baumgarten, Cumberland), y *Externos* aquellos que provienen de la voluntad de Dios (típicamente Crusius, los moralistas teológicos y Baumgarten). Cfr. *RPI*, p. 9. Para Kant, luego de la ilustración “no hay lugar para que otros nos digan los requerimientos de la moralidad, ni existe nadie que tenga la autoridad para hacerlo –ni nuestros vecinos, ni los magistrados y sus leyes, ni siquiera aquellos que hablan en nombre de Dios. Porque somos autónomos, a cada uno de nosotros debe permitírsele un espacio social dentro del cual podamos determinar libremente nuestras acciones. Esta libertad no puede estar limitada a los miembros de alguna clase privilegiada. La estructura de la sociedad debe reflejar y expresar la común e igualitaria capacidad moral de sus miembros.” Lo original de la propuesta kantiana es el quiebre radical con la filosofía política propia de los siglos XVII y XVIII, filosofía que tradicionalmente tendía a desconfiar de la capacidad moral de la gente común. De hecho, es posible afirmar que “en el centro de la teoría ética kantiana se encuentra la afirmación según la cual los adultos normales son totalmente capaces de auto gobernarse en asuntos morales.” Ver Schneewind (1992), págs. 310-311 y 309 respectivamente.

¹⁵³ Wood (1993B), p. 223 y Westphal (1993), p. 251. En PFD §132 queda demostrado que, para Hegel, “el derecho de la *voluntad subjetiva* es que lo que deba reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno*. Por otra parte, toda acción suya, en cuanto fin que penetra en la objetividad exterior, tiene que serle imputada como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal, en base a su *conocimiento* del valor que ella tiene en aquella objetividad.”

¹⁵⁴ Efectivamente, para Kant, tanto la *ética* como el *derecho* son ciencias en el mismo sentido estricto en que disciplinas como la física son una ciencia. Ver, respectivamente, *FMC*, p. 43 y *MC* §A/229.

sí mismos no son suficientes para unir a los individuos en una comunidad duradera y cohesionada.”¹⁵⁵

Para Kant, *moralidad* y *legalidad* son senderos paralelos que limitan el uno con el otro. Son, por lo mismo, dos ámbitos que no pueden entrar en contradicción sin contradecir al mismo tiempo la libertad humana que ambos presuponen.¹⁵⁶ Mientras la moralidad atiende principalmente a la dimensión subjetiva de la acción humana, la legalidad se preocupa de su dimensión exterior:

la ética manda que yo cumpla el compromiso contraído en un contrato, aunque la otra parte no pudiere acto seguido obligarme a ello: pero toma de la doctrina del derecho, como dados, la ley (*pacta sunt servanda*) y el deber correspondiente a ella. Por tanto, la legislación de que las promesas aceptadas han de cumplirse no reside en la ética, sino que en el *Ius*. La ética enseña solo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber –es decir, la coacción externa-, la sola idea del deber basta como móvil. [...] Cumplir las promesas no es un deber de virtud, sino un deber jurídico, a cuyo cumplimiento podemos ser coaccionados. Pero, sin embargo, cumplirlo también cuando no puede *temerse* coacción alguna, es una acción virtuosa (una prueba de virtud). De ahí que la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distingan tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro móvil con la ley. La legislación ética es la que no puede ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica también puede ser exterior.¹⁵⁷

La *legalidad* es entonces un límite exterior y visible de la *moralidad* cuyos designios y mecanismos son para nada evidentes. La diferencia entre ambas no es otra que su lugar de procedencia: la *moralidad* kantiana se preocupa de las *máximas* del actuar y su eventual correspondencia con una *ley práctica* universal. Aquí, por *máxima*, debemos entender “el principio subjetivo del querer” o la acción que “contiene la regla práctica que determina la razón en conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces su ignorancia, e incluso sus inclinaciones), y es, en consecuencia, el principio por el cual *obra de hecho* el sujeto.” La *ley práctica*, por su parte, se refiere al principio objetivo del querer o “el principio objetivo y válido

¹⁵⁵ Pelczynski (1989), págs. 259-260.

¹⁵⁶ Libertad humana que presupone, a su vez, que “las consideraciones morales entreguen suficientes razones para actuar” o que “la ley moral sirva como incentivo.” Ver Allison (2006), p. 392.

¹⁵⁷ MC, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, III/220.

para todo ser racional, y es, por tanto, en ese sentido, el principio por el cual *debe obrar* el sujeto.”¹⁵⁸

Máximas y ley práctica pueden ajustarse o repelerse. Según Kant “el principio que convierte en deber determinadas acciones es una ley práctica. La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su *máxima*; de ahí que, respecto de una misma ley, las máximas de los agente puedan ser, sin embargo, muy diferentes.”¹⁵⁹

Kant argumenta que para que una acción esté cargada de relevancia moral debe llevarse a cabo por respeto al *deber* sin atender a ninguna otra consideración. Consecuentemente, el concepto de *deber* apunta a “la necesidad de una acción por respeto a la ley,” esto es, una acción motivada “únicamente por la idea de estar siguiendo un principio moral” en un panorama en que “es totalmente impensable una colisión de deberes y obligaciones.”¹⁶⁰ Esta idea mira a una condición formal de manera tal que, a las puertas del actuar, surge una pregunta: ¿qué tipo de mundo resultaría si se universaliza, esto es, se hace aplicable a todos los demás agentes, la *máxima* que motiva *mi* acción particular?

Esta pregunta es individual en la medida que *debemos* pensar por nosotros mismos la respuesta, y es colectiva toda vez que, luego de preguntar “¿puede mi *máxima* ser

¹⁵⁸ *FMC*, p. 64 y p. 92.

¹⁵⁹ *MC*, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, IV/225. Ante la oscura distinción entre *simples máximas* y *leyes prácticas* Allison alude a la interpretación de Beck según la cual Kant habría pensado no en una dicotomía sino más bien una tricotomía. Ésta se constituiría de (a) *máximas*, (b) *leyes* y (c) *leyes* que también son *máximas*. Las primeras incluyen todas aquellas que correspondan a construcciones normativas basadas en intereses *empíricos* (intereses que, como veremos luego en esta sección, son irrelevantes para la moralidad). Sin embargo, Allison considera que esta manera de enfrentar el asunto, aunque verosímil y consistente con los textos kantianos, tiende a confundir más que iluminar. Las razones son principalmente dos: todas las máximas son subjetivas en el sentido de ser asumidas por el agente, y las leyes prácticas son algo así como los “principios de segundo orden que especifican las normas de selección de máximas y de acción.” En el fondo, “el punto crucial aquí es que como productos de la razón práctica todas las máximas están sujetas al criterio objetivo de razonabilidad expresado en los principios prácticos objetivos. Esto puede ser tanto una razonabilidad intrínseca, esto es, una razonabilidad bajo toda condición, que es del tipo que las máximas de conformidad con el imperativo categórico supuestamente deben poseer, o una razonabilidad bajo ciertas condiciones que se encuentra especificada por los intereses del agente, las capacidades, las circunstancias, etc.” Ver Allison (1990), págs. 88 y 89.

¹⁶⁰ *FMC*, págs. 62-63 y *MC*, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, IV/224. En esta sección, Kant explica que un *conflicto de deberes* consistiría en “un relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente).” Cfr. Wood (2006), p. 347.

universalizada?,” la respuesta será la misma para todo ser racional que se haya dado el trabajo de razonar correctamente.¹⁶¹ Una *máxima* moral razonada no puede contradecir la *ley práctica*.

Esta línea argumentativa decanta en la idea de *imperativo*, asociado a la noción de *deber ser* y definido como “representación de un principio objetivo en cuanto a que es constrictivo para una voluntad.” Su formulación específicamente moral -el *imperativo categórico* o *imperativo de la moralidad*- dicta “obrar sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.” Para Kant, el fundamento de lo anterior es la *naturaleza racional* como fin en sí misma que, en el plano de la moralidad, produce el mejor ejemplo de *imperativo categórico* que nos ofrece la filosofía kantiana, a saber, “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio.”¹⁶²

Finalmente, la idea de *moralidad kantiana* no vale por sí misma a menos que seamos capaces de apropiarnos de sus reflexiones y concluyamos que son correctas. *Sapere aude* quiere decir *autonomía de la voluntad*, o aquella voluntad que no se somete a otra regla más que a la que ella misma establece y hace suya. Así, dadas todas estas condiciones, el horizonte moral de la humanidad es el bien llamado *reino de los fines*, definido por Kant como “el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes.”¹⁶³

¹⁶¹ *FMC*, p. 67. Cfr. Wood (2006), págs. 343-344 y Westphal (1993), págs. 251-252. Wood sostiene que es un error común suponer que Kant postula la inexistencia de preguntas morales de difícil respuesta práctica, o que cada decisión de cariz moral deba tomarse acudiendo a un *principio supremo* o formulando una *máxima universalizable*. Westphal agrega además, criticando la interpretación hegeliana que veremos más adelante, que al interpretar la idea kantiana de *imperativo categórico* no debemos olvidar que Kant argumentó explícitamente acerca de la necesidad de asistencia antropológica para su aplicación efectiva.

¹⁶² *FMC*, págs. 80, 81, 92, 103 y 104. Ver además *MC*, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, IV/225. Allí Kant sostiene que “el imperativo categórico, que sólo anuncia en general lo que es obligación, reza así: ¡obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal! – Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se califique para una tal legislación universal.” Cfr. Wood (2006), p. 349 y 353. Según Wood, este punto es relevante si se reformula como una pregunta, a saber, “¿qué tipo de valor sustantivo podría entregarnos una razón para seguir un principio sin apelar a ningún fin derivado de esa acción?” La respuesta es *la humanidad como fin a ser valorado en sí mismo*.

¹⁶³ Ver *FMC*, págs. 109-110 y Cassirer (1948), p. 287.

La esfera de la *legalidad* kantiana alude, por su parte, a un concepto de derecho que, sin colisionar con la legislación práctica de la *moralidad*, se preocupa de las relaciones entre individuos en su parcela exterior. Ésta atiende únicamente a la regulación de las relaciones civiles y públicas entre ciudadanos de un Estado, sin detenerse en las *máximas* que motivan la acción individual.¹⁶⁴ Dado lo anterior, el concepto de derecho kantiano:

en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, *en segundo lugar*, no significa la relación del *deseo* con el arbitrio del otro (por tanto, con la mera necesidad), como en las acciones benéficas, sino sólo con el *arbitrio* del otro. *En tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de cada uno puede conciliarse con la ley del otro según una ley universal. Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.¹⁶⁵

Aunque *moralidad* y *legalidad* presuponen la libertad humana, la esfera de la *legalidad* supone adicionalmente la facultad de coaccionar.¹⁶⁶ Para Kant, sin embargo, la coacción en el

¹⁶⁴ Según Guyer “Kant distingue los deberes de derecho de los deberes de la virtud por el hecho de que los primeros son consistentes con incentivos externos, y por eso pueden hacerse valer coactivamente. Una condición necesaria para esto es que los deberes de derecho se preocupan sólo del uso externo de la elección, o de la libertad o de la acción. Mis intenciones o máximas como tales no restringen la libertad de otros; sólo mis acciones -o mis máximas llevadas a cabo más como patrones de acción que consideradas como meros patrones de intención- pueden hacerlo. Así, en tanto la ley existe para hacer valer el derecho en el sentido de Kant, no se preocupa por la pureza o impureza de las motivaciones, sino que sólo por los efectos de las acciones.” Ver Guyer (2006), págs. 263-264.

¹⁶⁵ MC, Introducción a la Doctrina del Derecho, §B/230. Aquí, por arbitrio, debemos entender aquel lugar del que proceden las máximas del actuar. Y las leyes proceden de la voluntad. Ver MC, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, IV/226 y FMC, págs. 80-81.

¹⁶⁶ Libertad que, en todo caso, no puede ser probada: “el concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con

plano de lo jurídico no contradice los postulados de la *moralidad* (siempre en la medida en que la coacción asegure la libertad ciudadana allanando cualquier obstáculo que se le oponga, sea éste un conflicto de intereses igualmente amparados por el derecho positivo o uno engendrado en el seno injusto del *delito*).¹⁶⁷

Este tipo de afirmaciones alude, como de costumbre, a una suerte de lógica o carácter argumentativo ansioso de necesidad y espantado por la contingencia.¹⁶⁸

la resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a lo que *obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción.¹⁶⁹

independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tiene su origen los conceptos y leyes morales.” Ver *MC*, Introducción a la Metafísica de las Costumbres, IV/221. Guyer argumenta con respecto a esto que “la justicia puede al menos emplear sanciones externas, induciendo a la gente a actuar de conformidad con el derecho a partir de amenazas de sanciones o castigos en vez de apelar únicamente a su respeto del deber, una motivación que, por su propia naturaleza, no puede ser inducida por ninguna amenaza o incentivo porque estos últimos solo pueden producir el deseo de evitarlos u obtenerlos.” Ver Guyer (2006), p. 264.

¹⁶⁷ En el marco del Estado republicano propuesto por Kant, una de las principales funciones estatales – luego de la protección del derecho de propiedad privada en general- es la regulación de disputas civiles entre propietarios y contractuales entre partes contratantes. Ver Pippin (2006), p. 416.

¹⁶⁸ De ahí que en la ética kantiana “los principales conceptos de la moralidad puedan explicarse en términos de una necesidad autoimpuesta.” Ver Schneewind (1992), págs. 315-316.

¹⁶⁹ *MC*, Introducción a la Doctrina del Derecho, §D/231. Cfr. Pippin (2006), p. 417. Según Pippin, es bastante problemática la justificación de la coerción, sobre todo en un contexto en el que se defiende la idea de seres humanos autónomos y autodeterminados. Entonces, la clave para entender esta idea kantiana es notar que “Kant no une directamente la función del Estado al bienestar, felicidad o seguridad de sus ciudadanos; tampoco une la afirmación de la autoridad estatal a ningún acto de consentimiento sea éste implicado o presumido. Por el contrario, él liga la autoridad estatal a la protección de la titularidad básica de derechos propia de todo ser racional.” Cfr. Guyer (2006), p. 264. Guyer se pregunta si la explicación kantiana de la coerción estatal es justificación *suficiente* para el acto de privar de libertad a un ciudadano que ha delinquido. Sobre todo, es pertinente preguntarse si “la coerción en general es consistente con la preservación de esferas de libertad máximas e igualitarias [pues] en abstracto suena correcto que bloquear algo que bloqueará la libertad es una manera de preservar la libertad y debe ser correcto. Pero ¿qué sucede con la libertad de aquél que obstruye la libertad de otros y por esa razón es susceptible de ser limitado en su propia libertad? ¿no cuenta eso para nada?” Para Guyer, desde el punto de vista de un análisis posible del argumento kantiano, no cuenta pues “la libertad de alguien que ataca la libertad de otros precisamente no es libertad de acuerdo con el derecho universal y, por lo mismo, no puede demandar protección.”

Sin extenderse más sobre esta exposición sumaria de la doctrina moral y legal kantiana, es posible sostener con un dejo de sospecha que, mientras en la esfera de la *moralidad* propuesta se enaltece la idea de *autonomía de la voluntad*, en la esfera colindante de la *legalidad* se afirma: “*razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced*.” Y no es difícil imaginar que, explicados de esa manera, los deberes ciudadanos que deberían congregan a una comunidad política parecen a lo menos ásperos de llevar para el santuario subjetivo de la conciencia individual.¹⁷⁰

CONTRA LA MORALIDAD

Como vimos en la sección dedicada al derecho abstracto, en un mundo plagado de deseos e inclinaciones distintas y muchas veces contradictorias, el sólo concepto de persona no jerarquiza fines posibles ni muestra de qué manera estos pueden ser apropiados por un agente moderno. Por otra parte, ya en la esfera de la moralidad fuimos testigos de la manera en que el concepto sujeto nos sitúa en la acción autoconciente, racional y reflexiva que permite la existencia de fines individuales siempre con el trasfondo de la responsabilidad moral. Además ha quedado claro que, tanto para Kant como para Hegel, la idea fundamental tras el concepto agencia libre es la de norma autoimpuesta que motiva y explica la acción.

Además, nos encontramos con las ideas de *satisfacción*, *felicidad* y *bienestar*, todas mediadas y tuteladas por *derechos subjetivos*. Finalmente, llegamos a un punto de vista impersonal, objetivo y universal propio del *bien moral*, es decir, un *bien humano* oponible y

¹⁷⁰ *RPI*, págs. 11 y 17. Es quizá ésta la gran dimensión del pensamiento kantiano que justifica tratar al filósofo alemán de “viejo de mierda.” Ver Pérez (2006), págs. 45-47. La raíz de esta línea argumentativa - al interior de la filosofía legal y política kantiana- es, en último término, la prohibición absoluta de rebelión. De hecho, “la injusticia legalizada y la falta de derecho en el Estado no constituyen fundamento para olvidar la obediencia política. Para Kant, una legitimación correcta de la resistencia y la rebelión es imposible; el derecho tradicional de resistencia es, para él, una construcción contradictoria que, por una parte, hace a la gente el juez de sus propios asuntos contradiciendo la lógica de la pacificación y, por otra, implica la instaurar la falta de derecho, la restitución de la condición natural. Con cualquier forma de resistencia, ya sea la insurrección, motín o revolución, la violencia entra al orden del Estado y la continuidad del orden que garantiza la posibilidad de coexistencia se rompe [...]. Una mejora en el derecho sólo puede provenir en una forma que sea en sí misma derecho, sólo mediante la reforma y la republicanización [...]. La preservación de la continuidad [política] es la presuposición de cualquier avance en cuanto al derecho y la justicia.” Ver Kersting (1992), p. 360. Cfr. Guyer (2006), págs. 284-285.

contrastable con todo fin y proyecto subjetivo imaginable, *bien* que encuentra en el novel santuario secular de la *conciencia individual*, *bien* que para los agentes morales modernos no puede provenir de un estado de heteronomía.

Hasta este punto, existe una clara similitud entre los proyectos kantiano y hegeliano. No obstante, en todo lo que excede el valor humano de la conciencia individual ambos separan aguas rápidamente:

el derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo *formal*, mientras que el *derecho de lo racional*, que para el sujeto es lo objetivo, se mantiene por el contrario firme. A causa de su determinación formal, la apreciación puede ser tanto *verdadera* como mera *opinión* y *error*.¹⁷¹

La idea detrás de la contraposición entre apreciaciones verdaderas y eventualmente verdaderas tiene que ver con la crítica hegeliana al proyecto epistemológico kantiano, proyecto que distingue entre un mundo *nouménico* y otro *fenoménico*, distinción que, según Hegel, “le quita al Espíritu, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos.”¹⁷² Esta discusión nos remite directamente a una lectura prolija tanto de la *Crítica de la Razón Pura* como de la *Fenomenología del Espíritu*, propósito que excede con mucho los límites de este trabajo. Basta por el momento redirigir el argumento a la consecuencia práctica que Hegel desprende del dualismo defendido por Kant, a saber, la idea de motivación racional basada sólo en el respeto a la ley.¹⁷³ Hegel no tarda en reconocer lo que él consideró uno de los grandes méritos de la edificación ética kantiana: la importancia de poner al *deber* en sí y por sí mismo como centro de cualquier propuesta valorativa.¹⁷⁴

¹⁷¹ PFD observación al §132.

¹⁷² PFD observación al §132.

¹⁷³ Westphal (1993), págs. 251-252. Cfr. Pippin (1991), p. 337.

¹⁷⁴ PFD §133 y su agregado más la observación al §135. Allí Hegel argumenta: “puesto que la particularidad se diferencia del bien y cae en la voluntad subjetiva, el bien tiene en primer lugar sólo la determinación de la *esencialidad universal abstracta*, del *deber*. A causa de esta determinación se debe cumplir *el deber por el deber mismo*. [...] El mérito y la elevación de la filosofía práctica *kantiana* han consistido en poner de relieve este significado del deber. [...] Es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita.”

Para Hegel, cualquier teoría que pretenda dar cuenta de manera verosímil de la acción moral debe proporcionar un concepto de deber y, a diferencia de Kant, sostiene que el valor moral de una acción no se encuentra ligado única y exclusivamente a este concepto.¹⁷⁵ Ante la pregunta acerca de qué es el *deber*, Hegel responde:

sólo se presenta en un primer momento lo siguiente: actuar conforme al derecho y preocuparse por el bienestar, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás.¹⁷⁶

Hegel enfatiza las limitaciones de lo que él llama “un punto de vista únicamente moral”: la doctrina kantiana falla en proveer tanto una guía moral para la acción como una doctrina determinada de los deberes. En otras palabras, desde la mirada de los *Principios*, la *moralidad* es una doctrina vacía de contenido concreto y, por lo mismo, incapaz de separar concretamente lo bueno de lo malo.¹⁷⁷ Al permanecer exclusivamente en su santuario, tanto la *máxima universalizable*, en plena concordancia con lo que Kant llamaba *ley práctica*, como la idea de *imperativo categórico* convierten

aquel mérito [el concepto kantiano de *deber*] en un vacío formalismo y la ciencia moral en una retórica del deber por el deber mismo. Desde este punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber. Se puede aportar una materia dada del exterior y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo, que no es otra cosa que el establecimiento de la indeterminación abstracta, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. Tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera. [...] la conciencia moral es algo sagrado, cuya ofensa constituye un sacrilegio. Pero si la conciencia moral de un individuo determinado es conforme a esta idea de la conciencia moral, si lo que él considera bueno es en realidad bueno, sólo puede saberse examinando el contenido de lo que pretende ser bueno.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Wood (1993B), p. 223 y Westphal (1993), p. 251.

¹⁷⁶ PFD §134.

¹⁷⁷ Wood (1993B), p. 223.

¹⁷⁸ PFD observación al §135 y §137.

Ese contenido ausente sólo lo entrega una concepción de acción humana genuina, es decir, una que contenga todos nuestros niveles de lo propiamente humano: pasión, sentidos y *razón*. En último término, tratar a la *razón* como un opuesto radical de la *inclinación*, bajo el pretexto de la pureza del *deber*, trivializa la idea de agencia humana. Incluso la denigra hasta el punto de condenar la *moralidad* a la hipocresía típica de quienes establecen mandatos o imperativos sabiendo que ni ellos ni nadie los pueden seguir.¹⁷⁹ Asestando un golpe a Fries, Hegel sostiene que el *santuario* de la conciencia del hombre moderno se transforma en una especie de templo que exalta la ambigüedad con pretendida pureza, aboliendo la distinción entre lo bueno y lo malo, fundando todo finalmente en la convicción personal.¹⁸⁰

En un contexto en el cual existe una distinción entre el fundamento de la *moralidad* y la *legalidad* aparece el mal: “la consciente separación de la voluntad reflexionante que se aparta de lo universal del Espíritu [...]; la conciencia de que sólo interesa decidir sobre algo (decisionismo: todo ‘afirmativo respecto de la voluntad’ es algo positivo, bueno); la conciencia de que depende de mi decisión si el bien o el mal se realiza; la conciencia de que cada acción puede ser referida a cualquier fin o motivos buenos,” conciencia cuya válvula de escape es la hipocresía, fingimiento que reina al excluir de la realidad concreta la *moralidad*. En suma, existe un problema en la construcción ética y jurídica de Kant: “lo que es éticamente esencial para la interioridad del

¹⁷⁹ Wood (1997), págs. 156, 157 y 160.

¹⁸⁰ Wood (1993B), págs. 223-224. Cfr. Westphal (1993), págs. 253-254. Hegel, en PFD §139, su agregado, y §140 sostiene: “al establecer la vanidad de todas las demás determinaciones vigentes y permanecer en la pura interioridad de la voluntad, la autoconciencia es posibilidad de convertir en principio tanto lo en y por sí universal como el arbitrio, de hacer predominar la propia particularidad sobre lo universal, y de realizarla por medio de su actuar; en otras palabras, tiene la posibilidad de ser mala. [...] La certeza abstracta, que se sabe como fundamento de todo, tiene en su interior la posibilidad de querer lo universal del concepto, pero también puede convertir en principio un contenido particular y realizarlo. Esto último es el mal, al que siempre le corresponde la abstracción de la certeza de sí; sólo el hombre es bueno, precisamente en la medida que puede ser malo. [...] La voluntad buena, en cambio, se comporta de manera adecuada a su verdadero concepto. [...] La naturaleza del mal es pues que el hombre pueda quererlo, pero no tenga que quererlo necesariamente. [...] Cuando se afirma para los demás que la acción es buena, se está ante la hipocresía; si se afirma para sí, se tiene la cima más elevada de la *subjetividad que se afirma como absoluta*.”

hombre libre debe mantenerse sólo como un ideal y, por tanto, como algo más allá de la realidad.”¹⁸¹

Desde la época de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel usó una etiqueta bastante atractiva para denominar ese revés probable de las teorías de corte kantiano, a saber, el *alma bella*. Una comunidad compuesta por *almas bellas* se caracteriza por individuos que buscan la autenticidad de su propio ser *dentro* de su propio ser. Individuos que, basados en sus convicciones y deseos más profundos, esperan crear un entorno social de respeto individual y por la humanidad basado en la integridad de sus participantes. Pero ¿cómo hacer factible una comunidad basada solo en buenas intenciones?¹⁸² Sobre todo porque, según Hegel, hemos llegado a un punto en la dificultosa travesía del *Espíritu* en que vemos:

cómo la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo=yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia. [...] pero este mundo creado es su *discurso*, que ha escuchado también de un modo inmediato y del que solamente retorna a ella el eco. [...] Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad [...] El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad [...] en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.¹⁸³

Un buen ejemplo al que podemos echar mano para ilustrar la idea del *alma bella* es el de una cebolla que alguien comienza a pelar, hoja por hoja, en el afán de encontrar su verdad última, su centro indiscutible. No obstante, el esfuerzo se revela absurdo una vez que, concluida la tarea, aquél que la inició queda con las manos vacías.¹⁸⁴ Así, una propuesta que se pretende

¹⁸¹ Siep (1989), p. 181 y Ritter (1989A), págs. 150 y 151. Siep cita a Hegel quien caracteriza al mal en la observación a PDF §140 como la “suprema cima de la subjetividad” o “un juego irónico en el que lo único excelente no es el objeto sino el sujeto.”

¹⁸² Pinkard (1996), p. 213.

¹⁸³ FE, págs. 383-384.

¹⁸⁴ Pinkard (1996), p. 214. Hegel sostiene luego en PFD §207 y su observación que “el individuo sólo se da realidad efectiva si entra en la *existencia* y por lo tanto en la *particularidad determinada*; debe pues limitarse de manera *exclusiva* a una de las esferas *particulares* de la necesidad. La disposición ética en este sistema es, por consiguiente, la *honestidad* y la *dignidad de clase*, por la cual cada uno se convierte en

universalizante es llevada al extremo produciendo el absurdo totalmente opuesto, a saber, instaurar una suerte de *relativismo valorativo* en la esfera de la *moralidad*, tipo de *relativismo valorativo* que, utilizando un término ya conocido, podemos tratar de *ingenuo*.¹⁸⁵

Frente a lo anterior, llama la atención que para algunos autores el lenguaje hegeliano sea una suerte de *relativismo* altamente sofisticado con una visión *orgánica* de la sociedad. Según este entendimiento de la filosofía hegeliana, cada sociedad representa una versión diversa de *vida ética* o *eticidad* que, por lo mismo, se debe comprender a partir de sus propias estructuras, normas, insumos filosóficos o *verdades éticas* que existen de hecho. Surge así la idea de inconmensurabilidad, idea que ya podíamos intuir a propósito del *relativismo ingenuo* y del *relativismo de la distancia*.¹⁸⁶

Aunque la filosofía hegeliana se podría interpretar en clave *relativista* como una forma de escepticismo acerca de las posibilidades del conocimiento (a la manera de Nietzsche o William James) esta interpretación pasa por alto al menos un concepto fundamental de la

su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí sólo por esa mediación con lo universal por lo que además es *reconocido* tanto en su propio pensamiento como en el de los demás. La *moralidad* tiene su lugar propio en esta esfera en la que reina la reflexión sobre el propio obrar y la finalidad de las necesidades particulares y del bienestar, y en la que la contingencia de su satisfacción convierte en deber una ayuda contingente e individual. El individuo se resiste en un primer momento (es decir, especialmente en la juventud) contra el pensamiento de decidirse por una determinada clase, y lo considera como una limitación de su determinación universal y como una necesidad *meramente exterior*. Pero esto corresponde al pensamiento abstracto, que se mantiene en lo universal y por lo tanto carente de realidad, y no reconoce que *para existir* el concepto entra en la diferencia del concepto y su realidad y por lo tanto en la determinación y particularidad (véase §7), y que sólo de esta manera puede conquistar efectiva realidad y objetividad ética.” Un triste y célebre ejemplo del punto explicado aquí por Hegel: un joven inspirado en sus lecturas juveniles de Thoreau, Tolstoi y London, decide dejar un prometedor futuro al interior de su sociedad para vagar solo en busca de respuestas a preguntas filosóficas propias y ajenas. En otras palabras, espera dejar el mundo sin notar que lo lleva inevitablemente en la mochila. El resultado de su aventura es absurdo y triste. El relato de esta historia real se encuentra en Krakauer (2008).

¹⁸⁵ Siep (1989), p. 191.

¹⁸⁶ Wood (1990), p. 202. Según Wood, esta interpretación del pensamiento hegeliano propia de comunitaristas tales como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Bernard Williams, sitúa las raíces del *pluralismo* cultural en esta suerte de *relativismo* bien intencionado. Por otra parte, la idea de un Estado como totalidad “orgánica” puesta contra el mecanicismo imperante en la ciencia y la filosofía (con Kant como caso ejemplar) se puede ver claramente en la descripción realizada por Hegel del tránsito entre *sociedad civil* y *Estado*. En PFD §256: “en el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética conquista su *forma infinita*, que contiene en sí los dos momentos siguientes: 1) la *diferenciación* infinita hasta llegar al *ser interior* por sí de la autoconciencia; 2) la forma de la *universalidad*, que existe en la cultura, la forma del *pensamiento*, por el cual el espíritu es objetivo y real como totalidad *orgánica* en las *leyes* e *instituciones*, que son su *voluntad* pensada.”

filosofía hegeliana, a saber, el de *vida ética* o *eticidad*, que analizaremos en detalle más adelante.¹⁸⁷

La crítica hegeliana a la exaltación de la esfera de la *moralidad* deja tres preguntas, asuntos que aborda la última parte de los *Principios de la Filosofía del Derecho*: ¿es posible una comunidad formada por agentes morales con diversidad de proyectos individuales? ¿es posible tal comunidad sin sacrificar ni abstraer al extremo de un *alma bella* esos fines y valores concretos? ¿qué instituciones políticas y sociales podrían lograrlo? De las respuestas surge la posibilidad del mundo moderno.¹⁸⁸

Para Hegel “la vida moderna está comprometida con dos leguajes que entran en conflicto: derechos generales, vida, libertad, propiedad y autonomía moral [...]. El punto de vista moral, cuya exaltación se encuentra en la obra de Kant y sus diversas versiones, falla en resolver este embrollo al intentar reconciliar una visión de la moralidad ‘objetiva’ con el giro hacia el santuario de la conciencia individual [...]. El punto de vista exclusivamente moral es una forma muy común de relativismo. Hegel plantea como solución la vida ética o eticidad. Ésta integra las demandas de los agentes autónomos modernos con los derechos objetivos. Es la ‘manera en que las cosas se hacen’ es el ‘bien moral.’”¹⁸⁹

EL ESTADO COMO TOTALIDAD ÉTICA

Hegel no aplicaría el término *eticidad* o *vida ética* a cualquier orden social. Para él, este término se reserva para las culturas herederas de Grecia clásica y su subsecuente historia de encuentros y desencuentros.¹⁹⁰ Muchos dudan acerca de la existencia de una *vida ética* moderna

¹⁸⁷ Rorty (1996A), p. 229.

¹⁸⁸ Pippin (1991), p. 540.

¹⁸⁹ Pinkard (1996), p. 294.

¹⁹⁰ Wood (1990), págs. 203-204. Wood llama a este tipo de *universalismo* hegeliano “universalismo historizado.” Según él éste respeta el enfoque del *relativismo de la distancia* pero se compromete con el estándar universal de la racionalidad y del derecho. Sin embargo, estos estándares no son suprahistóricos y extrasociales. La idea es comprender los procesos históricos y culturales a través del lugar que les otorga la *razón*, lugar ubicable en el proceso dialéctico del *Espíritu* hacia su propia autoconciencia. Cfr. Pinkard (2000), p. 489. Según Pinkard, si el *Estado moderno* no apela a Dios ni a la ley natural para dar muestras de su legitimidad, debe apelar en algún sentido a lo que la gente colectivamente establece como *racional*. Así, la filosofía política coquetea con la filosofía de la historia y el tipo de crítica que la *razón* realiza

o, incluso, si es deseable, seguro o justo que exista. El siglo XX habría dejado como manifiesto que las instituciones y prácticas humanas, frecuentemente encarnadas en tradiciones, costumbres y religiones, “no pueden ni deben definir alguna categoría inclusiva y comprensiva para todos.” Entonces, cuando “el pluralismo, el sujeto fracturado, inconmensurables paradigmas y prácticas, meros fragmentos de antiguas tradiciones [...] son todo lo que tenemos” nuestro mundo parece el escenario perfecto para la tragedia de la *conciencia desventurada*.¹⁹¹

Para Hegel, sin embargo, una de las grandes posibilidades de la modernidad es precisamente que esta figura de la conciencia aparezca sólo de manera contingente y entre individuos aislados.¹⁹² El ser humano moderno es un agente que puede y debe apreciar la diversidad de *prácticas humanas* al interior de su *vida ética*, manteniendo la idea de valor absoluto gracias a un entramado de instituciones que lo educan, dirigen y constituyen en esa dirección.¹⁹³

Los *Principios de la Filosofía del Derecho* describen el tipo de regulación estatal necesaria, posible y correcta al interior de una sociedad que *de facto* se ha vuelto diversificada y diferenciada. Además, quiso expresar cómo lo anterior prefigura la siempre problemática

sobre sí misma (crítica que Kant sostuvo era el objetivo último de la razón) puede ser entendida históricamente. Hegel concluye entonces su filosofía del derecho con algunos párrafos cortos acerca de la filosofía de la historia mundial provenientes de una serie de populares y bien recibidas clases que con éxito impartió. En todo caso, nuestro autor no deja de ser explícito a este respecto: “el principio de la *personalidad independiente y en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que interiormente surgió con la religión *crisiana* y exteriormente –y por lo tanto ligada con la universalidad abstracta- con el mundo *romano*, no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real. Este principio es históricamente posterior al mundo griego, y la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es también posterior a la idea sustancial de la filosofía griega.” Ver PFD observación al §187.

¹⁹¹ Pippin (1995), págs. 98-99. Kierans expresa esta duda de una manera algo más iluminadora: “¿cómo puede la libertad que [Hegel] sostenía ser cualquier cosa menos una forma antagónica frente a los tradicionales límites institucionales?” Ver Kierans (1992), p. 417.

¹⁹² Pinkard (1996), p. 332.

¹⁹³ Es útil recordar en este punto las razones por las cuales el *relativismo*, al autoderrotarse, no sirve como fundamento de moralidad alguna. Sobre esto Wood argumenta que “doctrinas alternativas [al ‘universalismo historizado’ hegeliano] tales como el pluralismo romántico y el relativismo cultural no son apropiados para defender una actitud tolerante y receptiva hacia otras culturas. El relativismo sostiene dogmáticamente que los valores de culturas diferentes son igualmente válidos para sus propios miembros. De esto se sigue que si usted por casualidad pertenece a una cultura de estrechez mental e intolerancia, entonces necesariamente será intolerante. El relativismo cae en su posición autoderrotante porque niega la existencia de un punto de vista exterior y superior a todas las culturas, pero luego (de manera autocontradictoria) intenta ocupar ese punto de vista.” Ver Wood (2006), p. 204.

relación entre prácticas tradicionales y evolución social.¹⁹⁴ En el trasfondo de este ambicioso proyecto se ubica el concepto de libertad que vimos a propósito del mundo moderno: una ecuación que reúne la posibilidad y el derecho a perseguir fines individuales, fines que guardan relación con la autocomprensión de cada agente.¹⁹⁵ Para Hegel

la eticidad [...] es el *concepto de la libertad que ha devenido mudo existente y naturaleza de la autoconciencia*. [...] Lo ético objetivo, que aparece en el lugar del bien abstracto, es, por medio de la subjetividad como *forma infinita*, la sustancia *concreta*. Tiene por lo tanto en su interior *diferencias* que están determinadas por el concepto. De este modo lo ético tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las *instituciones* y *leyes existentes en y por sí*. [...] 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 y por sí que se presenta como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos [...]. Por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, 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.¹⁹⁶

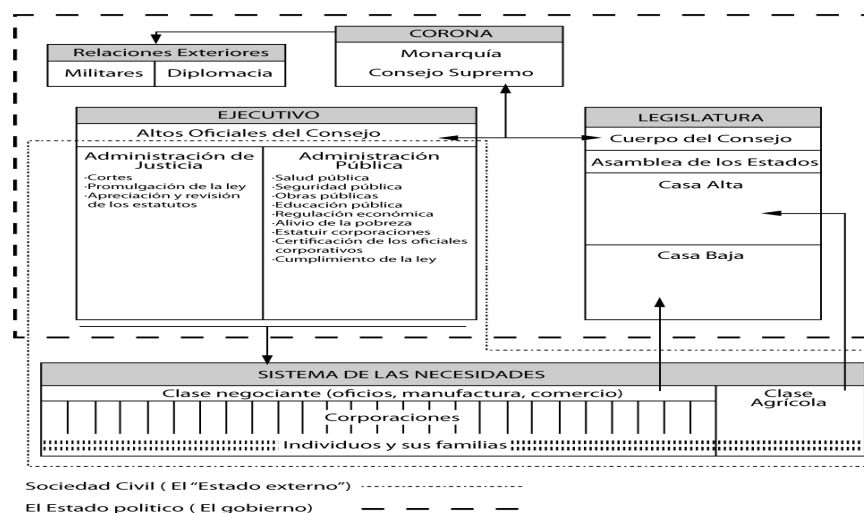
La afirmación acerca de la *racionalidad de lo real* y la *realidad de lo racional* se concretiza en un entramado de instituciones o construcciones humanas que deben promover la libertad humana. La pregunta es hasta qué punto las instituciones existentes *de hecho* pueden llevar a cabo ese ideal. Por otro lado, la tarea de la filosofía consistiría en analizar rigurosa y ponderadamente la racionalidad intrínseca de la institucionalidad occidental. Aunque algunas de las instituciones a las que Hegel dedicó especial atención desaparecieron tiempo atrás tal vez

¹⁹⁴ Riedel (1989), págs. 217-222.

¹⁹⁵ Pinkard (1996), p. 296. Cfr. Pippin (1995), p. 121-122. Pippin sostiene sobre este punto que “el deseo no es una condición que se pueda alcanzar individualmente tratando de poner a jugar todas mis ataduras pre-deliberativas. La eticidad en Hegel consiste en una teoría de la racionalidad práctica, o una mirada acerca de qué consideraciones cuentan como razones para actuar. Eso sólo se puede dar en el contexto de una sociedad. Únicamente un agente dotado de racionalidad práctica es un agente libre, y una eticidad que vale la pena es aquella que cuenta con esa libertad. La teoría general de la acción hegeliana es teleológica, toda acción es propositiva, apunta a algún fin. Eso no lleva en Hegel a una teoría humeana de la motivación o a una teoría aristotélica del bien humano. Para Hegel perseguir un fin es someterse a una norma. Y perseguimos fines motivados por razones que tengan fuerza de justificación. Y esa fuerza de justificación bien puede provenir de las prácticas sociales que constituyen la modernidad.”

¹⁹⁶ PFD §§142, 144, 145 y 147.

para no volver jamás, otras florecieron hasta el nuestros días.¹⁹⁷ Es pertinente presentar un diagrama de la totalidad de los elementos, entidades e instituciones que componen, para Hegel, el Estado propiamente tal o el Estado como totalidad:¹⁹⁸



Es el *Estado* compuesto por poderes ejecutivos, judiciales y legislativos. Además, presenta a la población en dimensiones colectivas y personales diferenciadas que parecen, en principio, contradictorias con algunas afirmaciones hegelianas acerca de la posición del cuerpo político frente a la sociedad y al individuo.¹⁹⁹ Conocida es aquella según la cual

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

¹⁹⁷ Westphal (1993), p. 256. Recordemos la imposibilidad práctica de especular ya sea acerca de instituciones mejores a las existentes o de cómo debieran ser *a priori* las instituciones sociales. Tal cosa implicaría el salto del filósofo *más allá* de su época, ejercicio imposible desde el punto de vista hegeliano.

¹⁹⁸ Westphal (1993), p. 269.

¹⁹⁹ Para Hegel, además, esa diferenciación al interior de 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*." Ver PFD §259.

el producto de su actividad. [...] El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.²⁰⁰

Para Hegel el Estado lo es todo en el sentido de totalidad del contexto social y no en el de una especie de doctrina totalitarista.²⁰¹ En el sistema hegeliano, la filosofía no es un arte al servicio de un gobierno ni mucho menos existe el supremo deber de pertenecer a un Estado en particular. Tampoco son las instituciones estatales expresiones de la divinidad.²⁰² Para Hegel, el concepto de Estado como totalidad ética “no significa de ninguna manera lo que para los teóricos políticos y sociales entienden por tal. De ahí muchas de las críticas erradas, como la de la obediencia incondicional del Estado entendida como libertad. Para Hegel Estado no significaba ‘gobierno,’ ni ‘entidad política,’ ni falta de cosmopolitanismo de manera absoluta. Significaba comunidad ética.”²⁰³

Lejos de defender las instituciones de manera indiscriminada o de ser un convencionalista rabioso con una visión acrítica del orden imperante, o de basar ese orden en una moralidad de principios a priori, abstractos y ahistóricos a la manera de Kant, Hegel esperaba comprender la *racionalidad* del orden social existente y examinar sus posibilidades a la luz de ciertas raíces culturales históricamente situadas, sin olvidar la posibilidad latente de la

²⁰⁰ PFD §§257 y 258.

²⁰¹ De hecho, se pueden rastrear hasta Hegel las acusaciones popularizadas por Popper en contra de Platón, en particular, la de ser el antecedente directo del totalitarismo, subsumiendo a los particulares en el universal. Efectivamente, en el agregado a §184 Hegel sostiene que “podría parecer que la universalidad se mantendría mejor si dominara a las fuerzas de la particularidad, tal como ocurre, por ejemplo, en el Estado platónico. Pero esto es también una apariencia, puesto que ambas [universalidad y particularidad] sólo son por medio de la otra, y se convierten entre sí recíprocamente. Promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin.” Sobre esto ver Avineri (1972), p. 172. Sobre la idea del Estado hegeliano como resultado de una filosofía de corte monista, heredera de Platón y expresada como sinlogismos ver Henrich (2004), págs. 243-266; Siep (2004), p. 274; y Wolff (2004), págs. 297-318. Es útil además tomar nota de cómo se puede vincular la discusión canónica del siglo XX acerca de la libertad -a saber, el clásico ensayo *Dos Conceptos de Libertad* de Isaiah Berlin- con la idea de libertad hegeliana que hemos visto. Siguiendo los argumentos de Berlin, la libertad “estilo fenomenológico” desembocaría necesariamente en la idea de Estado totalitario. Sobre esto ver Wood (1990), págs. 41-42.

²⁰² Sobre este último adjetivo, ver Kedourie (1995), p. 146.

²⁰³ Pelczynski (1989), págs. 283-288. Esta es una *comunidad ética* que además entrega *identidad común* (en el sentido del *pluralismo del bien poder*) a sus individuos. Ver Pinkard (2000), p. 484.

alienación.²⁰⁴ De esta forma, la visión de *Estado* que Hegel tenía en mente corresponde a “una estructura pluralista en la cual las corporaciones, las asambleas de los Estados y otros cuerpos en conjunto se regulan a sí mismos de tal forma que puedan emerger de los intereses diversos de la sociedad civil.”²⁰⁵

El Estado hegeliano no se funda en la coerción. Su fundamento se encuentra en la libertad; el poder estatal y la solidez de la vida ética residen no en la fuerza sino que en los *derechos subjetivos* bien organizados, en la *libertad individual* y el *bienestar* de los individuos. Todo en el contexto de una sociedad armónica que potencia tanto el bien común como la identidad individual, que apunta a una suerte de “florecer humano” enraizado en un fin colectivo, fin que cada miembro comprende, persigue y hace suyo de manera reflexiva.²⁰⁶ Para Hegel

en la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el resultado de la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu. [...] La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu. [...] La sustancialidad ética ha alcanzado de esta manera su *derecho* y éste su *validez* [...] El *derecho de los individuos* a una

²⁰⁴ Ver Wood (1993B), págs. 228-229, Pippin (1995), págs. 114-115 y Gadamer, citado por Kierans (1992), p. 430.

²⁰⁵ Avineri (1972), p. 167. Avineri recuerda que “la insistencia de Hegel en que el Estado encarna la más alta y universal orientación de las relaciones interhumanas tiene como presupuesto la conservación de las más bajas y menos comprensivas esferas. Una amplia esfera de actividades debería ser dejada a la decisión individual y subjetiva y a la elección personal. Esta esfera debe estar institucionalizada, y las instituciones entonces, como salvaguardas de la elección individual ‘son los pilares de la libertad pública ya que en ellos la libertad particular se realiza (parágrafo 265).’ La libertad subjetiva no es para Hegel la última ratio de la organización política, él no puede concebir un Estado que no la incorpore o que no la ponga en el lugar que le corresponde [...]”

²⁰⁶ Wood (1993B), págs. 229-231. Cfr. Siep (2004), págs. 284-285. Siep sostiene que “el Estado debe tener prácticas jurídicas y sociales transparentes, esto es, codificadas y públicas. Debe para eso tener los órganos adecuados para establecer y realizar reglas y decisiones compartidas, órganos que deben descansar en pensamiento (debido consejo y consideración) y conocimiento (expertos profesionales y principios fundamentales) y no en decisiones arbitrarias (oráculos y mayorías contingentes). Subjetivamente hablando, desde el punto de vista del ciudadano individual, esta unidad debe ser materia de una “costumbre viviente”, es decir, una forma de vida familiar que regule la conducta ayudando, al mismo tiempo, a evadir los conflictos internos. Costumbres que sean “carne y sangre” de los individuos involucrados. Para Hegel, la autonomía individual presupone la participación en un espíritu objetivo inmortal, posible solo en el contexto de una comunidad de leyes que persista en el tiempo.”

determinación subjetiva de la *libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenece a una realidad ética, pues la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en esa objetividad y en lo ético ellos poseen *efectivamente su propia esencia*, su universalidad *interior* [...] A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): ‘*Haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes.*’²⁰⁷

En el horizonte del Estado hegeliano, la libertad de los agentes modernos responde a dos dimensiones de lo humano vistas en el capítulo anterior, a saber, los *derechos abstractos* (perseguir fines propios sin irrespetar derechos ajenos en reciprocidad) y la *moralidad* (autonomía de la conciencia individual). Éstas se encuentran en el despliegue de la libertad a lo largo y ancho de la *sustancia ética*, materia sólida o pauta que guía “las acciones personales en la vida, los principios efectivos de la propia comunidad, claramente comprendidos y debidamente aceptados, y la confiada seguridad de que los otros miembros de la comunidad actuarán del mismo modo,” confiada seguridad que presupone, al menos, formas recíprocas de organización y comportamiento; acciones, fines y normas concordantes de facto y filosóficamente comprensibles; y, finalmente, roles sociales concordantes con el abanico de fines particulares existentes. Roles que, en la modernidad, son esencialmente individuo, miembro de una familia, y ciudadano.²⁰⁸

²⁰⁷ PFD §151, su agregado; §152, §153 y su observación. No obstante lo anterior, Hegel continúa sosteniendo en §§154 y 155 que “el derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidades la manera fenoménica exterior en que existe lo ético [...] En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por 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 que tiene derechos. En el derecho abstracto yo tengo un derecho y otro el deber correspondiente; en lo moral el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, sólo debe ser objetivo e idéntico con los deberes.”

²⁰⁸ Pelczynski (1989), p. 260, Siep (1989), p. 192, y Pinkard (1996), p. 302. Hegel sostiene en PFD §§260 que la *comunidad ética* propia de la modernidad “es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*. De este modo lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a esta en aquel principio mismo.”

La *comunidad ética* que propuso Hegel para la modernidad pretende unir particularidad y universalidad, defendiendo la existencia de lo contingente en lo cotidiano sin renunciar al valor absoluto que lo dignifica.²⁰⁹ En los *Principios* sostiene que los individuos saben qué es lo que deben hacer o qué es lo que sus pares esperan generalmente de su acción. Así

en un comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias.²¹⁰

Pero esto no ocurre en todas las dimensiones del *Estado* con igual intensidad: “al inicio está la unión simple de la familia, basada en el sentimiento; al final, se da la unión consumada del *Estado*, basada en la razón; en medio está la unión que es propia de la *sociedad civil*, y que se basa en el intelecto.”²¹¹

IDENTIDAD BASADA EN EL SENTIMIENTO: LA FAMILIA

La filosofía hegeliana trata a la familia en la línea propia del siglo XIX, a saber, separándola de la *sociedad civil* como si fuera un pequeño reino independiente. Sin embargo, perdiendo por un momento la sintonía con el resto de su proyecto filosófico, Hegel olvidó que el tipo de núcleo familiar descrito por él pertenece a una época y lugar determinados.²¹² Según el principio explicativo común de la *racionalidad*:

en cuanto a la *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el *amor*. De acuerdo con ello, se tiene *en esta unidad*, en cuanto a esencialidad que es en y por sí, la autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona en sí sino como *miembro*.²¹³

²⁰⁹ Marini, *Estructura y significados de la Sociedad Civil Hegeliana*, págs. 227-228.

²¹⁰ PFD observación al §150.

²¹¹ Marini (1989), págs. 227-228. Cfr. Blasche (2004), págs. 185-186. Blasche sostiene que “la familia y el Estado son totalidades éticas, la primera inmediata y la segunda mediada, que no existen para ningún objetivo más allá de ellas. Son ejemplos paradigmáticos de lo que Aristóteles llamó praxis. La sociedad civil o el ‘sistema de necesidades,’ se dirige a las necesidades naturales y objetivos particulares de los individuos. Desde ese punto de vista, el derecho es sólo un medio de cada individuo para conseguir sus objetivos personales. Hegel no solo se preocupó de la sociedad civil en la tercera parte del libro, tanto derecho abstracto como moralidad se mueven en el reino de la sociedad civil.”

²¹² Blasche (2004), págs. 195-199.

²¹³ PFD §158.

Ese “pequeño reino” representa el primer bastión de la diversidad en el sistema hegeliano.²¹⁴ Sobre este asunto, vale la pena mencionar una nueva diferencia entre Hegel y Kant: la filosofía del derecho kantiana genera la desgraciada figura del *derecho personal de carácter real* al interior del régimen doméstico, según la cual se puede “poseer un objeto exterior *como una cosa* y usarlo *como una persona*.” Para Kant, “siguiendo esta ley, la adquisición es triple según el objeto: el varón adquiere una *mujer*, la *pareja* adquiere *hijos* y la *familia, criados*. Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el *más personal de todos*.”²¹⁵

Para Hegel, por el contrario, los integrantes del núcleo familiar tienen algo más de dignidad frente al *Espíritu*. La filosofía hegeliana no propone como fundamento de la familia tipo alguno de relación contractual o figura legal que otorgue *derechos* a las partes involucradas. Es más, siendo la unidad, la confianza, el amor y la comunidad sus fundamentos²¹⁶ la disolución de la familia

consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su mayoría de edad como personas jurídicas, capaces tener su propiedad libre y de fundar su familia [...].²¹⁷

Con respecto a los hijos, sostiene además que

los niños son *en sí* seres libres y la vida es solo la existencia inmediata de esta libertad, por lo cual no pertenecen como cosas ni a sus padres ni a ningún otro. Respecto de la relación familiar, su *educación* tiene en primer lugar la determinación *positiva* de llevar la eticidad a la *sensación* inmediata y aún no contrapuesta, para que el alma viva la primera parte de su vida teniendo al amor, la

²¹⁴ En PFD §181 Hegel sostiene, acerca de la familia, que “de una manera natural y esencialmente por el principio de la personalidad, [...] se divide en una *multitud* de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes y por lo tanto de un modo exterior [...] de este modo se constituye el estadio de la *diferencia*. Expresado al principio de una manera abstracta, esto produce la determinación de la *particularidad* [...] Esta relación reflexiva [...] constituye el *mundo fenoménico* de lo ético, la *sociedad civil*.”

²¹⁵ MC, Primera parte de la Doctrina del Derecho, El derecho privado sobre lo mío y lo tuyo exterior en general, Capítulo segundo, El modo de adquirir algo exterior, sección tercera, el derecho personal de carácter real, §22/277.

²¹⁶ PFD §163 y su observación.

²¹⁷ PFD §177.

confianza y la obediencia como *fundamento* de la vida ética. Pero en segundo lugar y respecto de la misma relación, tiene la determinación *negativa* de elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia.²¹⁸

EL INTERÉS INDIVIDUAL: LA SOCIEDAD CIVIL

Hegel mantiene, a lo largo de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, una disposición ambivalente hacia la sociedad civil: por una parte la trata como un gran logro de la modernidad y, por otra, la ve como una fuerza que podría destruir cualquier comunidad *ética* diferenciada.²¹⁹ Es innegable la originalidad de su propuesta: para él, en primer lugar, la existencia de la *sociedad civil* nos diferencia de todas las sociedades antiguas; y, en segundo lugar, limitada e imperfecta como es debe ser trascendida por la figura completa del *Espíritu*, el *Estado*.²²⁰ Así, mientras la *sociedad civil* procura lo *particular* de cara al ciudadano, el *Estado* procura lo *universal* que posibilita la existencia de una comunidad.²²¹

Lo original es el quiebre con la equiparación permanente entre *Estado* y *sociedad civil* propia de la teoría política desde Aristóteles hasta Kant. Hegel, sostuvo la existencia de una distinción conceptual entre ambas esferas, de manera tal que el término *civil* dejó de ser sinónimo de *político*.²²² Desde este quiebre

cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. [...] La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la

²¹⁸ PFD §175.

²¹⁹ Avineri (1972), p. 240. Cfr. Pelczynski (1989), págs. 272-274. En este punto, Hegel teme la desintegración del Estado en varias comunidades diferentes e independientes, además de la pérdida de independencia política (y, por lo mismo, de individualidad *ética*) y al lado objetivo de la *eticidad* como potencial osificación de las costumbres.

²²⁰ Kedourie (1995), p. 131.

²²¹ Riedel (1989), p. 208. Además “la doctrina de Hegel sufre el infortunio de parecer ambigua en cuanto a que podría tener una parte extremadamente liberal, la sociedad civil, y una extremadamente conservadora, su doctrina del Estado. Sin embargo, lo que hizo fue mostrar el rol innovador y central de la sociedad civil (es lo único verdaderamente nuevo en la historia) y sus peligros que se ven atenuado por la figura del Estado.” Ver Horstmann (2004), p. 208.

²²² Riedel (1989), págs. 205-206. Riedel continúa: “por primera vez el ciudadano en cuanto burgués es el problema principal de la filosofía política, en conjunto con la configuración de la sociedad moderna. La sociedad civil como base del Estado Moderno.”

unidad y penetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales* [...] Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular.²²³

La *sociedad civil*, en que los individuos realizan su *libertad subjetiva*, entrega una realidad *ética* al punto de vista exclusivamente *moral* (y, por lo mismo, punto de vista exclusivamente individual).²²⁴ Para Hegel, esa *libertad subjetiva* e individual propia del ciudadano se expresa en la idea de *privacidad personal*. Sin embargo, cada interés individual está mediado por *lo universal*, en el sentido de que ninguno tiene sentido ni puede realizarse sin la participación de los demás en una “cadena que constituye el conjunto.”²²⁵ El *Estado*, como *cadena orgánica*, reorganiza el desorden derivado del reino de lo *particular*, de la mera persecución de los intereses individuales.²²⁶

Existen tres momentos en la *sociedad civil*: (1) mediación y satisfacción de necesidades individuales por el trabajo propio y ajeno, momento que Hegel llamó *sistema de las necesidades*; (2) protección de libertad y propiedad, momento que Hegel llamó *administración de justicia*; y, finalmente (3) prevención contra contingencia, momento que Hegel llamó *policía y corporación*.²²⁷

²²³ PFD observación y agregado al §258.

²²⁴ Wood (1997), p. 151.

²²⁵ En PFD §187 Hegel argumenta acerca del propio interés que su “dado que este está mediado por lo universal, que a los individuos se les *aparece como medio*, sólo puede ser alcanzado en la medida en que determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto.”

²²⁶ Wolff (2004), p. 303. Hegel advierte en PFD §185 contra la exaltación de la sociedad civil: “por una parte, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción de todas las direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas.”

²²⁷ PFD §188.

El *sistema de las necesidades* es el entramado económico que posibilita a los individuos perseguir sus propios fines y motivaciones interdependientes. La *administración de la justicia*, por su parte, es el *derecho abstracto* formulado y ejercido mediante leyes positivas, correctamente promulgadas y públicas. Por último, la *policía* y las *corporaciones* se preocupan del cumplimiento de las leyes, de establecer los precios adecuados para cada necesidad, del control de calidad de los bienes, del funcionamiento de los hospitales, de la iluminación pública, del bienestar de empleados y empleadores, de los cuerpos religiosos, de los concilios populares, etc. Tanto la *policía* como las *corporaciones* buscan atenuar los efectos perniciosos propios de la economía de mercado y la sociedad industrial.²²⁸

Hegel toma nota de los extremos de la riqueza y de la pobreza, de la mecanización progresiva del trabajo y de una nueva clase social en la historia de occidente: la *plebe*.²²⁹ Al mismo tiempo, afirma que tanto riqueza como pobreza absolutas generan problemas al interior de la *sociedad civil*, a saber, la pérdida de identificación con el *Estado* y subsecuente pérdida del sentido de obligación con la comunidad: los pobres porque no tienen oportunidades y los ricos porque pueden liberarse de sus deberes sociales gracias a su estatus económico. En cualquier caso, el asunto es tan grave que amenaza con destruir la *vida ética* moderna en su conjunto.²³⁰ No es de extrañar entonces que muchos vean aquí uno de los puntos en la transición tan célebremente comentada –aunque rara vez explicada– entre pensamiento hegeliano y marxismo.²³¹

²²⁸ Rawls (2000), págs. 344-348. Cfr. Marini (1989), págs. 231-232. La idea de interdependencia entre las *necesidades* y el *bienestar general* necesario para el bienestar particular, queda bien expresada en PFD §§182 y 183. Hegel sostiene allí que “la persona concreta que es para sí misma un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidades natural y arbitrio, es *uno de los principios* de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* de la forma de la *universalidad* que es el *otro principio* [...] En su realización, el fin egoísta, condicionado de este modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales.”

²²⁹ PFD §§241-245 y 253.

²³⁰ Pinkard (2000), p. 486; Pinkard (1996), p. 316; y Riedel (1989), p. 219.

²³¹ Para un completo comentario acerca de esta transición, ver Wood (1993A). El argumento de Wood comienza señalando la importancia que tiene tanto para Hegel como para Marx la comprensión del mundo y sociedad modernos, dejando de lado asuntos lógicos o metafísicos. En esta misma línea, son muy útiles además los comentarios de Kedourie (1995), págs. 152-190. Para una interpretación mucho menos popular y que parte del extremo opuesto, esto es, de la convicción de que lo más importante que puede mediar entre Hegel y Marx son la lógica y metafísica hegelianas, ver Pérez (2008), págs. 191-241. Pérez parte del

TOLERANCIA, GOBIERNO REPRESENTATIVO Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Establecido el valor de la *particularidad*, resta ubicar al interior de los *Principios* una idea de tolerancia funcional al *pluralismo del bien poder*. Las prácticas humanas que convivían en el tiempo de Hegel se centraban, sobre todo, en los asuntos religiosos. Para el sistema hegeliano

pertenecer a la cultura, al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos. *El hombre vale porque es hombre* y no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y sólo es imperfecto cuando se fija como *cosmopolitanismo* para oponerse a la vida concreta del Estado.²³²

Y acerca del papel del Estado, Hegel agrega que éste

se ha perfeccionado en su organización y es por lo tanto más fuerte, puede comportarse en este respecto de un modo más liberal, pasa por alto hechos singulares que lo afectarían e incluso soportar en su interior comunidades (lo cual depende por cierto de su número) que por razones religiosas no reconozcan los deberes directos que tienen con el Estado, dejando a sus miembros en manos de la sociedad civil y de sus leyes y contentándose con un cumplimiento pasivo de los deberes directos, quizás por intermedio de una alteración o cambio de prestación. [...] Frente a estas sectas [cuáqueros, anabaptistas, etc.], se puede decir con propiedad que el Estado practica la *tolerancia*, pues si no reconocen sus deberes con

siguiente supuesto: “de las opiniones de Marx sobre Hegel sólo nos constan alusiones y apuntes, dispersos en cartas y manuscritos no publicados. De manera directa, afirmado por el autor con toda seguridad, no sabemos casi nada.” Luego resume los aportes de la lógica hegeliana al pensamiento marxista: “son las leyes mismas de la realidad las que cambiarán. No nos limitaremos a conocer lo dado en nuestra finitud, para usarlo de manera benévola, en provecho de todos. Lo que vamos a hacer es revolucionar las leyes de la realidad misma. Vamos a producir una realidad radicalmente distinta a la que nos condena, como si fuera una naturaleza, como si fuese un signo de nuestra finitud, a la lucha de clases. No hay absolutamente nada, ni en la naturaleza, ni en nuestra condición humana, que nos impida en esencia, transformar radicalmente la historia. Todo lo que llamamos naturaleza, o finitud, lo hemos puesto nosotros mismos, históricamente, cosificando las diferencias que nosotros mismos hemos creado como enajenación. Somos libres, somos infinitos: ese es el mensaje más profundo que la lógica hegeliana puede traer al marxismo.”

²³² PFD observación al §209. Incluso podemos remontar este respeto por la diversidad a los lejanos años anteriores a la redacción de la *Fenomenología del Espíritu*, tiempo en que llegó a defender la idea de moda como realización de la libertad en la diferenciación, por ejemplo. Ver Pinkard (2000), págs. 193-194.

él no pueden aspirar a ser sus miembros. [...] Por más correcta que pueda ser formalmente la oposición al otorgamiento de derechos civiles a los *judíos*, basada en que no se considerarían simplemente como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a otro pueblo, las voces que se elevan contra ellos por esta y otras razones pasan por alto que en primer lugar son hombres y que esto no es simplemente una cualidad superficial y abstracta; implica por el contrario que por medio de la concesión de derechos civiles se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil, y que a partir de esta raíz infinita, independiente de todo lo demás, se producirá la equiparación deseada de los modos de pensar y de los sentimientos.²³³

Según vimos a propósito del desarrollo de su trabajo intelectual, Hegel argumentó acaloradamente contra académicos de su época, como Fries, que recomendaban rechazar a los judíos que aspiraran a cargos en las universidades germanas. Tampoco dudó en demostrar una cálida simpatía hacia su alumno y futuro colega Eduard Gans en una época en que amistades judías perjudicaban una carrera universitaria. Para la filosofía hegeliana ningún tipo de derecho depende de convicciones religiosas. Sin embargo, afirmó que la religión judía es propia de la servidumbre en oposición al cristianismo que él entendía era la religión de la libertad.²³⁴

Para Hegel es evidente que “la tradición cultural más racional y progresiva [la occidental] debería ser además aquella que es más sensible a su propia falibilidad y la más capacitada para apreciar lo que es valorable en otras culturas. *La tolerancia debe descansar en la convicción positiva acerca de cómo una cultura debe tratar a otras culturas, acerca de cuándo, por qué y hasta qué punto deberíamos permitir a otros hacer aquello que creemos es equivocado. Si esta convicción aspira a ser racional, debe descansar a su vez en principios que aspiran ser universalmente aplicables. Si estos principios quieren tener contenido y ser efectivos, deben basarse en formas sociales específicas que representen a una cultura y una tradición de apertura y tolerancia.*”²³⁵

²³³ Observación y agregado al §270. Más aún, según Avineri “fue la falta de unidad religiosa la que sacó a relucir la verdadera naturaleza del Estado. [...] Así, el Estado más fuerte y maduro es el más liberal que podría ser en materia de religión. Sólo un Estado seguro de sí mismo puede permitir a la gente encontrar su propia forma de culto religioso.” Ver Avineri (1972), p. 169.

²³⁴ Pinkard (2000), págs. 437, 534-541, y 586.

²³⁵ Wood (1990), p. 204. La cursiva es mía.

Además, en el sistema político promocionado por los *Principios*, se encuentran presentes las ideas de ciudadanía universal, derechos civiles, libertad de prensa, libertad de expresión y gobierno representativo, ninguna de moda en la época y lugar del autor.²³⁶ Comentaremos algunas de ellas.

Hegel defendió las ideas de gobierno representativo y opinión pública. Aunque defendió un gobierno promotor de los intereses de la ciudadanía, no vio con buenos ojos la democracia pensando tanto en una eventual desprotección de los intereses de la minoría, como en las consecuencias desastrosas de una mayoría ignorante, poco razonable o envilecida. La representatividad del sistema hegeliano apunta a una mediación entre el pueblo y el gobierno, entre los intereses de la familia, de la sociedad civil y del Estado en su conjunto.²³⁷ Sobre la opinión pública sostuvo que, pese a su virulencia, es necesaria para el *Estado moderno* si éste se pretende *racional*. Esta ambigüedad, sin embargo, correspondería a “una bastante sofisticada visión [...] que impacta más aún hoy de que lo que puede haber impactado a sus contemporáneos. Comparada con ella, mucha de la sabiduría convencional del pensamiento liberal ortodoxo parece trillada, vacía y banal.”²³⁸

EL BÚHO A ESTE LADO DE LA MURALLA: FILOSOFÍA Y RECONCILIACIÓN

Para Hegel, la ciencia del Estado, es decir, la *filosofía del derecho* debe apuntar a

concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado como debe ser, sino enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido [...]. La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como

²³⁶ Avineri (1972), p. 31 y Pinkard (1996), p. 329.

²³⁷ Pinkard (2000), p. 488 y Avineri (1972), p. 161. Para una visión más acabada del tipo de gobierno hegeliano ver PFD §§257-340. Hegel argumentó otro tanto en torno a los *derechos fundamentales* de los individuos: aunque no planteó límites para ellos o una manera de asegurarlos, sostuvo que van de la mano con el *Estado moderno*, es decir, no son anteriores a él y deben ser positivos en sentido técnico legal. En otras palabras, ambos implican una “presuposición recíproca.” Ver Siep (2004), págs. 277-286.

²³⁸ Avineri (1972), págs. 172-173. Para una visión más acabada de la opinión pública y las libertades que presupone en el pensamiento hegeliano, ver PFD observación y agregado al §270.

que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal como debe ser, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en que se puede plasmar cualquier cosa [...] Reconocer la razón como *la rosa en la cruz del presente* y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí.²³⁹

La *razón* es, en el ideario hegeliano, la belleza y la verdad del mundo en que nos tocó vivir. Es el botón colorido de nuestra realidad, tal como lo fueron otros productos humanos en épocas pasadas. La filosofía como disciplina y los ciudadanos en tanto individuos sólo pueden aspirar a entender lo existente sin mirar más allá. Desde este punto de vista “los individuos que tratan de moverse más allá del Estado sólo descubren que no hay como salir fuera de él.”²⁴⁰

Según Hegel

para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalaremos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo al atardecer.²⁴¹

La filosofía se queda a este lado de la muralla que divide todo lo que ha sido de lo que será. A somar la mirada al otro lado es algo que le compete a la imaginación o a la opinión subjetiva. Esta afirmación no debería sorprendernos hoy pues es una fórmula bastante conocida: no se puede reflexionar acerca de un mundo que no se conoce o, en términos generales, de lo que nada se sabe no se puede hablar y ante algo de lo que no se puede hablar es mejor callar.²⁴² Y todos, absolutamente todos, vivimos inmersos en el *Espíritu* de nuestra época. Somos

²³⁹ PFD, Prefacio, págs. 60-61. Sobre la equiparación entre los conceptos “ciencia del Estado” y “filosofía del derecho”, ver Wolff (2004), págs. 291-295.

²⁴⁰ Kierans (1992), p. 425.

²⁴¹ PFD, Prefacio, p. 63.

²⁴² Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 7.

individuos finitos “atrapados como agentes en un drama que realmente no comprendemos [y] tan sólo cuando lo hemos acabado de representar comprendemos de qué se trató en el momento.”²⁴³ Aunque Hegel nunca pensó que su sistema estuviera finalizado ni menos afirmó que la libertad estuviera encarnada a cabalidad en su propia época, poco hizo por justificar su “profunda y tranquila confianza en la razón” tomando en cuenta que somos seres que desean orientar de manera práctica su acción en un mundo irremediamente *dado*.²⁴⁴

La clave de la confianza hegeliana radica en el concepto de *reconciliación*. Hegel no es un filósofo de la resignación. Lo que pretende decirnos en el prefacio es que los agente morales en general y el individuo del mundo moderno en particular no necesitan, para enfrentar una situación infeliz o *desventurada*, ser reconfortados con imágenes de un más allá ideal, de un horizonte moral esperanzador o de un futuro mejor, pues esas imágenes, al proceder de la opinión, las buenas intenciones y los sueños, suelen ser construcciones cimentadas en lo desconocido vacías de contenido. La filosofía, en vez de ofrecernos una visión de esas arenas inciertas, nos ofrece una manera de sobrevivir lo existente: comprender el presente actual.²⁴⁵ Así “no es como si el mundo existente fuera el mejor de entre un número de alternativas poco felices. Por el contrario, *reconciliación* significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida encarnada en instituciones políticas y sociales que realizan nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres.”²⁴⁶

La frase que equipara lo *racional* con lo *real* es, entonces, una afirmación filosófica que tiene bastante sentido en el contexto de una disciplina acotada como es la filosofía. Lo que nos

²⁴³ Taylor (1983), p. 235. Cfr. Apel (2004), págs. 62-63. Éste último sostiene que “la famosa declaración de Hegel de que la filosofía, como el búho de Minerva, siempre llega a escena demasiado tarde para instruir acerca de la manera en que el mundo *debería* ser, puede ser difícilmente satisfactoria para alguien que está seriamente buscando orientación para actuar en el mundo. Efectivamente, parecería como un mal entendido acerca de la *pregunta* en sí misma. Para cualquiera que busca orientación acerca de lo que propiamente debería hacerse no se puede, al mismo tiempo, adoptar el puramente teórico punto de vista de entender el mundo existente [...]. Lo mejor que uno puede hacer es mediar el ‘concreto’ (hermenéutico) entendimiento ‘ex-post factum’ de la situación con un principio ético de la razón. De esta forma, entender lo que es racional en la historia pasada adquiere un entendimiento normativo, y el principio normativo de la razón es al mismo tiempo amoblado con contenido concreto a través de la reconstrucción hermenéutica de la reconstrucción histórica.”

²⁴⁴ Pinkard (1996), págs. 333-339; Avineri (1972), p. 235; y Pérez (2006), p. 24.

²⁴⁵ Fulda (2004), págs. 44-45.

²⁴⁶ Rawls (2000), p. 331. Cfr. Pinkard (1996), p. 296. Para Pinkard, la palabra *esencia* sería desafortunada, debido a la inexistencia de una *esencia humana* en el contexto del pensamiento hegeliano.

enseña sobre el hombre es que éste ha llegado a ser una cosa y no otra y que llegó a tal punto de una manera y no otra. La idea de una filosofía que busca entender la realidad sin transformarla no es necesariamente un caballo de batalla conservador.²⁴⁷ El principio explicativo hegeliano “*lo racional es lo real*”, sin olvidar lo existente, no renuncia a la mejor versión posible de lo concreto. Vimos más arriba que “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste” es la clave de la *reconciliación* con la realidad que provee la filosofía. Como hombres modernos, llevamos una carga que podemos aguantar deleitándonos con las posibilidades que nos entrega la razón y su fundamento. Depende de nosotros conciliar nuestra realidad política con nuestro *concepto*, buscando lo *racional* al interior de nuestras instituciones.²⁴⁸

²⁴⁷ Hegel, con toda propiedad, podría ser considerado un reformista. Por lo mismo, a pesar de su anclaje casi irrestricto a la realidad, sería incorrecto restar todo potencial crítico a su filosofía práctica; especialmente si consideramos que las instituciones que él presenta como modernas y adecuadas para la Alemania de su época no eran precisamente las existentes. En relación con la actitud política que subyace a la propuesta hegeliana, Pérez sostiene que “a Hegel le importaba mucho ser un ciudadano respetable. Ni el más mínimo rasgo de extravagancia o exotismo, ningún alarde o exageración, en una época en que aún era posible usar una peluca rosada o pasear una tortuga en la plaza. Hay en él un leve arribismo que lo lleva a hacerse ver en la ópera (en Viena pudo ver y celebró *El Barbero de Sevilla* de Rossini), o tener la esperanza de ser honrado con alguna distinción firmada por el rey (cuestión que nunca obtuvo ni estuvo en posición de merecer). Sin embargo, por otro lado, no hay menor indicio de que tuviera una actitud servil u obsecuente ante la monarquía, e incluso podemos sospechar por muchos de sus escritos que detestaba profundamente el estado de cosas real de la monarquía en que le tocó ser súbdito.” Sobre la dimensión filosófica de este mismo asunto, Fulda sostiene que “la utilidad de la filosofía con respecto a la realidad de la voluntad ética dentro del Estado es entonces ambivalente. Incluso en su rol como el sitio de la disciplina intelectual que se supone facilite el desarrollo adecuado y la formación del individuo y, a ese respecto, dirigida ella misma a la *mantención* de la vida ética, la filosofía crea ciertas disposiciones que, bajo las circunstancias apropiadas, permitan el surgimiento de una voluntad orientada a *reformular* el mundo existente. En lo que concierne al desarrollo y la formación del sentimiento político, no se puede decir que Hegel simplemente identificó el derecho de la filosofía frente a la producción de la voluntad, reconociendo la racionalidad de las instituciones y a las relaciones de poder en virtud de su existencia únicamente. Su filosofía no resulta en un quietismo de este tipo. Ella intenta, por el contrario, asegurar las condiciones mediante las cuales la moralidad pueda realizarse apropiadamente al interior del dominio de la vida ética.” Ver, respectivamente, Pérez (2006), p. 38, y Fulda (2004), p. 31.

²⁴⁸ Pippin (1995), p. 99.

BIBLIOGRAFÍA

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____. *Kant on freedom of the will*. En: GUYER, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

ANSCOMBE, G.E.M. *Under a description*. *Nous*, 13(2):219-233, May 1979.

APEL, Karl-Otto. *Kant, Hegel, and the contemporary question concerning the normative foundations of morality and right*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

BAUM, Manfred. *Common welfare and universal will in Hegel's Philosophy of Right*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BLASCHE, Siegfried. *Natural ethical life and civil society: Hegel's construction of the family*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Hegel y el iusnaturalismo*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

BOWRA, C.M. *Historia de la literatura griega*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1948 (Breviarios).

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires, Norma, 2005 (Colección Vitral.).

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1948.

CHALMERS, Alan F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. 5ª ed. Madrid, SigloXXI, 1987.

CORDUA, Carla., *El mundo moderno y la filosofía*. En su: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Anthropos, 1989.

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

_____, *La realidad humana entendida como "mundo ético en la historia"*. En su: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Anthropos, 1989.

_____, *La voluntad, el principio del mundo humano*. En su: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Anthropos, 1989.

FERRATER M., José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1999.

FINE, Robert. *Kant's theory of cosmopolitanism and Hegel's critique*. Philosophy & Social Criticism, 29 (6): 606-630, 2003.

FORSTER, Michael. *Hegel's dialectical method*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

FULDA, Hans-Friedrich. *The rights of philosophy*. En: PIPPIN, Robert B., and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

GUYER, Paul. *Kant*. England, Rutledge, Abingdon, 2006.

HARRIS, H. S. *Hegel's intellectual development to 1807*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica* (citada como "CL"). 4^oed. Buenos Aires, Solar, 1999.

_____. *Fenomenología del Espíritu* (citada como "FE"). México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política* (citada como "PFD"). 2^oed. Barcelona, Edhasa, 1999.

HENRICH, Dieter. *Logical form and real totality: the authentic concept form of Hegel's concept of state*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

HORSTMANN, Rolf-Peter. *The role of civil society in Hegel's political philosophy*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

HYLTON, Peter. *Hegel and analytic philosophy*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

ILTING, Karl-Heinz. *La estructura de la "Filosofía del derecho" de Hegel*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

INWOOD, Michael. *A Hegel dictionary*. Oxford, Blackwell, 1992 (Blackwell Philosopher Dictionaries).

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (citada como "FMC") (trad. Luis Martínez de Velasco), Madrid, Espasa, 2001.

_____. *La Metafísica de las Costumbres* (citada como "MC") (trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid, Tecnos, 1989.

_____. *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (citada como "RPI") En: ERHARD, J.B. y otros, *¿Qué es la Ilustración?* (trad. Agapito Maestre y José Romagosa), Madrid, Tecnos, 1988.

KAUFMANN, Walter. *Hegel*, Madrid, Alianza, 1968.

KEDOURIE, Sylvia.; KEDOURIE, Helen. *Elie Kedourie. Hegel and Marx introductory lectures*. Oxford, Blackwell, 1995.

KERSTING, Wolfgang. *Politics, freedom and order: Kant's political philosophy*. En: GUYER, Paul (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

KIERANS, Kenneth. *The concept of ethical life in Hegel's "Philosophy of Right."* History of Political Thought, 13 (3): 417-435, autumn 1992.

KIERKEGAARD, Sören. *De la tragedia*. Buenos Aires, Quadrata, 2005.

KRAKAUER, Jon. *Hacia rutas salvajes*. Barcelona, Ediciones B, 2008.

KUHN, T.S. *La estructura de las revoluciones científicas*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2004.

LEÓNIDAS, Josefo. *Los escandalosos amores de los filósofos*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965.

MAGEE, Brian. *1. Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin*. En: Bryan MAGEE, (ed.) *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

MALIANDI, Ricardo. Cap. 1. *Dicotomía del ethos*. Cap. 2. *Niveles de reflexión ética*. En su: *Ética: conceptos y problemas*. 3a Ed. corregida y aumentada. Buenos Aires, Bibloes, 2004.

MARINI, Giuliano. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

NORRIS, Andrew. *Beyond the fury of destruction. Hegel on Freedom*. Political Theory, 32 (3): 409-418, June 2004.

NUSSBAUM, Martha. *Why practice needs ethical theory: Particularism, principle, and bad behaviour*. En: HOOKER, Brad, and LITTLE, Margaret Olivia. *Moral Particularism*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

ORELLANA BENADO, Miguel. "Costumbres, prácticas y acciones para la negociación moral." *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 24, 2006.

ORELLANA BENADO, Miguel. *Humor y pluralismo, la victoria más humana*. Tribuna americana, (2) o 3:127-139, 2004.

_____. *Identidad, Filosofía y Tradiciones*. Prólogo a SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*. 2º ed. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999.

_____. *Metaphilosophical Pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism*, 1999. Disponible en <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Logi/LogiBobe.htm> [fecha de consulta 20.01.08].

_____. *Pluralismo: Una ética del Siglo XXI*. Santiago de Chile, Universidad de Santiago, 1994.

ORMEÑO Karzulovic, Juan Antonio. *La sección "conciencia" de la "fenomenología del espíritu" de Hegel*. Tesis (Licenciado en Filosofía). Santiago, Chile, Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, 1991.

_____, "Negatividad y deseo en Hegel." *Objetos Caídos. Revista de Psicoanálisis* 4(5):117-140, verano de 2003.

PELCZYNSKI, Zbigniew. *La concepción hegeliana del Estado*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

PEPERZAK, Adriaan. *Los fundamentos de la ética según Hegel*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

PÉREZ SOTO, Carlos. *Sobre Hegel*. Santiago de Chile, Palinodia, 2006.

_____. *Proposición de un marxismo hegeliano*, Santiago de Chile, Arcis, 2008.

PINKARD, Terry. *Hegel. A biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

_____. *Hegel's phenomenology. The sociality of reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

PIPPIN, Robert. *Hegel, Freedom, The Will: The Philosophy of Right*. En: SIEP, Ludwig. *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie Verlag, 1997.

_____. *Hegel on the rationality and priority of ethical life.* Neue Hefte für Philosophie, vol. 35:95-126, 1995.

_____. *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

_____. *Idealism and agency in Kant and Hegel.* The Journal of Philosophy, 88(10)532-541, Eighty-Eight English Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. Oct., 1991.

_____. *Introduction.* En: PIPPIN, Robert B., and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics.* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.

_____. *Mine and thine? The Kantian state.* En: GUYER, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *You can't get there from here. Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit.* En: BEISER, F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Con una adenda del autor. Barcelona, Paidós, 1957.

QUANTE, Michael. *'The personality of the will' as the principle of abstract right: an analysis of §§34-40 of Hegel's Philosophy of Right in terms of the logical structure of the concept.* En: PIPPIN, Robert B., and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on Ethics and Politics.* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.

RAWLS, John. *Hegel. His Rechtsphilosophie*. En: RAWLS, John, and Barbara Herman (ed.). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

RIEDEL, Manfred. *El Concepto de la "Sociedad Civil" en Hegel y el problema de su origen histórico*. En: Angehrn, Emil y Amengual Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

RITTER, Joachim. *Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____. *Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los "Principios de la Filosofía del derecho" de Hegel*. En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

RORTY, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

_____. *El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX. En su: Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996.

_____. *Pragmatismo, relativismo e irracionalismo*. En su: *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996.

RUIZ CABALLERO, Carlos. *El Concepto Hegeliano de Eticidad y el Comunitarismo*. Seminarios de Filosofía, 12-13: 198-212, 1999-2000.

RUSSELL, Bertrand. "On denoting." Mind, New Series, 15 (56): 485, Oct. 1905.

SCHILD, Wolfgang. *The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment*. En: Pippin, Robert B., and Höffe, Otfried (eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

SCHNEEWIND, J.B. *Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kants's moral philosophy*. En: GUYER, Paul (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*. 2º ed. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999.

SIEP, Ludwing. *Constitution, fundamental rights and social welfare in Hegel's Philosophy of Right*. En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

_____, *¿Qué significa "superación de la moralidad en eticidad" en la "Filosofía del Derecho" de Hegel?* En: ANGEHRN, Emil y AMENGUAL Coll, Gabriel (eds.) *Estudios sobre la "filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

STEWART, Jon. *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, Ill, USA, Northwestern University Press, 1996.

STRAUSS, Leo. *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970.

STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 1995.

TAVANI, Guido, (comp.) *Cuentos samurais*. Buenos Aires, Quadrata, 2007.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

_____, *Hegel y la sociedad moderna*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983.

TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa, 1997.

WESTPHAL, Kenneth. *The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Londres, Fontana Press, 1985.

_____. *Morality: An introduction to ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

WOLFF, Michael. *Hegel's organicist theory of the state: On the concept and method of Hegel's "Science of the State."* En: PIPPIN, Robert and HÖFFE, Otfried (eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/761.pdf> [fecha de consulta 02.11.08].

WOOD, Allen W. *Hegel and Marxism*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

_____. *Hegel's critique of morality*. En: SIEP, Ludwig. *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie Verlag, 1997.

_____. *Hegel's ethical thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____. *Hegel's ethics*. En: BEISER, Frederick C., (ed.) *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

_____. *The supreme principle of morality*. En: GUYER, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.