

# Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

## Capítulo 11



ANTHROPOS



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015 286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices  
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015  
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015  
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona  
[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,  
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial  
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

# EL DERECHO SUPREMO DEL SUJETO Y SU SUPREMA LESIÓN DEL DERECHO

Walter Jaeschke  
Hegel-Archiv, Universität Bochum

## 1. El derecho supremo del sujeto

El «derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el derecho supremo del sujeto».<sup>1</sup> Aunque esta sea solo *una* mitad de una frase e incluso solo *una* mitad de la verdad, no es por ello menos necesario pronunciar esta oración —y evaluar también todo su peso—. De hecho, se trata, en primer lugar, nada más que de una mera afirmación, que Hegel presenta en el § 132 de la *Filosofía del derecho*, y, además de ello, de una afirmación aislada y débil. Pues: ¿qué le da a Hegel el derecho a afirmar una frase tan amplia, hasta entonces inédita y extrema, acerca del derecho supremo del sujeto? Hegel no plantea la exigencia de que el sujeto *deba* alcanzar este derecho, sino que afirma en cierto modo una verdad. Pero esta verdad ni yace abiertamente frente a los ojos ni se deduce directamente de ciertas premisas eternas e indubitables que se encuentran en la «naturaleza» o en la razón. En caso contrario, resultaría incomprensible que dicha frase recién haya sido pronunciada en esta su formulación clásica en el año 1820. Si la frase hubiese sido expresada en épocas previas, se nos aparecería como un desvarío de *hybris* teóricamente incomprensible y moralmente inexplicable. Y sería condenada, quizás también con considerables consecuencias para aquel que la habría pronunciado. Pero el hecho es que dicha frase no fue expresada anteriormente.

Hegel no intenta, pues, comprobar este derecho supremo del sujeto a partir de conceptos. Este derecho es mencionado como un *factum*, el cual no debe ser explicado o defendido: es así. En caso Hegel se hubiese visto obligado a brindar una explicación, habría hecho referencia al núcleo de la historia, que, a su juicio, se encuentra en la historia más íntima del sujeto: a la historia de la autoconciencia. Y con el objetivo de amortiguar lo sorprendente y a la vez provocador de su frase, retro trayéndola a este fundamento, habría añadido lo siguiente: «El que el derecho supremo del sujeto sea el no reconocer lo que este sujeto no considera racional es el resultado de la historia de la autoconciencia». Con ello no se haría, sin embargo, a este derecho más o menos dependiente de una historia exterior —pues la historia, cuyo resultado es esta frase, no es otra que la historia del sujeto—. Y con ello se elimina la posible objeción de que un desarrollo histórico meramente fáctico no podría otorgar derecho alguno. Por más que superficialmente esta objeción pueda

---

1. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, GW 14,1, § 132, Observación, p. 115.

parecer plausible, no es, pese a ello, sencillamente válida en relación con otros procesos históricos y lo es menos aun aquí, donde de lo que se trata es de la historia del sujeto. Pues esta constituye el suelo principal sobre el cual se establece qué debe valer como derecho. Esta historia determina nuestra comprensión del derecho en su conjunto y determina también aquello que es llamado aquí, hasta cierto punto de manera metafórica, el «derecho del sujeto».

El derecho, entonces, de hablar acerca del «supremo derecho del sujeto» es dado por la historia, cuyo resultado es esta frase. Y quien quiere comprender este derecho *como* resultado, debe comprender la historia, de la cual la frase es resultado —comprender, no más o menos relatar—. Muchas cosas se dejan relatar: relatos largos y cortos; en Alemania, los cuentos de los Grimm; en Oriente, los cuentos de *Las mil y una noches*. Pero la historia del sujeto no puede ser «relatada», sino que debe ser reconstruida y comprendida cognoscitivamente. Sin embargo, esta historia no puede ser comprendida como la historia de un sujeto existente para sí, separado de la realidad efectiva, sino solo como la historia de sus manifestaciones, de sus objetivaciones. Todo lo vinculado al espíritu se conoce a partir de sus objetivaciones, y del mismo modo es la historia del sujeto la historia de sus manifestaciones. Visto como un puro existente-para-sí, dejando de lado sus objetivaciones, no es posible ni considerar al sujeto ni hablar acerca de su derecho. Él es del modo en que se objetiva en su pensamiento y, principalmente, en sus acciones.

## 2. Historia de la subjetividad

Ahora bien, es una consecuencia de la división del sistema hegeliano en la exposición de «ciencias filosóficas» separadas el que la historia del sujeto no sea tratada exhaustivamente como un tema aparte en ningún lugar. Hegel presenta un esbozo de esta historia —desde una perspectiva especial y en momentos cruciales específicos— en su *Fenomenología del espíritu*. Con la pretensión de tratarla comprehensivamente, Hegel tematiza la historia del sujeto, aunque siempre solo parcialmente, en las secciones históricas de sus lecciones sobre el arte, la religión y la historia de la filosofía, y en menor medida en sus lecciones sobre la filosofía de la historia. Su filosofía del derecho, por el contrario, no dispone de ningún espacio sistemático para el tratamiento de dicha historia —pese a que el derecho y el Estado constituyen ámbitos destacados de la formación del sujeto moderno—. Ya he lamentado esta deficiencia en otro lugar, así que aquí diré solamente lo siguiente: para que el sujeto se pueda atribuir a sí mismo tan alto derecho, deben haber tenido lugar procesos histórico legales de considerable alcance. El sujeto tiene que haberse desprendido del orden eterno, en el que consideraba estar afincado —ya sea que este orden haya sido considerado como un orden existente en la naturaleza o un orden establecido por dios—. Solo tras la ruptura epocal con dichas instancias a las que el sujeto (presuntamente) estaría subordinado, puede el derecho ser pensado como la «existencia de la libertad» y, al mismo tiempo, como una forma de «la razón como la realidad efectiva presente», en la que la razón subjetiva, la «razón como espíritu autoconsciente», se conoce y disfruta su libertad. Y solo entonces puede el sujeto atribuirse un derecho tan alto.

Pese a que Hegel afirma la frase acerca del derecho supremo del sujeto en su *Filosofía del derecho*, solo pueden encontrarse en este texto algunas pocas y disper-

sas alusiones a la genealogía de este «supremo derecho». Esta es una desagradable consecuencia de la concepción de este compendio de lecciones, con el cual debemos conformarnos —en lugar de con una filosofía del espíritu objetivo expuesta *como ciencia*—. A partir de la *Filosofía del derecho*, en todo caso, no es posible comprender cómo se le ocurre a Hegel atribuirle al sujeto un derecho tal. En este sentido, son más productivas sus lecciones filosófico-religiosas y verdaderamente iluminadoras sus lecciones sobre la filosofía del arte. Sin embargo, no es mi intención aproximarme aquí a dichos escritos, sino solo exponer un par de consideraciones generales acerca de la historia de la subjetividad. Esta historia comienza con el progresivo desprendimiento del sujeto de los lazos sustanciales del clan, de la familia o del pueblo; con la liberación de su sumisión frente al poder de decisión del oráculo, que constituye el complemento a la carencia de derecho del hombre antiguo, el cual todavía no se comprende a sí como sujeto —el complemento a su sumisión frente al destino todopoderoso, a su presunta incapacidad para la libertad—. Pero inclusive ya bajo estas condiciones comienza la historia de la subjetividad, el devenir de su derecho supremo, en la formación en curso, por ahora todavía bastante titubeante, del principio de la personalidad.

Hegel no presenta esta historia de una manera conexas. Uno debe componer esta historia a partir de indicaciones en su conjunto escasas. Sin embargo, cuando él habla acerca de esta historia, lo hace en cierto modo desde la perspectiva desapasionada del observador. Hegel habla como el historiógrafo del «espíritu del mundo», pero no como el mero escritor de historia, sino como aquel que posee la clave para su comprensión, es decir, el concepto de subjetividad. Él caracteriza a esta historia como una historia que no puede ser puesta en marcha o determinada en su curso posterior por ningún sujeto identificable y responsable por esta historia, y, además, como una historia en cuyo transcurso nadie puede intervenir, que no puede ser dirigida desde fuera, ni tampoco puede ser acelerada o apresurada. Es verdad que esta historia se realiza justamente por medio de las acciones de un sinnúmero de sujetos finitos que actúa en ella, pero ella no está determinada por sus voluntades o fines, sino por una legalidad que le es inmanente e indisponible. Y es esta legalidad la que la dota —incluso por encima de las rupturas epocales— de su constancia y de su orientación en conjunto irreversible. Y es esto lo que permite que la «historia de la autoconciencia» se transforme en una historia del conocimiento progresivo de sí misma, es decir, en una historia del «progreso en la conciencia de la libertad».

### **3. La suprema lesión del derecho del sujeto**

Esta profundización progresiva de la subjetividad en sí se expresa especialmente al principio de la Edad Moderna en todos los ámbitos de la vida del espíritu. Uno puede observarla en la religión, en las contradicciones confesionales que surgen ya sea con respecto a los detalles de la comprensión de las acciones sacramentales o a la multiforme historia de la religiosidad de la Edad Moderna. Mejor conocidos para nosotros son procesos análogos en el ámbito de la filosofía, vinculados a la fundamentación de toda certeza en la autocerteza de la subjetividad. Lo mismo vale para el giro fundamental en el pensamiento del derecho en la Edad Moderna, pese a que

fue necesario mucho tiempo para que este sea en general reconocido —e inclusive hoy no se ha divulgado en todas partes—: todo derecho se deriva de la subjetividad, de la libertad. Y lo que vale para el derecho, dice Hegel insistentemente de diversas maneras, vale también para la oposición entre el bien y el mal: conocer esta oposición, no solo en su forma mitológica o religiosa, sino «conocerla puramente es propio del mundo moderno». «Los antiguos no se hacían esta pregunta, no tenían la necesidad de aclarar el origen del mal». Se debe haber alcanzado esta profundización de la subjetividad dentro de sí para comprender la oposición del bien y del mal en su forma más simple y abstracta, así como su derivación desde la subjetividad —y solo desde ella!—. «El espíritu moderno es por lo tanto más profundo, pues ha planteado esta pregunta, lo profundo significa captar los opuestos, las diferencias en su manera enteramente universal, lo más profundo del espíritu es la subjetividad que hemos visto, no hay nada más profundo [...] pertenece a la más íntima interioridad del espíritu llevar a la conciencia la pura certeza de su sí mismo. [...] Esto último, el que el yo se entienda a sí de ese modo dentro de sí, como esta subjetividad [...] de modo que todo lo otro, deber, derecho, etcétera se disipa, se sabe como finito frente a esta fuerza de la subjetividad, esto es la profundidad de la reflexión. Esta profundidad tiene todas las determinaciones ante sí, puede determinar el bienestar de uno o del otro, es amo frente a ello».<sup>2</sup>

Y justamente debido a esta profundización del espíritu dentro de sí mismo le corresponde al sujeto un «derecho supremo». La subjetividad moderna es «lo más profundo del espíritu». Tal vez pueda haber algo más bello, pero no más profundo. Pero esta «profundidad», por medio de la cual el sujeto ha conseguido para sí la liberación y que le otorga a él el «derecho supremo», no deja de tener consecuencias igual de profundas —y estas consecuencias no son, de modo alguno, solo consecuencias agradables—. Al liberarse el sujeto a sí mismo a través de la nueva comprensión, libera también al mundo que yace ante él de la estructura de dominación que hasta entonces le había sido atribuida por el pensamiento. En tanto, sin embargo, el sujeto se atribuye un derecho infinito, contrapone a sí a este mundo —y a toda objetividad— como lo carente de derecho. Con ello, la historia del desprendimiento de la subjetividad de todos los lazos previamente dados se transforma al mismo tiempo en la historia de la devaluación de todo lo contrapuesto al sujeto, en la elevación de la subjetividad sobre el mundo natural contrapuesto a ella, mundo que ella desencanta y cosifica como un mero objeto —pero también tiende a transformarse en la elevación sobre la esfera del «espíritu objetivo»—.

La proclamación hegeliana del derecho supremo del sujeto es el resultado de un proceso de profundización de la subjetividad dentro de sí que atraviesa varios siglos. Se ha de celebrar esta profundización, puesto que ella representa un «progreso en la conciencia de la libertad», pero no se debe pasar por alto que no se trata de una «historia de éxito» carente de problemas. Hegel conoce bien los peligros que acechan en este camino de la progresiva autocerteza. Por ello señala también las fases del fracaso, los puntos en los que su marcha provoca constelaciones peligrosas —puntos en los que conduce a un vacío interior de la subjetividad formal elevada a la cima y a la incapacidad de su mediación con «el mun-

---

2. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Kollegien 1821/22, 1822/23, 1824/25, 1831/32. Sekundäre Überlieferung. Anhang, GW 26,2*, «Nachschrift Griesheim», pp. 352 ss. (en prensa).

do»—. Pues la subjetividad, que está segura de sí y de su libertad como la verdad, no es capaz ya de medirse con su otro —y esto no queda sin consecuencias para la subjetividad misma—. Con ello se ha establecido el conflicto posterior que surge y se configura artísticamente en el período llamado por nosotros «romántico»: pues, ¿cómo puede la subjetividad, que se sabe como infinita, medirse con una exterioridad? El mundo interno y el externo están separados; la «dimensión de la existencia exterior queda confiada a la contingencia y abandonada a las aventuras de la fantasía, cuyo capricho lo mismo puede reflejar lo presente *tal como* está presentado, que arrojar revueltas y distorsionar de manera grotesca las figuras del mundo exterior».<sup>3</sup> Esta relación se agudiza en el arte, aunque sin llegar a la contradicción, pues no hay ningún otro derecho que se oponga al derecho infinito del sujeto; los objetos que se contraponen al sujeto que se sabe infinito carecen de derecho y permanecen así. La subjetividad tiene el «derecho supremo» de no reconocer nada fuera de ella y hace uso de dicho derecho —ya sea al negarse a sí misma en la obra de arte que ella produce y buscar minuciosamente eliminar todo rastro de subjetividad, como por ejemplo la finalidad de la composición; o al experimentar el principio de individuación como el mal supremo, con lo cual inconscientemente disfruta del placer supremo y busca escenificar placentemente su propia muerte—. La unidad de lo interno y de lo externo «no llega a realizarse en el arte»<sup>4</sup> —y justamente por ello no se llega en el arte ni a la «contradicción mayor» ni a la reconciliación—.

La contradicción sí tiene lugar, sin embargo, en el terreno del derecho: así como el «sí mismo, agudizado hasta la última abstracción» se eleva sobre toda objetividad y declara —¡con derecho!— que ella carece de derecho, cree también poder elevarse sobre los fundamentos vinculantes de la vida en comunidad humana. En tanto el sujeto se sabe fuente de toda vinculación, no reconoce ya ninguna vinculación que se le imponga. Para decirlo con un giro preciso de la *Fenomenología del espíritu*: este sujeto «no reconoce ningún otro contenido para él como absoluto, pues es la absoluta negatividad de todo lo determinado». O, con una alusión bíblica: «tiene la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar». Por lo tanto es, en parte, el «alma bella» que impotente se extingue en sí misma y, en parte, la «genialidad moral que conoce a la voz interior de su saber inmediato en tanto voz divina»<sup>5</sup> —y probablemente actúa de modo correspondiente, con las previsiblemente desastrosas consecuencias—.

En este juicio se expresa claramente la apreciación ambivalente de Hegel acerca de la subjetividad moderna, que él llama «romántica» —aunque aquí también se incluyan formas que para Hegel se ubicaban al final del período del arte romántico y que para nosotros *no* caen bajo el concepto del Romanticismo (tales como la «emotividad», o también el concepto de la autonomía en la eticidad)—. Hegel celebra extensamente la profundización de la subjetividad dentro de sí como un «progreso en la conciencia de la libertad», afirma también explícitamente el «derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho» y caracteriza al reconocimiento de dicho derecho como «el punto de inflexión y centro en la diferencia entre la

---

3. G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Aesthetik*, W 10, vol. 1, p. 105.

4. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, V 2, p. 19.

5. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, GW 9, pp. 347, 349 y 352.

*Antigüedad y la Edad Moderna*». <sup>6</sup> Pero con la misma claridad ve los peligros, producidos inevitablemente con dicha profundización, del autoaislamiento de este sujeto —respecto del mundo de los objetos, pero por sobre todo respecto del mundo de la eticidad—. Y ve también el peligro resultante para el sujeto, a saber, que su propia profundización no puede ya ser satisfactoria. Frente a esta característica, agudamente observada, de la autocerteza de la subjetividad (certeza que no puede ser de ningún modo vista *solamente* como «romántica» en el sentido actual del término), no sorprende que Hegel la describa como una figura extremadamente frágil que no es realmente capaz de sobrevivir y que en cierto modo está en implosión. El autoaislamiento inevitablemente asociado a la profundización dentro de sí tiene como consecuencia la «tortura de la vacuidad» y a partir de ella *un* camino conduce hasta una conciencia que se ve «desgarrada hasta la locura» o que se consume «en una nostálgica tuberculosis». <sup>7</sup> Otro camino distinto lleva a la catástrofe de los suicidios o asesinatos políticos; y un tercer camino, que busca evitar los dos anteriores, conduce de regreso a aquella estabilidad, que no es la del pensamiento, sino la de la tradición, de las instituciones e incluso de la obediencia al pie de la letra. En sus lecciones añade Hegel, a la luz de motivos plenamente actuales, lo siguiente: «En tanto se ha desvanecido para los hombres toda acción objetiva, constituye una de sus apariciones fenoménicas el que el hombre sienta una infinita añoranza de algo objetivo que se ha desvanecido completamente. Esta añoranza puede por tanto convertirlo en un siervo, en alguien plenamente dependiente, que busca escapar solamente de esta tortura de la vacuidad, de la negatividad». Los hombres consideran a su interioridad informe; se ven «empujados por la añoranza de algo fijo, de un apoyo, de una autoridad, aunque esta estabilidad no es la del pensamiento». <sup>8</sup> También esta salida —la huida hacia la objetividad carente de mediación de la servidumbre espiritual, y además bajo algo objetivo cuya existencia presuntamente objetiva solo se constituye por gracia de la subjetividad— puede, en ciertos casos, tener un efecto terapéutico. Pero con ello se abandona la profundización de la subjetividad dentro de sí y se traiciona su proceso de formación, el cual ha tomado muchos siglos.

#### 4. «Añoranza de algo objetivo» y «derecho de lo objetivo»

«Añoranza infinita de algo objetivo»: este giro es, cuando menos, la indicación de una deficiencia de parte de la subjetividad y la indicación de un problema en el que esta puede caer al intentar corregir dicha deficiencia —sea lo que fuere aquello que haga las veces de tal «objetivo» añorado con miras a la estabilización y quizás incluso a la eliminación de la subjetividad—. Sin embargo, el giro señala también que la solución a este problema —¡absolutamente real!— no debe buscarse por esta vía —aunque es verdad que bajo otras condiciones probablemente no se habría originado—. Él es señal de un desarrollo fallido en la historia de la

---

6. *GW* 14,1, § 124, Observación, p. 110.

7. *GW* 9, p. 360.

8. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*, *Ig* 3, pp. 475-476.

autoconciencia, un «olvido de la objetividad»: la «añoranza de lo objetivo» surge justamente ahí cuando el sujeto —formulado en términos hegelianos— se olvida, en medio del vértigo del gozo de su infinitud, de que a él ciertamente se le contrapone algo «objetivo» —y más aún: cuando en su reflexión dentro de sí se olvida de que lo objetivo que se le contrapone tiene un derecho a ello y que lo puede hacer valer—. El cierre de la oración con cuya primera mitad he comenzado, el «derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el derecho supremo del sujeto», relativiza su comienzo, pues dice: es cierto que este derecho es el derecho supremo del sujeto, «pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo *formal*, mientras que el *derecho de lo racional* como lo objetivo ante el sujeto se mantiene por el contrario firme».<sup>9</sup> Es decir, incluso cuando el sujeto reclama su «derecho supremo», cuando sale fuera de su interioridad y actúa en este mundo (y este actuar puede consistir también en escribir novelas), debe someterse a sus reglas y reconocer el «derecho de la objetividad».

Pero, ¿cómo puede darse frente al sujeto dentro de sí infinito, en tanto principio de todo derecho, algo «objetivo» que no solo es, aunque en muchos momentos de la vida resulte tal vez útil, lo «objetivo» carente de derechos en sí; sino algo «objetivo» que no solamente posee algún «derecho», sino un derecho que se mantiene frente al «derecho supremo del sujeto»? ¿No se pone al descubierto con ello que la historia entera de la subjetividad que se sabe a sí como infinita resulta fallida o al menos una deformación unilateral? Al menos esto está claro: aquí se encuentran frente a frente —de acuerdo con Hegel— no solo exigencias, sino un derecho frente a un derecho, el «derecho supremo del sujeto» frente al «derecho de lo objetivo». Y no solo uno, sino ambos se mantienen «fijos»: ninguno cede ante el otro y es a la vez la «suprema lesión de derecho» de parte del sujeto despreciar este «derecho de lo objetivo». Con esta contradicción de un derecho contra el otro tiene lugar una situación distinta a la del arte, cuyos objetos carecen de derecho frente al sujeto. Por eso afirma Hegel que la unidad de lo interno y de lo externo no llegaría «a realizarse en el arte» y, además, que «la interioridad se eleva a pensamiento puro donde por primera vez puede tener lugar la verdadera unidad».<sup>10</sup> Pero, ¿cómo se expresa esta unidad verdadera de lo interno y lo externo por medio del pensamiento?

Pese a que está bastante claro cómo debería darse la solución de este conflicto entre el «derecho del sujeto» y el «derecho de lo objetivo» de acuerdo con Hegel, las buenas costumbres exigen que lleve este razonamiento hasta el final —feliz—, en particular porque dicho «final feliz» no será todavía el final. El primer paso para ello tiene lugar por medio de la pregunta en torno a qué sería propiamente esto «objetivo» dotado de un derecho tan alto —dado que evidentemente no es aquello que anteriormente se designó como la meta de la añoranza del sujeto enfermo en su subjetividad—. Hegel mismo da la indicación decisiva, en tanto habla más precisamente acerca del «*derecho de lo racional* como lo objetivo ante el sujeto». Lo «objetivo» es entonces «lo racional», aquello racional existente, presente en la realidad efectiva, que se contrapone a la razón subjetiva, y no un algo objetivo cualquiera. De este modo solo se precisa la contradicción entre un derecho y otro como la contradicción entre la razón subjetiva y la razón objetiva. Esta afirmación de una

---

9. GW 14,1, § 132, Observación, p. 115.

10. V 2, p. 198.

razón objetiva, existente y presente es para la razón subjetiva frecuentemente, como es sabido, si se me permite usar una imagen, una piedra en el zapato. Y —para quedarnos en la imagen— esta piedra solo puede ser extraída a partir de una comprensión: la comprensión de que esto objetivo no es algo ajeno al sujeto, no es una carcasa de acero con cuyos barrotos inevitablemente este va a desollarse, sino nada más que la objetivación de sí mismo como razón autoconsciente (y no, por ejemplo, de su finitud o particularidad). Hegel expresa esto en la afirmación según la cual lo «objetivo» sería la «existencia de la libertad» determinada para el *bien*, o, de un modo algo distinto, «la voluntad existente en sí y para sí como lo objetivo».<sup>11</sup> Es decir, el mundo «moral», en un sentido amplio tradicional, de las obligaciones legales o los vínculos éticos dados; y este mundo luego se despliega como el mundo de la eticidad con sus instituciones. Todo ello constituye formas de una razón objetiva, es decir de una razón objetivada, una racionalidad objetiva surgida de la voluntad y de la acción.

Hegel no se sitúa, entonces, en el conflicto entre el «derecho supremo» del sujeto y el «derecho de lo objetivo», ni del lado del sujeto —unilateral— (lo que, sin embargo, le reprochan sus críticos hasta el día de hoy) ni se sitúa simplemente del lado de una «objetividad» que meramente se opone al sujeto (lo que sus críticos a propósito ignoran), sino que insiste en que esta «objetividad» en el ámbito de la eticidad sería ella misma un producto de la libertad, una forma de manifestación de la libertad. Y cuando el derecho de una objetividad tal se opone al «derecho supremo» del sujeto, este «derecho supremo» no se ve por ello dañado en modo alguno. Al contrario: es su propio derecho el que, como algo ajeno y exteriorizado, se le opone. Con ello el sujeto se ve liberado de su aislamiento, en tanto ha maniobrado hábilmente a través de un malentendido —sugerido por su propia historia— en relación consigo mismo; como si la profundidad de su infinitud formal fuese ya su verdadera profundidad, la cual le otorga un «derecho supremo» —un automalentendido que abrumba y daña profundamente al sujeto—. La infinitud, que el sujeto con derecho exige, no le corresponde por su *contraposición* frente a toda objetividad, sino en tanto es aquel que primero pone esta objetividad de la eticidad, y que se sabe también como quien pone a esto presente en sí, y que en consecuencia media con ello y consigo mismo. Solo entonces puede efectiva y realmente saber acerca de su infinitud y de su «derecho supremo». Y está fuera de toda duda el que para Hegel el Estado es el lugar institucional en el que esta mediación se realiza, y que la meta de su filosofía del derecho haya sido brindar una contribución a la mediación conceptual de estos derechos presuntamente contrapuestos.

## 5. El fracaso de la mediación

Con ello se ha llegado a exponer ya el análisis y la solución que propone Hegel de este —muy serio— problema y también ha alcanzado este texto su primer final (feliz). Pero quizás esta mediación no se logre en absoluto. Al final de su primer seminario acerca de la filosofía de la religión, se refiere Hegel a que él tendría que «terminar con una disonancia» su diagnóstico del presente, y no se cohíbe por ello,

---

11. *GW* 14,1, § 145, p. 137.

sino que prosigue preguntándose de qué sirve esto. A mí también me parece más adecuado terminar con una disonancia. Quisiera en este punto, sin embargo, regresar una vez más sobre lo mencionado y, antes de dar un último paso, recordar la reflexión algo sinuosa y compleja de Hegel. Hegel no es ni, como uno oye en ocasiones, el «filósofo de la subjetividad» ni tampoco el «filósofo de la objetividad», el cual sería incapaz de captar o apreciar la individualidad y al sujeto, al cual instrumentalizaría en la historia del mundo y lo sepultaría bajo la poderosa universalidad del Estado. Esta ambivalencia, que resulta tan característica de la filosofía de Hegel en su conjunto y que ha determinado, por tanto, también la historia efectual de su filosofía de manera persistente, se muestra también en este aspecto. No es el logro menor de Hegel el que él —y por primera vez él!— haya tematizado esta historia real y efectiva de la autoconciencia: la historia del sujeto que solo en el transcurso de siglos, en el transcurso de una incalculablemente extensa cadena de sus objetivaciones no examinadas, llega a ser consciente de que los órdenes presuntamente eternos y los «objetos infinitos», frente a los cuales ha creído estar sometido, no eran sino sus propias objetivaciones; de que posee el «derecho supremo», porque él mismo es el origen de todo derecho, la fuente de toda normatividad, y además ahora lo sabe. En ello —y no en otra cosa— radica el «progreso en la conciencia de la libertad». Pero, pese a ello, no es tampoco el logro menor de Hegel el que él —y nuevamente, ¡por primera vez él!— haya mostrado los problemas en que cae de manera ineludible este sujeto. Estos se le hicieron visibles por primera vez en toda su importancia ya en los últimos meses del período de Fráncfort. Pues aquí<sup>12</sup> opone al «objeto infinito», que se eleva sobre todos los cielos de los cielos y sobre toda naturaleza y flota todopoderoso, como el extremo opuesto al yo, al que Fichte, en su discurso lleno de *pathos*, había situado inmutable flotando sobre las ruinas de su carne y de este mundo.<sup>13</sup> Y Hegel menciona ya aquí la «bienaventuranza, en la cual el yo tiene todo, todo lo que se le opone, bajo sus pies, una aparición de la época equivalente, en principio, a aquella de una esencia absolutamente ajena que no puede llegar a ser hombre».<sup>14</sup> Ambas «soluciones», la objetivista y la subjetivista, fallan de acuerdo con Hegel en la misma medida: son ejemplos igualmente extremos de una unificación fracasada o, más propiamente, ejemplos de la renuncia a la unificación. En los hechos se trata de la misma constelación y del mismo fracaso que encontramos en la *Filosofía del derecho*: la renuncia a la mediación del derecho supremo del sujeto y del derecho supremo de la objetividad como lo racional.

Este enfrentamiento del yo como único poseedor de derechos contra toda objetividad, su situarse por encima de toda objetividad, es llamado por Hegel, una vez más, una «aparición de la época». ¿Es todavía una aparición de *nuestra* época? Aquí es posible mencionar, a mi juicio, un largo listado de aspectos de áreas bastante diversas. La disolución de todas las formas dadas, de todo lo presuntamente fijo a través del sujeto como único poseedor de derechos ha tenido ya lugar en gran medida, y en cierto modo ha tenido lugar silenciosamente, sin causar un gran escándalo —cosa que Hegel difícilmente podría haber anticipado, pese a su lúcido análisis de

---

12. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften. Teil II, GW 2*, p. 350.

13. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe. Reihe I: Werke. Band 5: Werke 1798-1799*, edición de R. Lauth y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977, pp. 451 ss.

14. *GW 2*, p. 350.

su época— en todo el ámbito del derecho, hasta llegar incluso al progresivo desmoronamiento fáctico y al desmontaje jurídico de aquella institución que Hegel distinguió como propia de la figura inmediata de la eticidad. Estos desarrollos se contraponen, sin embargo, a otros en los que se deja reconocer, de modo no menos claro, el «malestar» del yo atrapado en su soledad, la cual ha vencido al mundo, y su intento de escapar del aislamiento que él mismo eligió —o, en palabras de Hegel, la «añoranza infinita» del sujeto «de algo objetivo»—. Quisiera recordar aquí el modo en que se recibieron, con mucho placer; y en muchos lugares como si fuese una liberación, las recientes noticias acerca de la muerte del sujeto, pero también todos aquellos otros fenómenos en los que la tendencia a la autorencia al yo y a la autodisolución del yo se hace visible —sea en el ámbito de lo político o de lo religioso, o también en el arte, en el cual la subjetividad del artista es con frecuencia apreciada positivamente en la medida en que pueda esconderse detrás de la «decisión» de un cuidadosamente programado generador aleatorio—. Con mucha frecuencia renuncia hoy día el sujeto a su «derecho supremo», a defenderlo o reclamarlo. Me da la impresión de que con frecuencia el sujeto no desea saber nada más acerca de este «derecho supremo» y el recuerdo de este le produce un malestar considerable. De esta manera, en todo caso, no llega a realizarse efectivamente la unificación, exigida por Hegel, de los derechos del sujeto y del objeto.

El núcleo del problema yace, me parece, en otra parte, a saber: se ha vuelto —desde la época de Hegel, pero principalmente a partir del paso al siglo XX— cada vez más difícil reconocer lo «objetivo» como algo racional, como objetivación de su propia voluntad racional, existente en sí y para sí. Esto puede sin duda tener que ver con el hecho de que las transformaciones políticas de esta época parecen sugerir este reconocimiento, pues al fin y al cabo todos los parlantes retumban de libertad y democracia, aunque al mismo tiempo las mencionadas transformaciones parecen desmentir este saber acerca de la objetivación. En los tiempos del absolutismo o incluso en las épocas de un algo más moderado estado autoritario a nadie se le habría ocurrido que lo «objetivo» opuesto al sujeto podría ser la objetividad propia de este último, es decir la objetividad de la voluntad libre y racional; y que sería posible conocerlo como esta objetividad de la voluntad existente en sí y para sí. Tras la introducción del sistema representativo, sin embargo, esta interpretación resulta ineludiblemente más cercana y, por tanto, también la exigencia de poder alcanzar plenamente este conocimiento.

Sin embargo, lo opuesto es el caso. El sujeto experimenta el derecho que se le opone no como el «derecho de lo racional», pues ya no experimenta este derecho como el «derecho de lo objetivo», es decir, como su propia objetivación, sino como algo opuesto a esta objetivación y que por lo general la impide. Lo objetivo en el sentido de lo que se opone al sujeto no es más algo objetivo en el sentido de la objetivación de este sujeto. Lo que se presentó con la pretensión de ser el derecho de lo objetivo, se revela cada vez más como el dictamen definitivo emitido contra la voluntad racional, sea por intereses de negocios, sea por una casta política o una burocracia impersonal y carente tanto de rostro como de responsabilidad, los cuales se inmunizan frente a las preguntas críticas por medio de la afirmación de que una decisión tomada responde a las necesidades y que no queda otra alternativa. El sujeto no es entendido ya como «portador de un derecho supremo» ni es tratado como tal, sino como un factor de perturbación que debe ser controlado, domestica-

do y en casos extremos incluso eliminado. Se lo priva, por medio de manipulación preventiva, de la posibilidad de formular su «derecho supremo» o de querer hacerlo valer y, encima, de tiempo en tiempo, se lo hace objeto de mofa, antes que tomarlo en serio, por medio del ritual de la elección.

Este no es un balance satisfactorio —y bien puede ser que el lector concuerde con este solo en parte o no concuerde en absoluto—. Pero incluso si alguien lo descarta, eso no modifica en nada, pienso yo, el punto de vista hegeliano de *que* al sujeto le correspondería este «derecho supremo» producido por él, incluso cuando se lo prohíban. Los intentos corrientes hoy en día de prohibírsele son al mismo tiempo confirmaciones variadas de *que* él posee este derecho. Por otra parte, tampoco cambia en nada —lamentablemente— el hecho de que el sujeto se vea obligado además a someterse al derecho de lo objetivo, cuando este no es más el «derecho de lo racional», es decir, el derecho de lo objetivo como *su* objetivo —cuando no es más la existencia de *su* libertad, sino la existencia de una voluntad que le es ajena, que él rechaza o que incluso considera criminal—. Nos vemos inmersos en una situación que el joven Hegel describía diciendo que en ella «la separación es infinita» —solo que ya no bajo la forma de una fijación triunfante del yo sobre las ruinas del mundo, sino bajo la forma de la fijación de algo objetivo (el cual, sin embargo, es completamente distinto a aquel del que Hegel habla) o bajo la forma de la supervivencia del sujeto en los nichos que esto objetivo no le logra arrebatarse—. Y aunque Hegel apunta siempre a la «unificación» y también, por tanto, a la unificación del «derecho supremo del sujeto» y el «derecho de lo objetivo», también es para él esta fijación del sujeto en la separación «lo más respetable [y] lo más noble, cuando la unificación con la época resultase innoble e infame».<sup>15</sup>

---

15. *Ibíd.*