

## 7. Hegel y la *Filosofía del derecho*\*

---

### Introducción

Para comprender de manera adecuada la *Filosofía del derecho* de Hegel, me parece conveniente comenzar por situarla dentro de su sistema de pensamiento. No podemos olvidar la importancia que tiene para este pensador alemán el marco global de comprensión como referente necesario para determinar el sentido de los elementos: su método es declaradamente sintético, es decir, va de la totalidad a la determinación de sus momentos. En un pensamiento así, el todo, lejos de ser el simple resultado de la suma de sus partes, es el que les otorga sentido a esas partes. De ahí que sin comprender el todo no sea posible comprender de manera adecuada los diferentes elementos que lo conforman. Comencemos entonces por precisar el todo, en este caso que nos concierne, el que Hegel llama *espíritu objetivo*, para comprender así el lugar que ocupa y el sentido que tiene su propuesta de reflexión política dentro de la globalidad de su pensamiento.

---

\* Este texto fue publicado, en su primera versión, en Hoyos 2003, p. 267-284.

## La Filosofía del derecho dentro del sistema

En su prefacio a las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*<sup>1</sup>, Hegel mismo nos señala:

Este libro de texto es un desarrollo adicional, sobre todo más sistemático, de los mismos conceptos fundamentales que, sobre esta parte de la filosofía, se encuentran ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, dedicada por lo demás a mis cursos (*Principios*, 3 [45]).

Cabe recordar que la *Enciclopedia* es el texto que mayor elaboración tuvo por parte de Hegel, y en el cual expone la visión global de su sistema. La parte de la *Enciclopedia* a la que se refiere la cita es precisamente aquella que tiene como título “El espíritu objetivo”, y que corresponde al segundo de los tres momentos que componen la “Filosofía del espíritu”, a saber, espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Tratemos de entender lo que esto significa.

### El concepto hegeliano de espíritu

Me parece conveniente comenzar citando el § 377 de la *Enciclopedia*<sup>2</sup>, donde Hegel nos precisa este concepto en términos que considero bastante claros:

El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por lo tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo, ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *auto-conocimiento* según

---

1 Juan Luis Vermal ha traducido el título como *Principios de la filosofía del derecho*. Señalo entre corchetes, [], la paginación, pero las traducciones del alemán son mías.

2 Las citas de la *Enciclopedia* siguen la excelente traducción de Ramón Valls Plana, con algunas pequeñas modificaciones.

las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu. Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los seres humanos*, y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los demás seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que solo tiene sentido, por una parte, si se presupone el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y por consiguiente del espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las *existencias* contingentes, irrelevantes y no verdaderas del espíritu, sin penetrar empero en los *sustancial*, en el espíritu mismo.

Lo que podemos entresacar de este párrafo es que Hegel se refiere con el término de *espíritu* a todo aquello que pertenece al ser humano como tal, a lo específicamente humano, pero no en su aspecto particular, sino en su carácter más general. Ahora bien, al considerar que lo específicamente humano es “lo verdadero en y para sí”, nos encontramos frente a una tesis con claro acento antropocéntrico, es decir, frente a una visión según la cual el sentido de lo real está dado por el ser humano, de modo que el conocimiento de este último es el conocimiento “de lo verdadero en y para sí”, es decir, de aquello que por sí mismo es lo verdadero. Mientras que el pensamiento (*Lógica*) y la realidad natural (*Naturaleza*) vienen a tener sentido en el ser y por el ser humano, este, como espíritu, es el verdadero dador de sentido, ya que lo posee por sí mismo. Lógica, Naturaleza y Espíritu son así los tres grandes momentos del sistema total.

Sin embargo, digo esto solo en una primera aproximación, porque en realidad uno de los propósitos centrales de la doctrina hegeliana es precisamente superar lo que considera como el unilateral antropocentrismo moderno; porque si bien es cierto que en el ser humano y por el ser humano la realidad adquiere sentido, ese sentido, sin embargo, propiamente no lo otorga el ser humano,

sino que lo descubre, lo hace real, lo hace efectivo, ya que no se trata de un mero producto humano. El sentido último de la realidad es aquello que las religiones han llamado Dios.

Son así dos las ideas básicas que orientan esta manera de pensar, que Hegel comparte con no pocos de sus contemporáneos, y que Charles Taylor expresa muy bien, habiéndolas tomado de J. Hoffmeister:

[En primer lugar], que nosotros podemos conocer realmente la naturaleza, únicamente porque somos de su misma sustancia, que sin duda la conocemos propiamente cuando tratamos de entrar en comunión con ella, y no cuando tratamos de dominarla o diseccionarla con el propósito de someterla a las categorías del conocimiento analítico; y, en segundo lugar, que conocemos la naturaleza porque, en cierto sentido, nos hallamos en contacto con lo que la constituye, con la fuerza espiritual que se expresa en ella (Taylor 1979, p. 10).

Dicho en otras palabras, la realidad es para Hegel una fuerza espiritual que se manifiesta de diversas maneras, y precisamente porque nosotros compartimos esa fuerza espiritual, es por lo que estamos en condiciones de poderla comprender, de permitir que en nosotros y por nosotros despliegue el sentido que se halla latente en ella.

Ese despliegue del sentido humano de la realidad, a decir, del espíritu, se lleva a cabo en tres grandes momentos: a) el momento subjetivo, que corresponde al análisis del ser humano como sujeto portador de ese sentido; b) el momento objetivo, en el cual se analizan las realizaciones propias de ese sujeto para construir un mundo a su imagen y semejanza, y es el momento que nos corresponde examinar aquí; c) el momento absoluto, donde se pasa revista a las tres manifestaciones humanas de aquello que trasciende al ser humano y constituye el sentido último de toda realidad: la belleza en el Arte, el bien en la Religión y la verdad en la Filosofía. Tenemos así, en sus líneas más generales, los tres grandes momentos del espíritu: el subjetivo, el objetivo

y el absoluto. Pasaré entonces a precisar un poco más el concepto de *espíritu objetivo*, que, como ya lo he señalado, constituye el tema específico que Hegel desarrolla en su obra *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

## **El concepto de espíritu objetivo**

El paso conceptual del momento subjetivo al objetivo se lleva a cabo cuando se busca superar la contradicción radical que se nos hace manifiesta en el análisis del ser humano como sujeto (espíritu subjetivo), a saber, la contradicción que existe entre el espíritu humano cuya esencia es la libertad y la realidad natural dentro de la cual vive y que se halla sometida a la necesidad ciega. Tenemos así frente a frente al ser humano como ser libre y al mundo como entidad sometida a la ciega necesidad. Esta contradicción, que también Kant examinó con el mayor cuidado, es a la vez el punto de partida y el motor que impulsa toda la filosofía hegeliana del derecho.

La superación dialéctica de esa contradicción entre libertad subjetiva y necesidad exterior, es decir, el proceso conceptual mediante el cual esos dos elementos contrapuestos se convierten en momentos constitutivos de una unidad superior, exige ante todo un análisis de esa libertad, la cual no es, para Hegel, un elemento dado, es decir, natural, sino el resultado del proceso reflexivo mediante el cual el ser humano retorna sobre sí mismo a partir de la naturaleza. Esto quiere decir que la libertad no es en el ser humano un estado originario, sino derivado; derivado del acto mediante el cual la conciencia, al volver sobre sí, se sitúa ante el mundo y toma como objeto de su consideración esa misma diferencia que establece entre ella y el mundo. En otras palabras, la libertad aparece como resultado y superación del espíritu subjetivo, y lleva a plantear la pregunta por las relaciones de ese espíritu con la realidad objetiva dentro de la cual se expresa.

Con el concepto de espíritu objetivo Hegel examina aquellas configuraciones sociales que, siendo resultado de la acción y de la interacción humana, vienen a constituir una “segunda naturaleza”, es decir, configuran el contexto dentro

del cual los seres humanos despliegan su existencia en cuanto humanos. Se trata, por lo tanto, de realidades espirituales, es decir, de realidades producidas por la comunicación entre las conciencias, que no por ello son menos objetivas, ya que se trata de realidades que están ahí frente a los seres humanos y los determinan. Al buscar superar la contradicción entre su libertad subjetiva y la necesidad natural, los seres humanos construyen esa “segunda naturaleza” o mundo humano, que si bien es producto de su carácter de seres pensantes, viene a su vez a determinarlos, a condicionarlos, pero ya no de manera ciega o inmediata, como lo hace la primera naturaleza o el mundo que simplemente está ahí, sino mediada, es decir, consciente.

### **Los tres grandes momentos del espíritu objetivo**

Las divisiones o momentos del espíritu objetivo corresponden a los momentos de la voluntad libre, es decir, de esa libertad que se constituye mediante el acto de reflexión y que se halla en el fundamento de esas realidades espirituales. El movimiento en el que consiste la libertad es aquel por el cual la voluntad humana se exterioriza, es decir, sale de sí, para retornar luego a sí misma y recuperarse de esa exteriorización. En otras palabras, al salir de sí, al exteriorizarse, la voluntad configura esas realidades espirituales que adquieren carácter objetivo, como son el derecho, la moralidad y la eticidad, que serán los tres grandes momentos del espíritu objetivo, realidades que vienen a ser las condiciones para el ejercicio mismo de la libertad, es decir, para que la voluntad se recupere y se asuma como tal.

Tenemos, entonces, en primer lugar, (a) la libertad en su estado inmediato como libertad del sujeto singular o *persona*, cuyo carácter puramente negativo de no-dependencia frente a todo lo otro que le es externo solo puede hacerse efectivo saliendo de sí de manera no menos inmediata. Hegel explica de esa forma el origen de la propiedad o de la apropiación, no propiamente como resultado de una necesidad vital, sino como el intento primordial del ser humano que se sabe libre y busca manifestar de esa manera inmediata y objetiva su libertad. “Lo racional de la propiedad —dice Hegel comentando

el § 41 de su *Filosofía del derecho*— no yace en la satisfacción de la necesidad vital, sino que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad”. La propiedad aparece así como necesaria para la realización de la libertad, pero a la vez como su primer y más bajo nivel de realización. Con la propiedad y los inevitables conflictos que ella conlleva, aparece el *derecho abstracto o formal*.

En segundo lugar, (b) tenemos el momento reflexivo mediante el cual la voluntad libre se vuelve sobre sí desde esa exterioridad de su propiedad, con lo cual la persona se particulariza y se convierte en *sujeto*, es decir, deja de ser un simple propietario para tomar en sus manos la proyección de su existencia; pasa con ello de la exterioridad de la cosa poseída a la interioridad de su conciencia moral. Con ello, aparecen los conceptos de propósito, intención, elección, y sobre todo los de bien y mal. De ahí que a este segundo momento lo llame Hegel *moralidad*.

Finalmente (c) —y es sobre todo aquí, como veremos, donde Hegel espera ofrecer su aporte personal a la concepción del derecho—, la voluntad debe volverse sustancial, es decir, superar la doble unilateralidad del simple propietario perdido en su exterioridad y del simple sujeto moral encerrado en su interioridad, para lograr, como *ciudadano*, una objetividad en la cual no pierda su carácter de sujeto moral; y esto solo podrá lograrlo al tomar cuerpo en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. A este momento lo llama Hegel *eticidad*, y con él llega a su culminación el espíritu objetivo y su filosofía del derecho. Resumiendo, los tres grandes momentos que configuran el espíritu objetivo son el derecho (abstracto), la moralidad y la eticidad.

Pasemos ahora a examinar esos tres momentos del espíritu objetivo —el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad—, para comprender la manera como Hegel nos presenta su encadenamiento conceptual y su desarrollo. Pero no olvidemos que más allá del espíritu objetivo se sitúa el espíritu absoluto como superación de lo puramente humano a partir del ser humano mismo, espíritu constituido a su vez por tres momentos: arte, religión y filosofía.

Sin embargo, como la atención la tenemos centrada en la filosofía del derecho, no voy a decir nada más sobre ello.

Vuelvo, pues, al espíritu objetivo para analizar su dialéctica, es decir, la dinámica de su desarrollo conceptual. El propósito consiste en mostrar cómo la voluntad libre pasa, mediante un proceso de reflexión o de interiorización, desde su estado inmediato como *persona* propietaria de bienes, al de *sujeto* que asume su libertad y actúa en virtud de sus propósitos, y se ve así enfrentado al problema de la elección moral, hasta llegar finalmente a su condición de *ciudadano* en el seno de una familia, de una sociedad civil y de un Estado. Comencemos, entonces, por examinar el primer momento, es decir, el llamado por Hegel *derecho abstracto*.

## **El derecho abstracto**

El ser humano es ante todo libertad abstracta, formal, mera capacidad de abstraer de todo lo que le es dado y afirmarse a sí mismo frente a ello, ya que, como hemos visto, es a partir de eso dado como él, mediante su reflexión, retorna sobre sí mismo y se sabe diferente de todo lo demás. En ese primer momento es ya un ser libre, pero su libertad es solo abstracta, pura posibilidad que solo puede llegar a ser real en cuanto sale de sí misma y se objetiva. Podemos hablar de una libertad negativa. Al objetivarse mediante el acto de tomar propiedad de algo exterior, no solo se exterioriza, sino que, a través de esa propiedad, se distingue de los demás y entra en relación con ellos, ya que la apropiación implica un recíproco autorreconocimiento por parte de los diversos propietarios. La apropiación es así un acto mediante el cual los seres humanos hacen objetiva su libertad buscando ser reconocidos como tales.

Cabe notar, como lo hace Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia* (ver § 490, n. 828), que aquí ya no se trata, como era el caso en la *Fenomenología del espíritu*, de examinar la relación originaria entre los seres humanos que buscan reconocimiento y que allí se mostraba como una lucha a muerte cuyo resultado era la relación de dominación y servidumbre. En el seno de la

sociedad moderna, que es ahora el objeto de los análisis hegelianos, ese reconocimiento se obtiene en primer lugar mediante la propiedad, es decir, como una relación entre propietarios. Este reconocimiento mediante la propiedad implica, de parte del poseedor, ya sea un apropiarse del objeto, ya sea una elaboración de este, ya sea un acto simbólico por el cual exprese su voluntad de dominio. Y de parte de quienes forman su entorno social, implica el reconocerle al propietario su calidad de *persona*.

El contrato constituye así el acto por el cual las partes expresan su voluntad acerca de la cosa poseída y se reconocen como personas; acto que posee validez por sí mismo, sin atender a la intención de los contratantes. De ahí que la firma de un contrato obligue, aunque se haya hecho con intención dolosa. Ahora bien, la diferencia radical que existe entre la voluntad interior y su manifestación exterior en la propiedad da pie a diversas clases de conflictos que Hegel ordena en tres niveles: el entuerto inocente, el entuerto malicioso y el delito. En el primer caso, los litigantes no tienen claridad sobre los límites de sus respectivos derechos; en el segundo, uno de los contratantes intenta defraudar al otro; y en el tercero, uno de los contratantes apela a la fuerza para imponer su voluntad.

Frente al delito, la respuesta inmediata es la venganza, que genera a su vez un círculo infernal de retaliaciones. Ahora bien, ese círculo solo puede romperse mediante la pena o el castigo ejercido por una autoridad ajena en la persona del juez. Con esa intervención se lleva a cabo una mediación cuyo efecto es doble: por una parte, a diferencia de la venganza, el castigo ataca el delito y no directamente al delincuente, lo cual permite romper el círculo infernal de la venganza. Por la otra, como el castigo es ejecutado por una instancia superior, pierde en gran medida su carácter contingente, ya que en la venganza el ejercicio de la violencia, en la retaliación, depende de la capacidad que tenga el ofendido para reivindicar su derecho lesionado.

Hegel hace notar cómo la distancia o diferencia que existe entre la voluntad subjetiva libre y la propiedad objetiva, que da lugar al conflicto y fundamenta así el derecho abstracto o derecho de propiedad, hace del ejercicio de este

derecho un campo interminable para la solución de conflictos. En términos cotidianos, la tarea de quienes velan por la justicia en este campo del derecho de propiedad viene a ser una tarea por su misma naturaleza interminable.

## **La moralidad**

El análisis conceptual que conduce del derecho abstracto o derecho de propiedad a la moralidad lo expresa Hegel de la siguiente forma:

Se ha desarrollado [hasta aquí] una distinción entre derecho y voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se da primeramente de una manera inmediata [en la cosa poseída], se muestra mediada por la voluntad subjetiva, o sea, por aquel momento que siendo el que da existencia al derecho-en-sí, puede también distanciarse de ese derecho y oponerse a él. Y, al revés, la voluntad subjetiva bajo esa abstracción y siendo así poder por encima del derecho, es algo nulo de por sí; esta voluntad solo tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: *moralidad* (*Enciclopedia* § 502).

Voy a tratar de analizar esta cita, para hacerla más clara. La diferencia radical que existe entre la voluntad subjetiva y el derecho objetivo que ella misma fundamenta de manera inmediata hace que esa voluntad sea a la vez la que establece el derecho y la que puede transgredirlo, es decir, que puede situarse por fuera de él. Es lo que vimos que sucedía en los diferentes conflictos de propiedad, y de manera extrema en el caso del delito. Esto, a su vez, hace que esa voluntad, que adquiere realidad mediante el derecho, al ponerse por fuera de él se anule, se invalide como tal. De modo que esa voluntad solo viene a tener realidad y verdad en cuanto existe como voluntad racional, es decir, en cuanto existe en la figura del sujeto moral como aquel que no solo establece el derecho, sino que se somete a él. En otras palabras, el derecho

abstracto necesita de la moral para su realización. Sin moralidad, el derecho abstracto no pasará de ser más que una fuente eterna de conflictos.

Hegel comienza, entonces, a tratar aquí uno de los aspectos más controversiales en toda reflexión ética o moral, a saber, el problema del mal moral, que la tradición ha llamado con los conflictivos términos de *libre albedrío* y *pecado*. Y nos señala de entrada el origen del conflicto: la voluntad, por una parte, parece ser tanto más libre cuanto más autónoma se muestre; pero, por otra, como es el derecho el que le otorga realidad efectiva, al apartarse de él esa voluntad carece de sentido, se anula. Digámoslo de manera directa: el pecado parece ser, a la vez, el acto supremo de libertad de la voluntad y su propia anulación. Ahora bien, con ello, dice Hegel:

El individuo libre, que en el derecho (inmediato) era solamente *persona*, está ahora determinado como *sujeto*, voluntad reflejada dentro de sí, de tal modo que la determinación de la voluntad como tal, en tanto que estar-ahí en ella como *propia*, sea distinta del estar-ahí de la libertad en una *cosa* exterior (*Enc.* § 503).

Voy a tratar de aclarar esa terminología hegeliana que puede resultar un tanto extraña. Nos dice que el individuo libre, que ha pasado de ser persona a ser sujeto, es ahora una voluntad reflexionada, de tal manera que su determinación en su propia manera de ser ya no está atada a algo exterior, a una cosa, como lo era en el caso del sujeto propietario, sino que se halla en ella misma como su propio acto. Ahora bien, con esa determinación interior de la voluntad, el individuo deja de ser un singular abstracto para convertirse en un particular, es decir, adquiere determinaciones que conllevan diferencias y semejanzas, lo cual, dice Hegel, da pie a que establezca propósitos. En otras palabras, se trata ahora de un sujeto capaz de elaborar sus propios proyectos de vida.

Pero —anota Hegel a continuación—, como voluntad interiorizada no puede reconocer en la exteriorización de su obrar sino “únicamente aquella existencia que estuvo presente en su saber y su querer”, es decir, solo puede

aceptar responsabilidad por aquello de lo cual tenía conciencia; esto hace que al interior de la moralidad se haga presente “la más profunda contradicción” (*Enc.* § 508), es decir, aquella que se da debido a la oposición entre una voluntad universal, cuyo principio de determinación es el bien como tal, abstracto e incondicionado, y la acción de esa misma voluntad, cuya naturaleza tiene que ser determinada, concreta y condicionada. Se trata, ni más ni menos, que de aquella misma contradicción que tuve ocasión de señalar como el punto de partida y el motor de la filosofía del derecho, pero que aquí ha llegado a asumir una forma particularmente determinada y aguda: la contradicción entre libertad y necesidad, entre voluntad y naturaleza. Hegel pasa a examinarla bajo las cuatro formas como se nos presenta.

(a) La primera será la contradicción entre el deber como tal y las múltiples obligaciones que este conlleva: “Por causa —dice— del determinar indeterminado del bien, hay en general *varias* cosas buenas y *muchas obligaciones* cuya diversidad se encuentra dialécticamente enfrentada y las pone en *colisión*” (§ 508). Alude con ello a los frecuentes conflictos entre deberes con los que tropezamos casi a diario. La voluntad moral está llamada a determinarse por el bien en general, pero el carácter general de ese bien implica una indeterminación. Por eso habla de un “determinar indeterminado”: el bien debe determinar nuestra voluntad, pero él mismo es indeterminado. De ahí que se presenten diferentes concreciones del bien y algunas de ellas se excluyan mutuamente. Tenemos tantas cosas que “deberíamos” hacer, que resulta imposible hacerlas todas.

(b) Una segunda forma de esa contradicción tiene su origen en que el sujeto, como particular, está obligado a atender a sus intereses también particulares, pero al mismo tiempo el bien como tal, que es universal, puede excluir dichos intereses. El conflicto entre el interés general y los intereses particulares no puede resolverse sacrificando estos últimos en beneficio del interés general, ni tampoco sacrificando a este en beneficio de aquellos. En el primer caso tendríamos la peligrosa utopía, que termina sacrificando los intereses reales de las personas concretas en el altar de un bien abstracto, y en el segundo, el triunfo del más craso egoísmo. Se trata, por otra parte, como podemos verlo

fácilmente, de la consabida contraposición kantiana entre las inclinaciones y el deber, que si bien no parecen armonizarse, deberían sin embargo hacerlo: los intereses particulares, que son reales y concretos, se contraponen con frecuencia al deber universal y abstracto.

(c) La tercera forma de la contradicción proviene de que el sujeto no es solo un existencia particular, sino que también “una forma de su existencia es la de ser certeza *absoluta* de sí mismo, reflexión abstracta de la libertad hacia sí misma” (§ 509), con lo cual puede llegar a tomar distancia frente a la misma razón que debería ser la que moviera a esa voluntad. Tenemos así la manera hegeliana de comprender la tradicional cuestión del libre albedrío: el carácter abstracto de nuestra libertad personal nos vuelve capaces de abstraernos por completo de toda realidad y convertirnos en nuestro propio centro de interés y, de esa manera,

de convertir lo universal mismo en algo particular y, de ese modo, convertirlo en apariencia. El bien es así puesto como algo contingente para el sujeto [algo que el sujeto puede hacer o no hacer], y este, habiéndose decidido, según lo dicho, por algo opuesto al bien, puede ser *malo* (§ 509).

(d) La cuarta forma en que esa “más profunda contradicción” se nos hace presente proviene del carácter autónomo que ofrece el mundo frente a las determinaciones de la libertad, contradicción a la que Kant le había otorgado una gran importancia. Oigamos al mismo Hegel:

Por ello es contingente que ese mundo concuerde con los fines subjetivos, que el *bien* se realice [o no] en el mundo, y que el *mal...* se anule en el mundo; es además contingente que el sujeto halle su bienestar en el mundo, y lo es también que el sujeto bueno sea feliz en él y el sujeto malo sea desgraciado. Sin embargo, al mismo tiempo, el mundo *debe* permitir que se lleve a cabo lo esencial, *debe* permitir que la buena acción llegue a buen término en él, del mismo modo que *debe* garantizar

la satisfacción de su interés particular al sujeto *bueno*, impedir-  
selo al *malo* y eliminar al mal mismo (*Enc.* § 510).

Haciéndole eco a Kant, cuyo pensamiento se halla presente a todo lo largo de estas consideraciones, Hegel subraya repetidamente la palabra *debe*. Su propósito es mostrar cómo las aporías de la moral vienen a girar todas ellas en torno a la existencia del mal, tanto del mal moral como de la extraña distribución de los males en el mundo. Tales aporías, en las que la razón práctica cae de manera inevitable, no son, a los ojos de Hegel, sino consecuencias del carácter abstracto de la reflexión mediante la cual el sujeto se escinde de su propia realidad y toma posición frente a ella. Ese movimiento que da pie al ejercicio de la libertad sitúa a la vez al sujeto como finito, como determinado desde fuera, por lo cual la infinitud de su conciencia no podrá concordar con su propia finitud, ni con la finitud de su objeto.

El § 511 de la *Enciclopedia* me parece que expresa de manera muy clara el carácter de esta contradicción que se instala en la raíz misma de la moralidad; por eso me voy a permitir transcribirlo completo, y apelo por ello a la paciencia del lector:

La contradicción que surge por todas partes y que expresa este múltiple *deber*, el ser absoluto que a la vez sin embargo no lo es, contiene el análisis más abstracto del espíritu en sí mismo, su más profundo ir-dentro-de-sí. La referencia mutua de determinaciones que entre sí son contradictorias es únicamente la certeza abstracta de sí, y para esa *infinitud* de la subjetividad, la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige. Esta pura certeza de sí llevada hasta el extremo aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra: la *conciencia moral* y la *maldad*. La conciencia moral es la voluntad de *bien*, de aquello, sin embargo, que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal, lo inefable, sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como

aquel que decide. La *maldad*, por su parte, es este mismo saber su singularidad como quien decide, en tanto que no se queda en esa abstracción, sino que, en contra del bien, se da el contenido de un interés subjetivo.

Un análisis cuidadoso de este párrafo me llevaría muy lejos, ya que me obligaría a examinar con detenimiento el concepto del mal moral o la maldad, que resaltó con fuerza la Reforma protestante frente al tradicional concepto católico de pecado. En efecto, para la concepción protestante, el pecado no se halla propiamente en la acción misma con su carácter puntual, sino en la actitud básica ante la vida por parte de quien actúa. En otras palabras, el pecado no se sitúa, para Lutero, en la acción como tal que quebranta un mandato o una obligación, y que se realiza en un punto preciso del espacio y del tiempo, como suele verlo la tradición católica, sino en la actitud originaria del sujeto, de la cual surgen sus actos reprochables. En realidad, todos los actos como tales son por sí mismos indiferentes, mientras que la que puede ser considerada como buena o mala es la intención con la cual se llevan a cabo.

Lo había expresado ya en el siglo XII el gran Abelardo, en su tratado de moral *Conócete a tí mismo*, con un ejemplo pensado para chocar a sus contemporáneos:

Pudiera preguntar alguien si los perseguidores de los mártires y de Cristo pecaban en aquello que creían agradable a Dios. O, también, si podían dejar de hacer sin pecado lo que ellos creían que no se podía dejar de hacer. Si nos atenemos a lo dicho antes —que “el pecado es el deprecio de Dios” o “el consentimiento en aquello en que se cree que no hay que consentir”—, entonces no podemos decir que hayan pecado (Abelardo, 1994, p. 51)<sup>3</sup>.

---

3 Sobre la ética de Abelardo puede consultarse el texto de Luis E. Bacigalupo (ver bibliografía de la parte I).

En otras palabras, ni siquiera la acción más reprobable que podía pensar un cristiano, como es la muerte de Cristo, era por sí misma un acto pecaminoso, ya que todo dependía de la intención con la cual hubiera sido perpetrada.

Me he querido detener en este párrafo, a pesar del carácter global de mi exposición sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, porque considero que aquí podemos encontrar uno de los puntos cruciales de su propuesta conceptual. Esta comienza por reconocer que las contradicciones de la conciencia moral, en las que tanto énfasis ha puesto Kant, constituyen sin duda “el análisis interno más abstracto del espíritu, su más profundo ir-dentro-de-sí”. Pero esas contradicciones no pueden llegar a resolverse en el interior mismo de dicha conciencia, es decir, partiendo del análisis sobre su carácter reflexivo. Y esto se debe a que se trataría, como en el caso de Kant, de una consideración abstracta del ser humano como sujeto de su obrar, necesaria sí, e imprescindible, pero no por ello suficiente. El carácter abstracto de tal consideración se manifiesta de manera inevitable en esas contradicciones, cuya superación exige avanzar más allá. En el ámbito de los conceptos, este avance se realiza con el paso a la eticidad, que no es otro que la operación conceptual mediante la cual reinsertamos al ser humano dentro del contexto social del cual surge y al cual debe retornar de manera inevitable.

Hegel se complace en señalar, como resultado de esa concepción abstracta del ser humano que realiza la moralidad de rasgos kantianos, que en ella los extremos de la contradicción terminan por identificarse: la malicia —nos dice— se identifica con la buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto. Apunta con ello al origen de esa profunda aporía a la que hicimos mención y que se halla en el fondo de toda doctrina moral; la misma que el Marqués de Sade buscó hacer patente en sus célebres novelas: el acto supremo de libertad, en el cual la voluntad se muestra como absolutamente autónoma, como absolutamente libre, y por lo tanto como buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto, viene a identificarse con su autónoma decisión por el mal mediante la cual se libera ella misma de toda subordinación, incluso de su subordinación a la razón. En otras palabras, la libertad abstracta del sujeto como simple singular se vería “llevada al extremo” al optar por el mal.

Esa voluntad infinita que, según decía Descartes, nos sitúa en el ámbito de lo divino, hallaría su máxima expresión en esa opción por el mal “con plena advertencia y con pleno consentimiento”, para retomar las palabras del viejo catecismo católico en su diáfana definición del pecado.

## La eticidad

Con el paso a la eticidad, Hegel busca superar esas aporías, reintegrar al sujeto moral al seno de la sociedad que lo constituye como ciudadano, y liberar así a la moral kantiana de su formalismo vacío. Comencemos, entonces, por precisar un poco el sentido de los términos “moralidad” y “eticidad”. Ambas palabras vienen a significar etimológicamente lo mismo. La una proviene del latín *mos*, *moris* y la otra del griego *éthos*, que en ambos casos significan “costumbre”, “modo de comportarse”. Hegel, como vimos, entiende el primer término, la *moralidad*, como el análisis del comportamiento humano que se lleva a cabo a partir del carácter reflexivo del sujeto que actúa; mientras que el segundo, *eticidad*, sitúa a este sujeto en el seno de la sociedad humana de la cual proviene y dentro de la cual actúa. Nos muestra así cómo no es lo mismo reflexionar sobre el comportamiento humano desde la perspectiva del sujeto que actúa, desde la primera persona del singular, que hacerlo desde el punto de vista de la primera persona del plural.

Ahora bien, el acto de reinsertar al sujeto dentro de su contexto corresponde, para Hegel, al paso lógico que sintetiza al sujeto *singular* del derecho abstracto con el *particular* desdoblado de la persona moral en el *universal* concreto del ciudadano. Pensar al sujeto como *ciudadano* implica, como ya tuve ocasión de indicarlo, superar la doble unilateralidad, tanto la que corresponde a la perspectiva del derecho abstracto, como aquella que es propia de la moralidad.

Sobre la unilateralidad del sujeto del derecho abstracto o derecho de propiedad dice Hegel:

[Consiste,] por una parte, en tener *de manera inmediata* su libertad en la realidad, y por ende en la exterioridad, o sea, en la COSA [*poseída*], por otra parte, en tenerla en el bien como algo abstractamente universal”. [Por su parte, la unilateralidad del sujeto moral] “está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad [del bien] al determinarse a sí mismo en la singularidad interior (§ 513).

Se trata en ambos casos del bien abstracto que se confronta, ya sea con la cosa poseída, ya sea con la voluntad interior. La contradicción del sujeto de derecho está en buscar el bien, pero tener que habérselas con cosas concretas; y la del sujeto moral está en buscar el bien y tener que atender a sus intereses particulares. Se trata así de superar esas abstracciones, no simplemente de negarlas; lo cual se logra mediante la consideración del individuo actuante dentro del contexto real de un pueblo, de una sociedad concreta a la cual pertenece y de cuya historia participa.

Los efectos de esa reinscripción son múltiples. El bien deja de ser algo abstracto y se convierte en el bien de la comunidad dentro de la cual vive el sujeto. Con ello, la cosa de la propiedad deja de ser una simple cosa que está ahí y se convierte en un objeto social, en una realidad que, si bien puede ser mía, no pierde por ello su carácter de bien social. Deja de ser algo inmediato de lo cual puede disponer el propietario, para verse mediada por quienes comparten con él la vida social dentro de la cual ejerce su derecho de propiedad, de modo que el tradicional derecho al uso y al abuso (*uti et abuti*) se ve sometido a claras restricciones, ya que la propiedad adquiere sentido social. El sujeto moral, por su parte, ya no se ve confrontado a la contradicción entre la abstracta universalidad del bien y la inmediatez de sus intereses particulares, dado que esos intereses particulares se hallan mediados por los intereses de sus conciudadanos que constituyen ahora la forma concreta del bien universal.

El ciudadano viene, entonces, a remplazar tanto a la persona abstracta del derecho como al sujeto no menos abstracto de la moral, asumiéndolos como sus propios momentos constitutivos, ya que él es el verdadero universal concreto

cuya ubicación social abandona la inmediatez de la cosa poseída (derecho abstracto), así como la dualidad no menos inmediata —aunque a la vez mediada por su reflexión— entre su libertad individual abstracta y el bien no menos abstracto (moralidad), para situarse en el seno de un verdadero silogismo. Sin embargo, para entender esta idea hegeliana de silogismo o de mediación silogística, es conveniente introducir aquí algunas consideraciones de carácter formal o lógico.

La lógica tradicional distinguía tres grandes momentos en el análisis del pensamiento, o del lenguaje mediante el cual este es expresado: los *conceptos* o unidades básicas, los *juicios* compuestos de conceptos unidos mediante cópulas, y los *raciocinios* o silogismos que encadenan juicios para articular argumentaciones. Desde su aspecto formal, Hegel interpreta esta división, al señalar que los conceptos son los elementos tomados de manera abstracta como unidades independientes, pero que en realidad no existen como tales; siempre se dan dentro de juicios que conectan esos conceptos de manera también inmediata, acentuando de forma unilateral ya sea su unidad, en los juicios afirmativos, ya sea su diferencia, en los juicios negativos. El silogismo, por su parte, que encadena juicios, expresa el proceso de mediación entre dos extremos gracias a un término medio que, a la vez que los une, los diferencia. El esquema silogístico es la expresión formal de todo proceso como devenir real: hay un punto de partida y un punto de llegada, unidos y separados entre sí por un intermediario. En otras palabras, el silogismo viene a ser la forma lógica de toda mediación, y como la realidad es toda ella un constante devenir, un inagotable proceso de mediación, el silogismo viene a expresar la forma lógica propia de la realidad como tal.

En aras de la brevedad, no voy a desarrollar en detalle las diversas formas silogísticas; señalo simplemente que la eticidad se articula mediante tres términos, *la familia, la sociedad civil y el Estado*, que corresponden respectivamente al momento singular, al momento particular y al momento universal. Mediante estos tres elementos es posible articular un triple silogismo, a medida que cada uno de ellos viene a desempeñar el papel de mediador. Porque conviene tener en cuenta que la naturaleza de un silogismo se halla

determinada por la naturaleza del término que desempeña el papel de mediador, ya que él es el que determina en qué se identifican y en qué se diferencian los términos extremos. Por otra parte, cada uno de los términos que conforman la eticidad posee, como ya lo hemos señalado, su propio carácter lógico: la *familia* es el momento singular, la *sociedad civil* el momento particular y el *Estado* el momento universal.

En un primer silogismo, el término medio lo asume el singular como tal, es decir, lo real inmediato dado, la *familia*, de modo que la sociedad civil y el Estado aparecen entonces como entidades supeditadas a salvaguardar la libertad de los individuos. Digamos, en forma resumida, que se trata del más inmediato *laissez-faire*, del abstracto liberalismo, para el cual el bien supremo y único, al cual todos los demás deben hallarse supeditados, es la libertad individual.

Este silogismo se ve retomado y superado por el segundo, donde el papel de término medio lo desempeña ahora la *sociedad civil*, es decir, por el momento particular. Al duro y cruel *laissez-faire* de un Estado gendarme y una sociedad civil abandonada a una lucha sin cuartel en la que triunfan los más fuertes, lo sucede ahora un Estado que interviene de modo que, salvaguardando la libertad de los individuos, no duda en reglamentarla para restablecer un equilibrio inestable en el juego de sus intereses particulares. Podríamos hablar aquí de algo así como una social-democracia.

Ahora bien, si en el primer silogismo primaba la libertad individual y en el segundo esta se veía restringida en beneficio del libre juego de los intereses particulares, en el tercer silogismo, donde el papel de término medio corresponde al *Estado*, es decir, al momento universal, los dos silogismos anteriores pasan a ocupar el papel de los extremos. La salvaguarda de la libertad individual y el respeto al juego de los intereses particulares son ahora los elementos contrapuestos de un todo que los reconcilia, es decir, el Estado, pero entendido este, claro está, no como el gobierno, ni tampoco como el aparato burocrático institucional mediante el cual este se ejerce, sino como la unidad

viviente de una sociedad organizada que posee los elementos que le permiten actuar como un sujeto histórico.

Hegel estaba asistiendo a la conformación de las grandes unidades nacionales, de los llamados Estados-nación de la Europa moderna, y, fiel a su principio de no soñar ideales utópicos cuya función termina siendo el odio y la destrucción de la realidad existente, busca comprender más bien la lógica que anima la conformación de dichos Estados, la razón que opera en ellos y que permite comprender, como diríamos hoy, tanto sus fortalezas como sus debilidades. A ese Estado moderno, conformado por una constitución política, no duda en llamarlo “sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva” (§ 517).

Imposible entrar a examinar aquí los detalles de su compleja estructura política, sus elementos originales y sus limitaciones, así como las críticas que se le podrían hacer, y que de hecho se han venido haciendo en abundancia, no pocas veces como fruto de la incomprensión. La objeción más frecuente apunta a su concepción del Estado y a los gérmenes que dicha concepción podría incubar para una justificación de los diversos totalitarismos. El método de exposición que he escogido no me permite entrar a dilucidar esas críticas, porque, al buscar ser fiel a la preocupación del mismo Hegel, he tratado de centrar mi atención en la estructura conceptual de su propuesta, en la articulación lógica de sus elementos, sin entrar a analizar los detalles. “Desde esta perspectiva, sobre todo, quisiera yo que se comprendiera y se juzgara este escrito”, dice Hegel en su Prefacio a la *Filosofía del derecho*.

Lo que sí cabe señalar es que Hegel presenta una clara crítica al pensamiento liberal, cuya realización, sin embargo, nunca dejó de saludar como un avance innegable en el proceso de educación o de formación (*Bildung*) del ser humano, y como el gran aporte de la cultura moderna a la historia. Él considera que la maduración alcanzada —desde el punto de vista real, gracias a la Revolución francesa y a sus consecuencias, y desde el punto de vista conceptual, gracias a la filosofía crítica kantiana y a sus consecuencias—, traía consigo la posibilidad y la necesidad de ir más allá. Ante la reivindicación

de la libertad individual, necesaria y conveniente, pero unilateral, y por ello mismo formal y abstracta, hacía falta avanzar hacia una recuperación de lo sustancial, de lo comunitario, al valorar el carácter racional de los procesos culturales, del desarrollo diferenciado de las idiosincrasias diferentes, al ver las costumbres y tradiciones de las diversas sociedades como experiencias acumuladas, que, si bien es cierto que no poseen una clara conciencia de sí mismas, y por ello mismo cargan con el peso de elementos no racionales, no carecen ni pueden carecer de una radical racionalidad. La tradición, parece decirnos Hegel, goza del privilegio de lo que cabría llamar una “presunción de racionalidad”, es decir, sus normas deben considerarse como racionales mientras no se pruebe lo contrario. Lejos de conformar conglomerados incoherentes de estipulaciones sin justificación, o de ser simples anquilosamientos de costumbres anacrónicas, son nada más y nada menos que la formulación concreta de la experiencia decantada por un pueblo a lo largo de su historia.

No cabe duda de que este elemento “conservador”, tradicionalista, que se opone a la pura libertad abstracta del individualismo liberal y va más allá de la aceptación de un intervencionismo estatal de carácter social-demócrata, puede dar pie a no pocos malentendidos y, como toda idea filosófica o toda teoría política, puede servir de excusa para extraer de ella conclusiones delirantes. Más aún, cabe muy bien señalar que, movido tanto por el carácter polémico de sus tesis, como por el interés que podría recabar de ello, su defensa del Estado y el papel que le atribuye al otorgarle rasgos divinos, lo llevan a formulaciones unilaterales que ofrecen un flanco a los ataques de sus opositores. Pero esas formulaciones deben leerse no como un rechazo o una renuncia al liberalismo, sino como una búsqueda de superación del mismo, estableciendo con claridad sus límites y señalando el camino para avanzar más allá<sup>4</sup>.

---

4 Para una defensa del carácter antitotalitario de Hegel, puede leerse la interesante biografía escrita por Jacques D’Hondt (ver bibliografía de la parte I).