

Dimensiones de la libertad

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

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 16



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

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.

Dimensiones de la libertad

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

Miguel Giusti (Ed.)



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

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.

DESDE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD HACIA LA INACABADA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

Gustavo Leyva
Universidade Federal do ABC / Universidad
Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

La reflexión filosófica desarrollada por Hegel aparece caracterizada, ya desde sus inicios, por la pretensión de mostrar y elucidar en forma histórica y sistemática cómo actúan prácticamente los ideales humanos de la libertad en el plano de las motivaciones de los sujetos y cómo se integran en el contexto de su vida social e institucional. Es sobre el trasfondo de estos problemas y preocupaciones que puede ser comprendido el propósito que anima a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).¹ En efecto, en esta obra Hegel analiza sistemáticamente el modo en que se realiza la mediación entre la voluntad, que se define ante todo por la libertad, y el plexo intersubjetivo e institucional solo en el interior del cual esa libertad se puede realizar y adquirir una concreción histórica progresiva —cada vez más determinada y, al mismo tiempo, compleja y contradictoria—. Dicha libertad constituye, como el mismo Hegel lo señala, la sustancia y determinación fundamental de la propia voluntad. Esto aparece expresado en forma sintética y, al mismo tiempo, paradigmática, ya en el § 33 de la introducción a esta obra. En efecto, es ahí donde Hegel apunta que tomará como punto de partida y fundamento de su análisis a la voluntad libre para exponer el modo en que ella se realiza progresivamente a través de diversos momentos y figuras que se comprenden, a su vez, como otros tantos niveles en la determinación y concreción de esa que es su determinación fundamental, a saber: la de la libertad. Así, la voluntad se analiza en un primer momento en su inmediatez y en su concepto abstracto como personalidad (*Persönlichkeit*), en la que ella aparece vinculada a la relación con una cosa exterior a ella e inmediata a través de la propiedad, delimitando con ello la esfera del derecho *abstracto o formal* (esto es, el contenido de la primera parte de la *Filosofía del derecho*, §§ 34-104). En un segundo momento, Hegel se ocupa del modo en que la voluntad retorna, desde su relación con la cosa exterior, reflexivamente hacia sí misma para determinarse como singularidad subjetiva (*subjektive Einzelheit*) en contra de lo universal (*Allgemeine*) en el marco de una oposición a primera vista irresoluble entre su interioridad como voluntad subjetiva, por un lado, y la exterioridad del mundo existente, por el otro, en el horizonte de una escisión entre el derecho de la voluntad subjetiva y el mundo objetivo que caracteriza, de acuerdo con Hegel, a la esfera de la moralidad (*Moralität*) (y es justamente este el objeto de la segunda parte de la *Filosofía del derecho*, §§ 105-141). Finalmente, en un tercer y último momento, Hegel reflexiona sobre las condiciones de mediación y unidad entre los dos momentos anteriormen-

1. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7.

te señalados —esto es, el de la interioridad de la voluntad subjetiva y el de la exterioridad del mundo— para poder pensar así a la libertad no tan solo como sustancia (*Substanz*), sino también, al mismo tiempo, como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y es esta unidad la que constituye la esfera de la eticidad (*Sittlichkeit*). En esta esfera se analizan, a su vez, tanto la forma en que aparece la libertad, por así decirlo, en la dimensión del «espíritu natural [*natürlicher Geist*]» en el marco de la familia, lo mismo que en su aparición fenoménica en el marco de una escisión en el espacio de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) al igual que, finalmente y ante todo, como «libertad universal y objetiva [*allgemeine und objektive Freiheit*]» en el contexto del Estado, tanto en la relación que este mantiene hacia el interior de sí mismo, como en su relación con otros Estados, lo mismo que en su proyección histórica a escala mundial —esto es, en lo que Hegel denomina *Weltgeschichte*— (y a todo ello se dedica la tercera parte de *Filosofía del derecho*, §§ 142-360).

Este modo de proceder corresponde a la que para Hegel es la estructura lógica misma del concepto de voluntad (*Wille*) según lo expresará él mismo en la *Enciclopedia*: «[Comenzamos] con algo *abstracto*, a saber, con el *concepto de voluntad*; avanzamos enseguida hacia la realización efectiva resultante en una existencia *exterior* de la voluntad todavía *abstracta* hacia la esfera del *derecho formal*, transitamos después de ello hacia la voluntad *reflexionada dentro de sí* desde la existencia exterior, el ámbito de la *moralidad*, y llegamos finalmente, en tercer lugar, a la voluntad ética que *unifica* dentro de sí a *estos dos momentos abstractos* y que es por ello *concreta*».²

2. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, GWA 10, § 408, Agregado, p. 170. El fundamento para esta forma de proceder en su análisis lo remite Hegel, como se sabe, a su *Lógica*. Así, ya en el «Prólogo» a la *Filosofía del derecho*, señala él mismo: «La naturaleza del saber especulativo la he desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica*; en este trazo fundamental [la *Filosofía del derecho*] se ha añadido solo ocasionalmente una explicación sobre desarrollo y método. En la cualidad concreta y en sí tan diversa del objeto se ha desatendido ciertamente el probar y destacar la conducción lógica progresiva en todos y cada uno de los detalles individuales. Esto podría considerarse en parte como superfluo, presuponiendo en ello la familiaridad con el método científico; pero es en parte algo que llamará por sí mismo la atención el que el todo, al igual que la formación de sus miembros, reposa sobre el espíritu lógico» (GWA 7, pp. 12-13). No obstante, es preciso destacar a este respecto que agudos intérpretes de Hegel como Axel Honneth en Alemania o Allen Wood en los Estados Unidos de Norteamérica intentan leer la *Filosofía de derecho* sin el recurso a la *Lógica*. Es así, por ejemplo, que Wood sostiene: «La lógica especulativa está muerta, pero el pensamiento [ético] de Hegel no lo está» (A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 4). Honneth, por su parte, señala que en una tentativa semejante se expresa una renuncia a toda forma de comprensión sustancialista del concepto del Estado y, en general, a todo «concepto ontológico del espíritu» que hoy en día sería, según él, insostenible por su incomprendibilidad (cf., A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001, pp. 11-13). Es claro que esta interrogación y crítica podrían plantearse también con respecto a la plausibilidad y posibilidad de defensa de una fundamentación lógica también, por ejemplo, de la filosofía del arte, de la de la religión o de la de la historia. La renuncia a interpretar la *Filosofía del derecho* desde la *Lógica* anima también a la lectura realizada por Herbert Schnädelbach quien, por lo demás, expresa en forma clara la tendencia —presente especialmente en Alemania a la luz de la experiencia del Nacionalsocialismo— orientada a practicar una suerte de retorno desde Hegel hacia Kant (cf., por ejemplo, H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2000, p. 353). En contra de la pretensión de dejar de lado la *Lógica* como un apoyo imprescindible para la adecuada comprensión y reconstrucción de, específicamente, la *Filosofía del derecho* es preciso remitir al trabajo seminal de Dieter Henrich («Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff», en: D. Henrich y R.-P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 428-450). Cf. también, en este

Es importante destacar en este análisis, como lo hace Hegel ya desde el inicio de esta obra, que en ella se tratará no solamente el *concepto* (*Begriff*) del derecho, sino también su *realización* (*Verwirklichung*),³ el concepto (*Begriff*) al igual que su existencia (*Existenz*), cuya unidad indisoluble constituye lo que él denomina, ya desde el primer párrafo de la introducción a esta obra, la «idea del derecho [*Idee des Rechts*]».⁴ Se trata, pues, para expresarlo en términos concisos, de una reflexión —sin duda una de las más sugerentes, sistemáticas y ambiciosas realizadas en la filosofía moderna— sobre el concepto de libertad y el modo en que este se realiza, con determinaciones cada vez más complejas, contradictorias y, al mismo tiempo, cada vez más concretas y dotadas de contenido, en el orden institucional de una sociedad determinada.

A continuación me propongo presentar en este trabajo los diversos pasos en los que, creo, podría condensarse el que quizá sea el argumento central de la *Filosofía del derecho*. En primer lugar, aquel por el que se coloca en el centro del análisis el concepto y función de la voluntad [*Wille*] como punto de partida y, a la vez, fundamento y condición de despliegue para el análisis de la sucesiva determinación de la libertad —que se presenta inicialmente como una libertad subjetiva— (y es de ello de lo que me ocuparé en el primer apartado del presente trabajo (1)), analizando sus diversos momentos de determinación y concretización y las diversas configuraciones o, para hacer justicia al problema general planteado por este libro, las distintas dimensiones que la voluntad libre y, con ella, la propia libertad, van asumiendo a lo largo de este proceso (problema al que me dedicaré en la segunda parte de este ensayo (2)). En tercer lugar, me detendré específicamente en la forma en que Hegel

contexto, H. Ottmann, «Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem», en: D. Henrich y R.-P. Horstmann (eds.), *op. cit.*, pp. 382-329; y M. Wolff, «Hegels staats-theoretische Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen "Staatswissenschaft"», *Hegel Studien*, 19 (1985), pp. 147-177. En la misma dirección de Henrich se mueven, más recientemente: R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, París: Vrin, 2007; y K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Múnich: Wilhelm Fink, 2012 (cf. especialmente pp. 30 ss.). En estas líneas de interpretación se plantean las tareas de determinar, en primer lugar, cómo y en qué sentido es que debe ser comprendida la relación entre la *Filosofía del derecho* y la *Lógica* —por ejemplo, si se trataría tan solo de una mera aplicación de las categorías de la segunda a la primera, si esta relación tendría que ver más con un nexo específico de conceptos y relaciones categoriales en uno y otro plano y, por supuesto, la difícil cuestión de cómo enlazar una fundamentación estrictamente *lógica* con una fundamentación *práctica* de normas, instituciones y formas de vida sociales—. Cf., en torno a este problema, los ensayos de Miguel Giusti y Klaus Vieweg en este mismo volumen.

3. Es así que al inicio de la *Filosofía del derecho* señala: «La ciencia filosófica del derecho [*die philosophische Rechtswissenschaft*] tiene por objeto la *idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización [*den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung*]» (GWA 7, § 1, p. 29). Como Ludwig Siep ha recordado a este respecto, en una propuesta de esta clase se expresa una crítica a la comprensión del derecho ofrecida por las teorías del derecho racional, especialmente en la forma que estas asumen en Kant. La «idea» del derecho no remite en Hegel a exigencias incondicionales planteadas por la razón a los sistemas jurídicos y al derecho realmente existentes. La «idea» es entendida por él más bien como el proceso sistemático e histórico de realización del concepto del derecho en un sistema de normas e instituciones en el sentido que Hegel da a la expresión «realización efectiva [*Verwirklichung*]» en el tercer apartado de la «Doctrina de la esencia» en su *Lógica* (cf., G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, GWA 6, pp. 186-240). Cf. a este respecto L. Siep, «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* mit Blick auf die *Vorrede*», en: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Múnich: Wilhelm Fink, 2010, pp. 26-43, pp. 35-36.

4. Cf. GWA 7, §§ 1-2 y sus respectivos Agregados.

comprende la determinación y realización sucesiva de la libertad subjetiva asociada a la voluntad en el marco de una libertad objetiva expresada y garantizada por el entramado social e institucional de la *Sittlichkeit* (3). Finalmente concluiré con una reflexión sobre el modo en que podría analizarse la compleja relación entre la voluntad subjetiva y el orden de la *Sittlichkeit*, pues, por un lado, de acuerdo con Hegel, la voluntad subjetiva puede realizar y dar concreción a su propia libertad solo en el interior del orden de la *Sittlichkeit*; por otro lado, al mismo tiempo, esa misma voluntad adquiere, dentro de la propia *Sittlichkeit* y como condición irremplazable para la realización y mantenimiento tanto de su libertad como incluso del propio orden institucional de la *Sittlichkeit* de la que ella forma parte, un orden de derechos y de pretensiones que, lejos de ser suprimidos, tienen que ser mantenidos y preservados como condición de posibilidad del nivel alcanzado por la propia *Sittlichkeit* en el mundo moderno, como instancia de legitimación de esta y, en caso dado, de una eventual crítica a ella, dando así lugar a procesos de reflexión y de distanciamiento crítico que terminan por modificar a la propia *Sittlichkeit* y sin los cuales ella no podría mantenerse como una *Sittlichkeit* efectivamente libre. Ello da lugar a lo que podría denominarse una *Sittlichkeit* reflexiva —o, tal vez mejor aun, una *Sittlichkeit* reflexionante como una *Sittlichkeit* propiamente moderna—⁵ en cuyo interior las relaciones y configuraciones institucionales y normativas alcanzadas en cada caso se someten a la fuerza de la reflexión y de la crítica por parte de los sujetos que las revisan, amplían y, en caso dado, transforman en dirección de una progresiva radicalización de la libertad, delineando así un «concepto formal de *Sittlichkeit*»,⁶ una «*Sittlichkeit* postradicional»⁷ o, dicho más simplemente, una «*Sittlichkeit* democrática»⁸ (4).

1

Ya desde su introducción a la *Filosofía del derecho*, Hegel señala que el punto de partida (*Ausgangspunkt*) del derecho está constituido por la voluntad (*Wille*) que se define ante todo como voluntad libre.⁹ Podríamos decir que ya desde este párrafo programático se presentan en forma condensada al menos dos tesis centrales del planteamiento hegeliano que deben ser destacadas en el marco de la reflexión que deseo desarrollar en este ensayo. La primera de ellas tiene que ver con el modo en que la voluntad se comprende como un enlace específico de dos dimensiones o componentes: uno de carácter teórico y otro de tipo práctico que se analizarán en tres momentos que siguen el análisis presentado en la *Ciencia de la lógica*, a saber: universalidad, particularidad y singularidad. La segunda tesis se refiere al indisolu-

5. Cf. G. Leyva, «La visión moral del mundo. La crítica a la moralidad kantiana en la *Fenomenología del espíritu*», en: M. Giusti (ed.), *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona/Lima: Anthropos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, pp. 107-135.

6. Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 1992, pp. 274 ss.

7. Cf. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlín: Suhrkamp, 2011, pp. 117-118.

8. Cf. *ibíd.*, p. 119.

9. Cf. GWA 7, § 4 y Agregado.

ble vínculo entre la voluntad y la libertad y a la forma en que esta debe ser comprendida. Me detendré ahora en cada una de estas dos tesis.

En la introducción a la *Filosofía del derecho* la voluntad aparece comprendida por Hegel, como se sabe, no en la forma de un mero impulso ciego disociado del pensamiento, de la reflexión. En ella se integran más bien tanto la dimensión *teórica* asociada al pensamiento reflexivo como la *práctica*, integrando así al impulso (*Trieb*) y al fin (*Zweck*) de la voluntad con la razón en el marco de la acción que los realiza y, al realizarlos, los modifica:¹⁰ «Pero no se tiene que representar que el ser humano sería, por un lado, pensante y, por el otro, volente», apunta Hegel, «y que tendría en una bolsa al pensar y en otra al querer, pues esta sería una representación vacía. La diferencia entre pensar y querer es solamente la diferencia entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son algo así como dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensar: el pensar que se traduce en la existencia, como impulso, para darse existencia [*das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben*]».¹¹

Esta voluntad en la que «lo teórico está contenido esencialmente en lo práctico [*Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten*]»¹² aparece tratada por Hegel, como ya se ha dicho, a través de tres momentos en los que se realiza su relación práctica con la razón en el marco de la acción: en primer lugar, el de la indeterminación pura, el de la abstracción absoluta, el de la *universalidad* [*Allgemeinheit*]. En este primer momento, señala Hegel, la voluntad parece comprenderse como una suerte de «posibilidad absoluta [*absolute Möglichkeit*]» —como se señala ya desde el § 5 de la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*— que se abstrae de todo contenido y, con ello, de todo límite. Se trata en este plano de una «libertad del vacío [*Freiheit der Leere*]» que conduce a un fanatismo —sea este de carácter religioso, o bien de tipo político— que se orienta hacia la destrucción total del mundo circundante, ajeno a las pretensiones absolutas de una libertad en último término vacía que afirma el sentimiento de su existencia a través de la destrucción de la objetividad que la rodea y con la cual ella es incapaz de establecer una relación, una mediación (es en este sentido que Hegel habla de un «fanatismo de la destrucción de todos los órdenes sociales existentes»).¹³ Este primer plano nos ofrece así una representación abstracta de la libertad, una «libertad negativa [*negative Freiheit*]» o «libertad del entendimiento [*Freiheit des Verstandes*]» que concibe su realización solo como una «furia de la destrucción [*Furie des Zerstörens*]».¹⁴ Esta determinación de la voluntad como universalidad abstracta es para Hegel incorrecta por ser unilateral, pues la voluntad contie-

10. Cf. *ibid.*

11. *Ibid.*, Agregado, pp. 46-47. Expresado esto en términos más modernos significaría, como lo ha señalado M. Quante, que la voluntad consiste, para Hegel, de actitudes proposicionales (es de este modo que se podría entender el sentido de la «representación práctica [*praktische Vorstellung*]» de la que habla Hegel al final del del Agregado al § 4 de la *Filosofía del derecho*). Cf., a este respecto, M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2011, p. 24.

12. GWA 7, § 4, Agregado, p. 47.

13. *Ibid.*, § 5, Observación, p. 50.

14. *Ibid.* Hegel apunta que esta comprensión de la libertad parece haber adquirido una configuración concreta en ciertas visiones de la India en las que el bien supremo se representa en el retraimiento del sujeto hacia «el espacio vacío de su interioridad», lo mismo que en la época del Terror de la Revolución Francesa en la que se destruían una y otra vez las instituciones recién creadas por el torrente revolucionario (cf. *ibid.*, Agregado, pp. 51-52).

ne, en segundo lugar, también un momento de diferenciación y determinación de un contenido y de un objeto mediante el cual ella adquiere existencia. Se trata aquí, afirma Hegel, de un segundo momento, el de la finitud o de la particularización [*Besonderung*], que suprime y a la vez integra a la negatividad abstracta del primer momento de universalidad. En este segundo momento la voluntad se dirige hacia algo y, en este movimiento, adquiere una determinación. No se trata ahora de un mero querer abstracto e indeterminado, apunta Hegel, sino de un querer *algo*.¹⁵ Los dos momentos anteriores en el análisis de la voluntad se encuentran para Hegel íntimamente relacionados; no se puede separar solo uno de ellos, destacándolo en forma unilateral para identificarlo sin más con la voluntad. Ambos son parte de la voluntad y se presentan en la realidad entrelazados en un tercer momento en el cual la particularidad se vuelve reflexivamente sobre sí misma para elevarse al plano de la universalidad. Se trata del momento de la *singularidad* (*Einzelheit*) en el que la voluntad tiene la conciencia y experiencia de sí misma como una universalidad —y por tanto como una posibilidad de abstraerse potencialmente de todo contenido— al igual que como una particularidad —y, en razón de ello, de determinarse por medio de un contenido, de un objeto, de un fin específico—. De este modo, universalidad y particularidad son consideradas por sí mismas abstracciones.¹⁶ Lo concreto y verdadero, afirma Hegel, es más bien la unidad indisoluble de ambos momentos en la singularidad (*Einzelheit*) que Hegel identifica en una anotación manuscrita con la noción de *subjetividad* (*Subjektivität*).¹⁷ Aun mejor: la voluntad como voluntad libre, la subjetividad, consiste en una constante «actividad mediadora consigo misma [*sich in sich vermittelnde Tätigkeit*]»¹⁸ entre ambos momentos. El análisis detallado de la unidad indisoluble de estos tres momentos —esto es: universalidad, particularidad y singularidad— en el sentido en que han sido expuestos anteriormente pertenece, como Hegel mismo lo indica en la propia *Filosofía del derecho*, a la *Lógica*¹⁹ y es en ella donde se desarrolla sistemáticamente, análisis en el que, por razones de espacio, no puedo entrar en el marco de este trabajo.²⁰ Es justamente en esta actividad mediadora consigo misma en donde Hegel localiza a la libertad,²¹ como ese movimiento incesante que define a la voluntad en el cual y por el cual esta vuelve constantemente sobre sí misma, determinándose, particularizándose y, sin perder nunca su relación con la universalidad, adquiriendo una progresiva concreción y realizándose en el mundo. Ello delinea así los contornos de un «concepto concreto de libertad [*konkreter Begriff der Freiheit*]»²² que, de acuerdo con Hegel, aparece ya en la forma de la «sensación [*Empfindung*]» bajo las figuras de la amistad y el amor; pues en ambas, dirá él, no se encuentra la voluntad solo consigo misma, sino que más bien se realiza al relacionarse y, de esa forma, al limitarse, en su relación con otra voluntad para, en esa limitación, afirmar la conciencia y experiencia de sí misma y de su propia libertad.²³ Es aquí donde, como

15. Cf. *ibid.*, § 6.

16. Cf. *ibid.*, § 7; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, GWA 8, §§ 163-165.

17. Cf. GWA 7, § 7.

18. *Ibid.*, Observación, p. 56.

19. Cf. *ibid.*, § 7.

20. Cf. *supra*, nota 2.

21. Cf. GWA 7, § 7.

22. *Ibid.*, Agregado, p. 57.

23. *Ibid.*

Hegel mismo anota en la *Enciclopedia*, se localiza la libertad: «Así está el espíritu en forma pura consigo mismo y es por tanto libre, pues la libertad es precisamente esto, estar consigo mismo en su otro».²⁴ Es en este movimiento en el que Hegel localiza, pues, la «libertad de la voluntad [*Freiheit des Willens*]» que, según él, constituye el concepto de la voluntad al igual que la gravedad constituye la sustancialidad del cuerpo.²⁵ Como bien lo ha visto Axel Honneth, en esta comprensión de la libertad está contenida ya la clave para la concepción hegeliana de la «libertad social [*soziale Freiheit*]» a la que me referiré más adelante.²⁶

La voluntad se caracteriza entonces en forma constitutiva como «voluntad libre [der *Wille*, welcher *frei* ist]»²⁷ que, así considerada, se comprende como «el fundamento del derecho [*der Boden des Rechts*]».²⁸ En efecto, Hegel concibe el concepto de la voluntad como enlazado, por decirlo de algún modo, internamente con el de la libertad. La libertad de la voluntad es, por ello, no tan solo una determinación de la voluntad que esta tiene que realizar, sino, al mismo tiempo, un parámetro a la luz del cual la propia voluntad puede evaluar y legitimar sus acciones y sus pretensiones, al igual que las normas e instituciones a las que ellas dan lugar y que constituyen, al mismo tiempo, el marco en el que dichas acciones se estructuran, toman cuerpo y se despliegan. Así, el concepto de libertad en Hegel no se comprende tanto en el marco de las discusiones actuales, corrientes en la filosofía anglosajona, referidas a la libertad de la acción y a la libertad de la voluntad y, en este sentido, a las cuestiones del compatibilismo o incompatibilismo entre libertad de la voluntad frente a causalidad de la naturaleza, donde el punto central sería el de elucidar la posibilidad o no de conciliar la libertad²⁹ —comprendida ante todo como libertad de elección— con el determinismo de la naturaleza —en las discusiones recientes, comprendido ante todo como determinismo neurobiológico—. La libertad no parece asociada en Hegel, pues, a la idea —presente, por ejemplo, en Kant, especialmente en su análisis de la tercera antinomia— de poder comenzar una cadena causal en el orden de la naturaleza que no puede ser iniciada ni explicada a partir de la causalidad de esta última.³⁰ El componente decisivo de la libertad para Hegel tiene que ver más bien con el rasgo constitutivo de la voluntad de, en primer lugar, poder darse a sí misma un principio de acción —y en este sentido la libertad se vincula en efecto, en un primer momento, con la noción de *autonomía*—. No obstante, en segundo lugar, para Hegel es claro a la vez que la libertad como autonomía no puede ser cabalmente comprendida más que como

24. GWA 8, § 24, Agregado 2, p. 84.

25. Cf. GWA 7, § 7.

26. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, p. 85. Cf. *infra* el segundo apartado del presente trabajo.

27. GWA 7, § 4, p. 46.

28. *Ibid.*

29. Cf., como ensayos clásicos sobre esta discusión contemporánea, P.F. Strawson, «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), pp. 187-211; H. Frankfurt, «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *Journal of Philosophy* 66, 3 (1969), pp. 829-839; «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 68, 1 (1971), pp. 5-20; D.C. Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984; *Freedom Evolves*, Nueva York: Viking Press, 2003. Con respecto a esta discusión en Hegel, cf. M. Quante, *op. cit.*, pp. 25 ss.

30. Cf. a este respecto el pasaje clásico dedicada a la tercera antinomia en la *Crítica de la razón pura*, A444/B472 ss.

autonomía *realizada* en un orden social y *materializada* en un marco institucional en el que los sujetos puedan reconocerse a sí mismos como libres y autónomos y, de este modo, en órdenes jurídicos y políticos cuyo marco normativo se ajuste a las pretensiones de su propia autonomía, de su propia libertad. Este orden institucional no puede ser explicado, de acuerdo con esto, a partir de las decisiones, exigencias y cálculos racionales de individuos aislados comprendidos en forma atomizada. La idea de Hegel parece ser más bien que las evaluaciones y elecciones de los sujetos pueden estructurarse y ser comprendidas solo en el interior de un mundo social estructurado institucional y normativamente en el que está expresada, realizada y, al mismo tiempo, denegada, la propia libertad. La acción de los individuos, sus deseos y preferencias —tal parece ser la propuesta de Hegel— se localizan siempre, pues, en el marco establecido por las costumbres, hábitos, expectativas, reglas, normas e instituciones que se comprenden no como una limitación, sino más bien como el contexto constitutivo e imprescindible para la realización de su acción y para el ejercicio de su propia libertad, para el despliegue de su propia autonomía.³¹ Es solamente, pues, en los plexos sociales e institucionales que Hegel denominará *Sittlichkeit* donde puede representarse la determinación completa y la realización del concepto de la voluntad como voluntad libre. De acuerdo con esto, las instituciones sociales pueden ser comprendidas entonces como diversas formas en las que se realiza y despliega social e históricamente el concepto de la voluntad como voluntad libre. Al mismo tiempo, la propia voluntad como voluntad libre constituye —dentro de ese marco institucional solo en el interior del cual ella puede realizarse— la instancia de legitimación de las instituciones que componen ese mismo marco. Creo que es en este sentido que puede ser entendido el señalamiento de Hegel de que la libertad constituye la sustancia y, a la vez, la determinación («*Substanz und Bestimmung*») —aun más, la determinación fundamental— de la voluntad,³² que no puede determinarse y realizarse completamente más que en el ámbito del derecho, al que Hegel denomina en razón de ello «el reino de la libertad realizada [*das Reich der verwirklichten Freiheit*]».³³ La *Filosofía del derecho* en su conjunto puede ser leída, por ello, como una filosofía de y sobre la libertad o, más específicamente, sobre sus condiciones de emergencia, despliegue y realización progresiva en el entramado institucional propio de las sociedades modernas.³⁴

2

De acuerdo con lo señalado anteriormente, podríamos distinguir en Hegel entonces tres figuras —o, para hablar en los términos de la reflexión general desarrollada en este libro, tres dimensiones— de la libertad indisolublemente entrelazadas que pueden ser asociadas a cada una de las tres partes en que está dividida la *Filoso-*

31. Cf. un argumento análogo en M. Quante, *op. cit.*, pp. 27 ss.

32. GWA 7, § 4, p. 46.

33. *Ibid.*

34. En este punto me parece que coinciden las investigaciones más relevantes sobre Hegel en los últimos años (cf. por ejemplo, R.B. Pippin, *op. cit.*; J.-F. Kervégan, *op. cit.*, 2007; L. Siep, *Aktualität und Grenzen...*; A. Honneth, *Das Recht...*; M. Quante, *op. cit.*; y K. Vieweg, *Das Denken...*

fía del derecho. Encontraremos así una primera dimensión de la libertad asociada al análisis presentado por Hegel en la parte consagrada al *derecho abstracto*. Una segunda dimensión aparecerá en el apartado dedicado a la *moralidad* y, finalmente, la tercera y última será expuesta en la parte dedicada a la *eticidad*. Siguiendo el hilo conductor planteado por la *Ciencia de la lógica*, a la que, como ya hemos visto, el propio Hegel se refiere en forma explícita,³⁵ podríamos hablar entonces de una libertad *universal* en el primer caso; de una libertad *particular*, en el segundo; y, finalmente, de una libertad *singular* en el tercero. Cada una de estas tres dimensiones parece ser vinculada por Hegel ocasionalmente a épocas y constelaciones históricas, al igual que a una vertiente filosófica y, en ocasiones, a algún pensador central en la historia de la filosofía política moderna.³⁶ Me referiré ahora brevemente a cada una de estas tres dimensiones.

La libertad aparece así comprendida, en primer lugar, bajo la figura de la libertad individual considerada como una entidad abstracta y opuesta a la realidad exterior que se le presenta a esa misma libertad como algo negativo y extraño.³⁷ La libertad aparece aquí, de acuerdo con Hegel, como una «relación *simple* [*einfache Beziehung*]» de la voluntad autoconsciente que se refiere solo a sí misma, sin dotarse aún de un contenido determinado, para presentarse como libertad de una *persona*.³⁸ El derecho que corresponde a esta figura de la libertad asociada a la noción de persona es el derecho *abstracto* o *formal* en el que se regulan ante todo las relaciones de la persona con las cosas externas a ella a través de la relación de «posesión [*Besitz*]», sobre cuya base se configuran sus relaciones con otras personas —a las que también se las considera como libres en este nivel indeterminado— por medio de la figura del «contrato [*Vertrag*]». ³⁹ No parece difícil vincular el análisis de esta dimensión de la libertad y la comprensión de ella con aquella vertiente específicamente moderna cuyos orígenes remiten a la emancipación de las doctrinas del derecho natural con respecto al marco teológico en el que ellas se encontraban y que puede ser localizada en una línea que se desplaza desde Tomas de Aquino y Hugo Grotius hasta Thomas Hobbes y John Locke y que coloca en el centro a la libertad del individuo, a la relación de propiedad y a una figura del derecho e incluso de la política que coloca a la libertad del individuo como piedra angular de estos dos ámbitos y, de ese modo, como instancia de legitimación del orden social y político. Esta libertad es, de acuerdo con Hegel, una «libertad negativa» que aparece asegurada *jurídicamente* y que posibilita y a la vez garantiza al individuo espacios de acción para perseguir sus propios fines.

35. Cf. GWA 7, «Prólogo», pp. 12-13; y lo señalado en la nota 2 de este trabajo.

36. Cf. en relación con estas tres dimensiones los señalamientos de Axel Honneth, quien habla en este sentido más bien de tres modelos de libertad (cf. *Das Recht...*, pp. 37 ss.). Philippe d'Iribarne propone también una división tripartita (P. d'Iribarne, «Trois figures de la liberté», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 5 (2003), pp. 953-978). Una distinción entre solo dos dimensiones de la libertad remite, por supuesto, a la célebre distinción realizada por Isaiah Berlin («Two Concepts of Liberty», en: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969). Ver a este respecto también A. Wellmer, «Freiheitsmodelle in der modernen Welt», en: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1993, pp. 15-53.

37. Cf. GWA 7, § 34.

38. *Ibid.*, § 35, p. 93.

39. *Ibid.*, § 40.

Una segunda dimensión de la libertad se presenta en el momento en el que la voluntad se retrotrae reflexivamente desde la relación negativa con la objetividad exterior hacia la propia interioridad de la subjetividad para localizar dentro de ella un principio del cual el propio sujeto es autor y al cual, al mismo tiempo, él debe sujetarse para poder alcanzar y mantener su propia libertad. En virtud de esta reflexión de la voluntad sobre sí misma y de la identidad consigo misma que en este movimiento adquiere y que de ese modo la delimita frente al mundo objetivo, la *persona* se determina para aparecer ahora como *sujeto* en la «interioridad de la voluntad libre [*Innerlichkeit des freien Willens*]».⁴⁰ Es en esta interioridad en donde se localizan los parámetros de la acción, especialmente de la acción moral y, con ella, de la propia libertad.⁴¹ La libertad aparece aquí, entonces, como libertad de la «autodeterminación de la voluntad [*Selbstbestimmung des Willens*]», según lo expone en forma concisa el propio Hegel.⁴² Esta comprensión de la libertad que coloca en el centro a la autodeterminación del individuo, a su capacidad de creación de la legislación —tanto moral como jurídica— a la que él mismo ha de someterse para tener la experiencia de su libertad tanto en el plano moral como en el jurídico y político, puede ser localizada en la línea que va de Rousseau a Kant, donde se identifica a la libertad con la autonomía.⁴³ Esta libertad propia del ámbito de la *moralidad* se vincula, además, a la capacidad de

40. *Ibid.*, § 105, Anotación, p. 203.

41. *Cf. ibid.*, §§ 106 y 113.

42. *Ibid.*, § 107, p. 205.

43. Las dos figuras de la libertad distinguidas anteriormente han sido tematizadas especialmente en el interior de la tradición liberal en al menos dos vertientes: aquella que trata de delimitar una esfera individual y un espacio jurídico inviolable —tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción— frente a cualquier intervención del Estado (pienso, por ejemplo, en John Locke y en Adam Smith, al igual que en John Stuart Mill), y aquella otra que subraya más bien la vinculación indisoluble entre la libertad y la autolegislación (tengo en mente en este punto a Jean-Jacques Rousseau y a Immanuel Kant). Creo que es en el enlace entre ambas donde puede localizarse el origen, la fundamentación y el significado normativo de la noción de *autonomía*. Jerome Schneewind, motivado por Josef Schmucker, ha ofrecido a este respecto un interesante análisis para comprender el proyecto moral kantiano específicamente en un contexto histórico y conceptual de largo alcance (*cf.* J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften*, Meisenheim d.G.: Hain, 1961; J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998). En efecto, Schneewind ve en él una respuesta en el plano filosófico a preguntas y problemas de la vida social, política y religiosa europea en la época moderna. En este proyecto, se le asigna justamente al concepto de autonomía un papel central como punto de partida para la comprensión filosófica de la moral al igual que de la política y el derecho en la Modernidad. La filosofía moral kantiana aparece localizada con ello en el horizonte histórico de los siglos XVII y XVIII, esto es, en el momento en que las concepciones habituales de la moral como obediencia se interrogan radicalmente desde la perspectiva de una comprensión de ella bajo la idea de autogobierno (*self-governance*). Esta última suponía una psicología moral según la cual los seres humanos debían estar dotados de determinadas facultades que, sin necesidad de recurrir a instancias externas, les permitirían comprender y fundamentar lo que la moral ordena y prohíbe. Los seres humanos tenían que ser comprendidos, entonces, como personas morales igualmente competentes y localizadas en un espacio social en el que cada uno de ellos podía pretender legítimamente realizar su proyecto de vida respectivo sin la intervención externa de instancias como la religión y sin la intromisión ilegítima por parte del Estado. La idea rectora en este punto es la de que la libertad y dignidad de los seres humanos constituyen el núcleo normativo de la época moderna. No obstante, de acuerdo con Schneewind, la propuesta kantiana fue entre todas ellas la más completa, ambiciosa y sistemáticamente mejor fundamentada, justamente porque enlazó en forma clara la idea del autogobierno con la de la autonomía y fundamentó la comprensión moderna de la moral a partir de esta última noción.

aducir reflexivamente razones justificadas —eventualmente en forma argumentativa— o bien a favor o bien en contra de determinadas acciones y cursos de acción.

Finalmente, en tercer lugar, la libertad aparece como una libertad ya no *individual*, sino más bien *social*, subrayando con ello el que la realización de la libertad no puede ser concebida sino en el interior de un orden social e institucional específico. Este orden se considera aquí como el medio ineludible y constitutivo de y para la realización de la libertad. Un orden así entendido no se comprende en modo alguno como susceptible de ser reducido a la acción de los individuos aislados, sino más bien como el resultado de una compleja labor intersubjetiva solo en el interior de la cual puede realizarse la libertad, es decir, como el medio solo en el interior del cual los sujetos pueden asegurarse reflexivamente su libertad. Con ello se delinea una libertad que puede ser realizada solamente en el interior de la sociedad y que ha sido caracterizada por ello como una «libertad comunicativa»⁴⁴ o, mejor aún, como una «libertad social».⁴⁵ De acuerdo con esta figura de la libertad, esta no puede ser comprendida exclusivamente bajo la forma ni de una libertad solamente negativa ni tampoco exclusivamente bajo la figura de la autonomía que resulta de las dos dimensiones subrayadas anteriormente, y no puede por ello permanecer localizada en —ni restringida a— la interioridad reflexiva de una subjetividad contrapuesta al orden objetivo que la circunda. Como Axel Honneth lo ha destacado con razón, esta tercera figura o dimensión de la libertad no puede ser interpretada solo en la forma «débil» según la cual la realización objetiva de la libertad en el espacio institucional se restringiría tan solo a la explicación y ofrecimiento del conjunto de recursos sociales y dispositivos institucionales requeridos como condiciones imprescindibles para la realización de la autonomía individual.⁴⁶ Esta libertad expresa en realidad una propuesta aun más fuerte, a saber: que la propia estructura, pretensiones y exigencias de la libertad reflexiva y, en general, de la autonomía del sujeto, puedan ser reencontradas y expresadas en el orden objetivo de las instituciones sociales.⁴⁷ Volveré a estas tres figuras o dimensiones de la libertad en el curso del siguiente apartado.

3

Creo que después de lo expuesto en el apartado anterior ha de ser claro por qué Hegel comprende al derecho en un sentido más amplio que el que se le asigna habitualmente en el lenguaje corriente. En efecto, bajo la denominación «derecho»

44. Se trata de una expresión empleada por Michael Theunissen quien caracteriza a esta «kommunikative Freiheit» de la siguiente manera: «Libertad comunicativa significa que el uno no tenga la experiencia del otro como límite, sino como la condición de la posibilidad de su propia autorrealización» (M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1980, p. 46). Esta expresión es empleada también por A. Honneth (*Leiden an Unbestimmtheit*, p. 28). Cf. M. Madureira, *Kommunikative Gleichheit: Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel*, Bielefeld: Transcript, 2014.

45. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 81 ss. Tomo esta denominación de Honneth quien, a su vez, la extrae de Neuhausser (cf. F. Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

46. Honneth señala un ejemplo de esta versión en Joseph Raz (*The Morality of Freedom*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 1986, pp. 307 ss.). Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 90 ss.

47. De acuerdo con Honneth es esto lo que se expresa en el concepto de «reconocimiento» usado por Hegel (cf. *ibíd.*, p. 91).

no se entienden para Hegel tan solo los ordenamientos, instituciones y normas jurídicas promulgados por una autoridad legítima y competente. Para Hegel, el derecho no consiste, pues, tan solo en un sistema de reglas y procedimientos con pretensión de validez universal creado por instituciones legisladoras e impuesto por órganos del poder judicial para regular el comportamiento y las interacciones entre los individuos conforme a principios y normas intersubjetivamente sancionados. Es en un pasaje de la *Enciclopedia* donde Hegel ofrece la clave para comprender en qué consiste el derecho tal y como él lo entiende. Ahí se señala en efecto, que el derecho comprende «la existencia de *todas* las determinaciones de la libertad [*das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit*]». ⁴⁸ Así comprendido, el derecho abarca para Hegel al conjunto de reglas, normas, instituciones, convicciones, expectativas de comportamiento e incluso valoraciones intersubjetivas que son a la vez expresión de una voluntad libre. ⁴⁹ El «derecho» comprende entonces el nexo de relaciones intersubjetivas e institucionales que los hombres establecen entre sí en el curso de su existencia y en el interior de las cuales ellos socializan, adquieren una identidad, realizan sus acciones, ordenan sus planes de acción con otros hombres y materializan su propia libertad. El «derecho» abarca así el orden institucional y normativo dentro del cual y por el cual se estructuran esas relaciones intersubjetivas y, con ellas, la propia libertad de los sujetos, al igual que las normas que regulan y legitiman a dicho orden. El derecho es comprendido por Hegel en este sentido como una «segunda naturaleza [*zweite Natur*]» ⁵⁰ referida al mundo social producido y reproducido por las acciones de los seres humanos, al ordenamiento institucional de ese mundo social y a su entramado normativo. La «filosofía del derecho» es, por ello, en último análisis, no otra cosa sino la filosofía del propio mundo social, de sus condiciones de constitución a partir de las acciones de la voluntad —vale decir, de los sujetos— libre(s), del entramado de relaciones sociales que resultan de la exteriorización y concretización de la voluntad y de su libertad constitutiva, de los órdenes institucionales y normativos propios a ellas y de las formas en que en ellos se realiza —y, a la vez, se limita— la propia articulación y despliegue de la libertad. Es en este sentido que la filosofía del derecho puede ser considerada en un sentido amplio como una «filosofía del mundo práctico», ⁵¹ una filosofía del «mundo social» ⁵² en la que se enlazan en forma indisoluble la reflexión normativa y la reconstrucción analítico-filosófica de las instituciones y prácticas sociales en las que se encuentra materializada y, al mismo tiempo, denegada, la libertad como principio central del mundo moderno y desde el cual pueden legitimarse las instituciones creadas por este. ⁵³

Las diversas configuraciones de lo que Hegel denomina «derecho» son, entonces, otras tantas materializaciones de la libertad de la voluntad. Más específicamente, lo que Hegel llama *eticidad* (*Sittlichkeit*) es la voluntad libre, la subjetividad, objetivada en diversas relaciones intersubjetivas, en distintas configuraciones institucionales que no pueden ser reconducidas ni a la arbitrariedad indeterminada de la

48. GWA 10, § 486, p. 304.

49. Cf. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1992, p. 76; K. Vieweg, *Das Denken...*, pp. 25-26.

50. Cf. GWA 7, § 4 y Agregado.

51. Cf. K. Vieweg, *Das Denken...*, pp. 20 y 24.

52. Cf. M. Quante, *op. cit.*, p. 26.

53. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 14 ss.

persona legal ni tampoco a la particularidad del sujeto de la moralidad. La eticidad, dirá Hegel, «[...] tiene un *contenido* firme que es por sí mismo necesario y posee una existencia sublime sobre la opinión y arbitrariedad subjetivas, las *leyes e instituciones que son en y para sí*». ⁵⁴ El análisis de la voluntad libre en los tres momentos distinguidos por Hegel ya desde el inicio de la *Filosofía del derecho* a los que ya me he referido anteriormente —a saber: universalidad, particularidad y singularidad— no presenta entonces, en modo alguno, una estructura deductivo-formal de modo que, pudiera decirse, por ejemplo, el último de ellos —a saber: el de la singularidad— se derivaría del primero —esto es, del de la universalidad—. Más bien, los tres forman diversos momentos de una y la misma voluntad en diversas configuraciones de progresiva determinación y concretización de su libertad. Ninguno de ellos niega ni aniquila simplemente al anterior; más bien cada uno de ellos conserva al precedente y lo complementa añadiéndole sucesivas determinaciones y formas de concreción.

De acuerdo con lo anteriormente señalado, la noción de libertad propia del derecho abstracto constituye un elemento imprescindible de la idea de libertad a la que llega Hegel en la progresión del análisis ofrecido en la *Filosofía del derecho*. La universalidad abstracta que la caracteriza está contenida de forma más determinada en la universalidad concreta. Así, la que inicialmente se presentaba como libertad en un plano abstracto y la noción de sujeto a ella asociada tal y como aparecen en el análisis que Hegel ofrece del derecho abstracto son en realidad conceptos subdeterminados que, en el curso del propio análisis que Hegel ofrece de ellos en la *Filosofía del derecho*, van adquiriendo una determinación sucesiva y, de ese modo, una concretización progresiva, hasta llegar al plano de la eticidad que se comprende entonces como una universalidad concreta. De este modo, lo que inicialmente se presenta en el apartado del derecho abstracto como «persona», se determina progresivamente para aparecer posteriormente como «sujeto moral» —en el apartado de la moralidad—, luego como «sujeto ético» —en la sección consagrada a la eticidad—, en donde aparecerá o bien como miembro de la familia, o bien bajo la figura de miembro la sociedad civil (en los pasajes dedicados a la *bürgerliche Gesellschaft*), o bien como ciudadano (en el marco del Estado), para adquirir posteriormente la determinación más concreta bajo la figura del ciudadano cosmopolita en su realización en el marco de la historia. En estas diversas figuras en las que se va concretizando progresivamente el análisis del sujeto, las determinaciones alcanzadas en cada uno de los niveles precedentes no son eliminadas sin más. Más bien adquieren determinaciones cada vez más concretas en las que, sin embargo, las pretensiones y derechos alcanzados en cada una de las figuras anteriores continúan manteniéndose en las nuevas configuraciones que en cada momento van siendo alcanzadas en forma sucesiva. Así, por ejemplo, la universalidad abstracta que caracteriza al derecho abstracto delinea un espacio de libertad que no es ni puede ser en absoluto eliminado en los niveles de concreción sucesivos que siguen al análisis de Hegel, por lo que las determinaciones de los derechos del sujeto como persona se mantienen en las de sus derechos como ciudadano del Estado en el interior de la eticidad. El ciudadano es, así, universal, particular y singular a la vez y es solo en esta forma compleja y rica en determinaciones que podrá ser comprendido adecuadamente y considerado como el fundamento del Estado. Así, sus derechos podrán ser comprendidos adecuada-

54. GWA 7, § 144, pp. 293-294.

mente solo en el interior de esta unidad compleja de diversos planos de concreción. De este modo, un Estado que no garantizara ni respetara esa libertad de la particularidad que caracteriza al derecho abstracto sería para Hegel un Estado que no estaría cumpliendo la tarea y función que lo definen constitutivamente.

Así, la libertad tiene que ser comprendida, podríamos decir, en un doble movimiento de relación entre la voluntad libre, la subjetividad, por un lado, y el orden institucional que define a la eticidad, por el otro. En efecto, por un lado, la voluntad libre, el sujeto, realiza su libertad y puede efectivamente asumirla y ejercerla solamente en la medida en que lo hace en el seno de las instituciones que lo liberan de la particularidad de los impulsos y de su opinión y arbitrio particulares.⁵⁵ Al mismo tiempo, ese orden institucional en el que la voluntad se localiza debe ser expresión y materialización de la propia libertad de la voluntad y estar por ello continuamente mediado con y por ella. Es a ello a lo que Hegel parece referirse cuando señala lo siguiente: «Lo ético objetivo [...] es la sustancia *concreta como forma infinita* a través de la subjetividad».⁵⁶

El orden institucional en el que el sujeto se encuentra tiene que ser comprendido por él mismo entonces como expresión y, a la vez, como condición de su propia libertad. Al mismo tiempo, ese orden institucional tiene que estar constituido y diseñado de una forma tal que la libertad de la subjetividad en su universalidad y, al mismo tiempo, en su particularidad esté realizada y sea reconocida mediante el establecimiento de espacios de acción para la realización y ejercicio de esa libertad, al igual que mediante el reconocimiento de determinados derechos que deben ser garantizados constitutivamente dentro de y por ese mismo orden institucional.⁵⁷ De este modo, cuando en el interior de ese orden institucional cesa de garantizarse la libertad jurídica y moral de los individuos que, como ciudadanos, forman parte de ese mismo orden institucional, ese orden institucional no podrá exigir obligaciones de sus ciudadanos hacia él. Es en ese momento que los ciudadanos pueden cuestionar y criticar la validez y legitimidad de los principios, reglas, normas y procedimientos que estructuran a ese orden institucional.⁵⁸ Con ello está delineado ya el problema que me interesa tratar en el cuarto y último punto de este trabajo.

4

Conforme a lo anteriormente expuesto, como se señala desde el inicio de la *Filosofía del derecho*, la voluntad como voluntad libre constituye el punto de partida y, al mismo tiempo, el fundamento del orden institucional social, político y jurídico.⁵⁹ Con ello, Hegel se localiza de forma innegable en el interior de la comprensión moderna de la libertad y la autonomía, intentando, al mismo tiempo, como ya se ha dicho, enlazarla con una reflexión sobre las diversas formas en que dicha libertad se va determinando y concretizando progresivamente en el espacio social e institucio-

55. *Ibíd.*, § 149.

56. *Ibíd.*, § 144, p. 293.

57. Cf. M. Quante, *op. cit.*, pp. 266 ss.

58. Cf. L. Siep, «Was heißt: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?», en: *Praktische Philosophie...*, pp. 217-239, pp. 237-238.

59. Cf. GWA 7, § 4. Cf., al respecto, M. Quante, *op. cit.*, pp. 264 ss.

nal. Así, la realización de la libertad presupone entonces no solo una determinada estructura y despliegue de la voluntad libre, sino, al mismo tiempo, una cierta estructura del orden social, una determinada configuración del orden institucional en el que se localiza la propia voluntad libre como condición para poder realizarse a sí misma como voluntad libre. Es por ello que la exposición y análisis del orden de la eticidad en Hegel no son tanto una «construcción» elaborada desde principios filosóficos abstractos. Se trata más bien de una «reconstrucción» de pretensiones normativas que busca localizar la presencia y despliegue de la libertad materializada en relaciones e instituciones ya dadas históricamente.⁶⁰ Ello no supone, sin embargo, dejar de lado o simplemente anular sin más las pretensiones y derechos de la libertad subjetiva en aras del mantenimiento sin más de un orden institucional cerrado y aun opuesto a las pretensiones planteadas por la autonomía, la libertad y los derechos individuales. No es posible por ello sostener, como lo hacen filósofos tan cuidadosos como Ernst Cassirer, que ningún otro sistema filosófico habría contribuido «a la preparación del fascismo y el imperialismo como la doctrina hegeliana del Estado».⁶¹ En forma acaso más moderada pero igualmente crítica se ha expresado también Ernst Tugendhat al señalar que en la *Filosofía del derecho* «no se admite la posibilidad de una relación autorresponsable, crítica con relación al ser común; más bien oímos: las leyes existentes tienen una autoridad absoluta; lo que el individuo tiene que hacer está ya establecido en forma fija por el ser común [*Gemeinwesen*]; la propia conciencia del individuo tiene que desaparecer para que aparezca la confianza en el lugar de la reflexión. Es esto lo que Hegel quiere decir con la superación [*Aufhebung*] de la moralidad [*Moralität*] en la eticidad [*Sittlichkeit*].»⁶²

Creo que la respuesta tanto a Cassirer como a Tugendhat tendría que mostrar el modo en que, en el análisis que Hegel ofrece en la *Filosofía del derecho*, la autonomía de la voluntad libre se reconoce, asume y ejerce en la esfera de acción de la sociedad civil y es garantizada y protegida por un conjunto de derechos. Se ha recordado a

60. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 111 ss. Le asiste por ello la razón a Honneth cuando señala que la idea de Hegel de la libertad social «posee una medida más alta de concordancia con intuiciones preteóricas y experiencias sociales que otras ideas de libertad de la modernidad» (*ibid.*, p. 113).

61. E. Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich: Artemis und Winkler, 1949, p. 356. Acaso en Cassirer se exprese con ello de forma clara la tendencia a interpretar la *Filosofía del derecho* y, en general, la filosofía política de Hegel en el marco de una doctrina conservadora de la Restauración y, más específicamente, como una refinada variante filosófica del conservadurismo (cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 14 ss.). Más negativa aun y paradigmática de la animosidad que permeó durante mucho tiempo la visión imperante sobre Hegel dentro de la tradición liberal, especialmente en la del medio filosófico anglosajón, es, desde luego, la lectura de Karl Popper (cf. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 volúmenes, Londres: Routledge, 1945). Sobre la controversia en torno a la filosofía política de Hegel en el mundo anglosajón, cf. W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York: Atherton Press, 1970; C. Taylor, *Hegel*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1975; *Hegel and Modern Society*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1979. La vinculación de la *Filosofía del derecho* de Hegel con la tradición antiliberal e incluso con ciertas formas de totalitarismo ha seguido no solo la vertiente que conduciría desde Hegel en dirección hacia el Nacionalsocialismo, sino también la abierta en la vía que iría de la relación Hegel-Marx hacia el «socialismo realmente existente». En este último caso, se trataría por ello de leer a Hegel al margen —y aun en contra— de Marx. Cf., a este respecto, por ejemplo, los trabajos de Klaus Vieweg (*La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009 y *Das Denken...*).

62. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1979, p. 349.

este respecto, me parece que con razón, el modo en el que, ya en su *Landständeschrift* de 1817, Hegel se había referido a los «[...] reguladores permanentes sobre los cuales debía estar basada tanto una revisión como una ampliación de lo ya existente, cuando la una o la otra fueran necesarias». ⁶³ Con ello se aludía a «determinaciones universales [*allgemeinen Bestimmungen*]», lo mismo que a «derechos y obligaciones [*Rechte und Verpflichtungen*]», tanto para los gobernantes como para los súbditos, que debían ser anclados en la Constitución. Entre ellos se cuentan el derecho de igualdad ante la ley, la distribución igualitaria de los impuestos entre los ciudadanos, etcétera, que Hegel comprende en la misma lógica y en el mismo sentido que los «*Droits de l'homme et du citoyen*» de la Revolución Francesa, los que, a su vez, se consideran como un «[...] progreso infinitamente importante en la formación que ha penetrado en el conocimiento de los fundamentos simples de las instituciones del Estado». ⁶⁴

Es claro que estos derechos y la libertad enlazada con y expresada por ellos no pueden ser comprendidos, sin embargo, como existentes previamente al orden del derecho mismo, sino que son una producción por y desde el interior de ese orden. De acuerdo con esto, los derechos humanos no pueden pensarse como determinados por el orden de la naturaleza, sino que son una producción del derecho y, más específicamente, del derecho propio de la Modernidad, como determinaciones jurídicas de ella. Ellos se encuentran presentes en la *Filosofía del derecho* tanto en el apartado consagrado al *derecho abstracto* (bajo la forma de libertad de la persona, libertad de propiedad y libertad de contrato) como en el dedicado a la *moralidad* (bajo la figura de la libertad de conciencia), lo mismo que en el modo en que se analiza la sociedad burguesa (la libertad económica de empresa bajo la forma de *Gewerbefreiheit*, al igual que los derechos procedimentales propios a la aplicación del derecho o *Rechtspflege*). ⁶⁵

63. G.W.F. Hegel, [*Beurteilung der*] *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, en: *Nürnberg und Heidelberger Schriften, 1808-1817*, GWA 4, p. 492.

64. *Ibid.* Es por ello que algunos intérpretes agudos, como Quante, caracterizan en términos modernos la propuesta de Hegel —a mi entender con razón— como una forma de «comunitarismo liberal [*liberaler Kommunitarismus*]» que, por un lado, defiende una variante del *holismo* —denominado por Quante un holismo «vertical»— en el plano de la filosofía social, de acuerdo con el cual los fenómenos e instituciones sociales no pueden ser reducidos a individuos ni a acciones o propiedades individuales, y, por el otro, asigna al mismo tiempo un valor normativo intrínseco al individuo, a su autonomía, así como a sus derechos fundamentales, como un logro incuestionable de la Modernidad (cf. M. Quante, *op. cit.* pp. 253 ss.). Se trata, para Quante, de mostrar que «el reconocimiento de la libertad individual y la justificación de las pretensiones individuales, en contra de lo que mantienen otras interpretaciones, se encuentran en armonía con la concepción total de la metafísica hegeliana» (*ibid.*, p. 275; cf., también, L. Siep, «Hegels Holismus und die gegenwärtige Sozialphilosophie», en: *Aktualität und Grenzen...*, pp. 147-159). En relación con esto, remito las sutiles distinciones planteadas por Charles Taylor entre las diversas formas de holismo e individualismo en los planos ontológico-social, normativo, político y ético, en C. Taylor, «Cross purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989; reimpresso en: C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1995, pp. 181-203.

65. Cf. L. Siep, «Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts», en: *Praktische Philosophie...*, pp. 285-306, pp. 294 ss. Es en este sentido que Siep señala, con razón, que estos derechos fundamentales no son comprendidos por Hegel como derechos pre-estatales que serían convenidos contractualmente entre los estamentos tradicionales y el monarca, pues con ello se convertiría al derecho privado en fundamento del Estado y al propio derecho en una suerte de objeto

Es en ese sentido que algunos, como Michael Quante, han hablado de una «fragilidad del espíritu objetivo [*Fragilität des objektiven Geistes*]»⁶⁶ para caracterizar la relación de los individuos con respecto a las instituciones sociales, políticas y jurídicas en las que ellos viven y actúan, pues estas, en efecto, no pueden subsistir sin la legitimación y el reconocimiento por parte de aquellos, de modo que los individuos tienen que hacer y rehacer una y otra vez la experiencia de su libertad y encontrarla materializada en ellas. Si el orden institucional, especialmente el Estado, no es capaz de expresar adecuadamente las pretensiones y demandas que plantea el propio despliegue y desarrollo de la libertad de la voluntad y, con ellas, el reconocimiento que despierte en ellos el deseo de la participación política común en un orden en el que ellos se reconocen como libres, entonces ese orden institucional comenzará a presentar perturbaciones, problemas y probablemente crisis de diverso alcance y

de negociación entre diversos grupos. Para Hegel, los derechos fundamentales deben ser comprendidos más bien como inseparables del Estado. Los derechos fundamentales no pueden ser por ello disociados de las «propias leyes [*eigentliche Gesetze*]». Aquellos se determinan, concretizan y positivizan por medio de estas, es decir, por la vía de la legislación estatal. Esto se hace posible, como bien lo ha notado Siep, ya en el análisis que Hegel ofrece del *derecho abstracto*. En él se muestra, por un lado, que esos derechos fundamentales tienen que ser comprendidos en el interior —y no fuera— del Estado y, por el otro, al mismo tiempo, que los derechos de la persona, de la propiedad, etcétera, son «abstractos» porque son unilaterales en el sentido de que deben ser comprendidos como solo una parte en el sistema total de derechos e instituciones de una sociedad, presuponiendo para su imposición y defensa no solo una coacción desde el ámbito del derecho, sino también una serie de condiciones económicas y sociales que permitieran asegurarlos, incluso —y especialmente en el caso— de que su ejercicio pudiera ir en contra no solo de la libertad, sino aun de la existencia material misma de los ciudadanos. Es en este punto donde se advierte la necesidad de una serie de instituciones y medidas sociales que permitan garantizar la existencia material de los ciudadanos y, de ese modo, la existencia del orden social e institucional en su conjunto (cf. G.W.F. Hegel, [*Beurteilung der Verhandlungen...*], p. 493; y L. Siep, «Verfassung...», pp. 295 ss.). Hegel parece pensar aquí en una serie de medidas en el plano familiar, profesional-estamental y estatal que permitan hacer frente a las desigualdades y crisis generadas por el orden del mercado y que vayan más allá de obligaciones morales en la forma de la filantropía, por ejemplo. Es así que se referirá a la ayuda solidaria de la familia y la corporación, al igual que a las instituciones estatales de prevención [*Vorsorge*] para proteger y ofrecer seguridad a las masas empobrecidas y sin posibilidad de ejercer su libertad (cf. GWA 7, §§ 252 y 249; L. Siep, «Verfassung...», pp. 300 ss.). Ahora bien, con relación a la difícil cuestión de en qué medida y hasta dónde podrían limitarse —y bajo qué circunstancias sería ello legítimo— los derechos individuales, Hegel apunta que, si se convirtiera a la seguridad, a la protección de la propiedad y a la libertad de la persona en el fin último del Estado, se estaría confundiendo a este con la sociedad civil. Por el contrario, señalará Hegel, el Estado tiene una relación distinta con el individuo (cf. GWA 7, § 258). Desde esta perspectiva, incluso los derechos de los ciudadanos podrían ser provisionalmente limitados (por ejemplo, en caso de guerra o de un estado de excepción). Como ya lo ha notado Siep, Hegel no ofrece una respuesta clara de hasta qué punto y bajo qué circunstancias habría o no un límite a la acción del Estado impuesto por los derechos fundamentales y si, en caso dado, los ciudadanos dispondrían de recursos en el marco del derecho o dentro del orden institucional considerado en su conjunto para luchar en contra de los abusos del poder no por parte de un funcionario o una instancia en particular, sino por parte del Estado en su totalidad y en caso de una violación masiva y sistemática por parte de este a los derechos fundamentales de aquellos. «Aquí se encuentra el déficit propio [*das eigentliche Defizit*] de su filosofía del derecho [de Hegel]», «el límite definitivo de su “liberalidad” [*die definitive Grenze seiner “Liberalität”*]», señala lacónicamente L. Siep («Verfassung...», pp. 305 y 306, respectivamente).

66. Cf. M. Quante, *op. cit.*, p. 291. Es preciso señalar que la fragilidad del espíritu objetivo, del orden institucional de una sociedad dada, puede ser remitida no solo al plano aquí mencionado de su relación con los individuos que se encuentran localizados dentro de ese orden, sino también al de su relación con la naturaleza (catástrofes naturales que alteran radicalmente o pueden destruir incluso un orden institucional entero). Cf., *ibid.*, p. 290.

duración que afectarán su estabilidad e incluso su propia existencia. Esto nos lleva a plantear el carácter y sentido de una «eticidad postradicional» o «democrática».

En efecto, ya agudos intérpretes como Axel Honneth se han referido, a mi entender con razón, al modo en que buena parte de las relaciones institucionales en cuya fuerza vinculante y carácter normativo Hegel parecía confiar sin resquicio de duda alguna en el momento de la redacción de su *Filosofía del derecho*, o bien han perdido su configuración original, o bien han sido sustituidas por otras organizaciones que, a la luz tanto de los procesos de modernización experimentados especialmente en el siglo XX como de los movimientos y catástrofes sociales y políticas del siglo anterior, se han tornado más abiertas y reflexivas.⁶⁷ El concepto de «*Sittlichkeit*» en Hegel tiene que ser analizado por ello bajo la luz de un componente doble: por un lado, con él se tiene que dar cuenta efectivamente de la red de hábitos, relaciones, normas y ordenamientos sociales en el interior de la cual la libertad y, en general, las actitudes morales, están presentes no solo bajo la forma de principios abstractos e irrealizados, sino, más bien, articulados en la figura de prácticas sociales y de instituciones.⁶⁸ Por otra parte, sin embargo, al mismo tiempo, una lectura no solo consistente, sino también defendible de la propuesta hegeliana no puede interpretarla como una concepción de la *Sittlichkeit* bajo la forma de una descripción de las formas de vida fácticamente existentes en una sociedad determinada y en un momento específico. Ella tiene que proponerse más bien como una «reconstrucción normativa» (Habermas) que atienda específicamente a aquellas prácticas, normas e instituciones en las que la libertad se encuentra ya materializada y desde donde puede articularse una crítica inmanente a aquellas configuraciones sociales e institucionales en las que la libertad aparece bajo la forma de una libertad denegada. El orden institucional y la forma en que en él se realiza y, al mismo tiempo, se deniega la libertad tiene que ser comprendido, por ello, en un sentido muy diferenciado. En efecto, por un lado, debe comprenderse como incorporando dentro de él al conjunto de relaciones sociales, configuraciones institucionales, normas, reglas y costumbres, al igual que expectativas normativas, que hacen posible y explican —tanto en el plano descriptivo como en el normativo— las acciones, deseos, preferencias y orientaciones valorativas de los individuos. Así concebido, el orden institucional que caracteriza a la *Sittlichkeit* no puede ser reducido a una institución privilegiada, sea esta, por ejemplo, la del lenguaje considerado como una metainstitución (como lo sostienen Apel o Habermas)⁶⁹ o la del Estado.⁷⁰ Por

67. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, p. 17.

68. Cf. A. Wood, *op. cit.*, especialmente la parte IV; y A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 26 ss.

69. Cf. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier, 1963; *Transformation der Philosophie*, 2 volúmenes, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1973; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1981; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1984.

70. Me refiero con ello al problema, señalado entre otros por Axel Honneth, de si el análisis de la *Sittlichkeit* debe ser considerado en una suerte de ordenación jerárquica que conduciría a focalizarlo ante todo en una institución central, a saber, la del Estado, o de si, más bien, habría que desplegarlo en una dirección más amplia para incluir en él una reconstrucción normativa no solo del Estado, sino de las instituciones centrales de la *Sittlichkeit* en su conjunto (por ejemplo, las que tienen que ver con la estructuración de los procesos de socialización primarios y secundarios en los que tiene lugar —y precisamente por ello son de especial relevancia— la construcción de la identidad de los sujetos).

otro lado, al mismo tiempo, la concepción hegeliana de la *Sittlichkeit* no puede ser considerada sin más como simplemente afirmativa con respecto al orden institucional existente; por el contrario, en ella debe ser integrado constitutivamente un dispositivo de revisión, corrección, crítica y eventual transformación de dicho orden.⁷¹

De este modo, la libertad social que se expresa en el orden de la *Sittlichkeit* debe estar diseñada de tal manera que otorgue a los sujetos el derecho de examinar y revisar críticamente —sea en forma individual o colectiva— si el orden institucional alcanzado en cada caso dado corresponde y se ajusta a los parámetros establecidos por la propia libertad e incorporados presuntamente dentro de él, posibilitando así el que los sujetos, ahora como ciudadanos, puedan establecer en caso dado una distancia crítica frente al orden institucional en el que se encuentran localizados. Así, por ejemplo, Honneth subraya a este respecto lo siguiente: «Es claro que con ello Hegel quiere integrar todavía en su sistema de la eticidad a las otras dos formas de la libertad [la libertad abstracta y la libertad reflexiva] que hemos conocido en nuestro trayecto: mediante la concesión de “derechos abstractos”, los sujetos deben recibir la posibilidad de hacer uso de su libertad negativa bajo condiciones precarias; mediante el reconocimiento de su “moralidad” deben colocarse, por el contrario, en situación de hacer valer sus convicciones adquiridas reflexivamente en contra del orden dominante».⁷²

De este modo, en el interior de la *Sittlichkeit*, la voluntad libre, la subjetividad, como la denomina Hegel, debe poder asumir una distancia crítica frente a ese orden institucional que es, como se ha señalado, condición de realización de su propia libertad. Esta crítica, sin embargo, como ya se ha dicho, no puede ser remitida a un punto de vista externo al propio entramado de la *Sittlichkeit*, sino que debe ser delineada desde el horizonte normativo de los ideales —en este caso desde el de la libertad— presentes ya, incorporados y, a la vez, no completamente realizados dentro de ella, esto es, desde la propia estructura interna de esa *Sittlichkeit* y en forma inmanente a ella.⁷³ Esta perspectiva crítica sobre la *Sittlichkeit*, sobre la apertura

Es en este punto que Honneth localiza una diferencia central entre el proyecto que Habermas emprende en *Facticidad y validez* (cf. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1992) y el que anima al propio Honneth en *Das Recht...*: el primero se centra en la reconstrucción normativa del estado de derecho democrático moderno; el segundo, en cambio, busca atender el amplio espectro de «todas las instituciones centrales de las esferas de valor» de las sociedades modernas (cf. *ibid.*, p. 120, nota 112).

71. *Ibid.*, pp. 25-27.

72. *Ibid.*, p. 109. De acuerdo con Honneth, ambas libertades se admiten solo en tanto no perjudiquen el entramado institucional de la propia libertad social. Ellas deben acompañar el sistema de las instituciones de la eticidad, dando a los individuos el derecho de distanciarse legítimamente de las pretensiones injustificables de ese orden social. Por lo demás, recuerda Honneth, no parece claro qué tan dispuesto podría haber estado Hegel mismo a conceder legitimidad a un distanciamiento y a una crítica masivos frente al orden institucional imperante, realizados desde la perspectiva de las libertades jurídica (abstracta) y moral (reflexiva) (cf. *ibid.*, p. 110).

73. Cf. *ibid.*, p. 28. El propio Honneth se refiere a esto en forma por demás concisa de la siguiente manera: «Por ello, en una “crítica reconstructiva [rekonstruktive Kritik]” semejante [la de Hegel] no se oponen simplemente parámetros externos a las instituciones y prácticas dadas; más bien los mismos parámetros por medio de los cuales se destacan estas en primer lugar desde el caos de la realidad social son usados para recriminar [vorhalten] a dichas instituciones y prácticas su deficiente [mangelhaft], aun incompleta, materialización de los valores universalmente aceptados» (*ibid.*, p. 28). Como un buen ejemplo de este modo de practicar la crítica por parte de Hegel, Honneth aduce el análisis de las corporaciones que aparece al final del apartado sobre la «sociedad civil». Para Hegel, en efecto, las

que ella debe admitir para hacer posible su revisión, ampliación, modificación e incluso su transformación revolucionaria, ha sido un tema de debate recurrente entre los estudiosos de la *Filosofía del derecho*. Así, por ejemplo, los apuntes [*Mitschrift*] de la *Vorlesung* impartida por Hegel sobre la *Philosophie des Rechts* en 1819-1820, editados por Dieter Henrich, destacan los señalamientos que aparecen en el capítulo sobre la sociedad civil sobre la «indignación [*Empörung*]» que deben sentir los pobres en forma justificada con relación a su situación de miseria dentro de ella. Es en este contexto que se habla también de un «derecho de emergencia [*Notrecht*]» a favor de una rebelión.⁷⁴ Acaso sea posible, sin embargo, como lo plantea Axel Honneth, encontrar en los escritos hegelianos la tendencia a considerar como ya concluido el proceso de realización de la libertad en el orden institucional de la *Sittlichkeit* moderna, esto es, en las instituciones de la pequeña familia burguesa, del mercado acotado corporativamente y del Estado.⁷⁵ No obstante, el propio desarrollo de estas instituciones y las transformaciones que ellas han experimentado en

corporaciones tienen la tarea institucional de proveer a los estratos dedicados a los oficios de una conciencia ética sobre su aportación central a la reproducción mediada a través de la esfera del mercado. Para ello, se requieren una serie de prácticas sociales que permitan, hacia adentro, fundar el honor del estamento y, hacia afuera, expresar la intención de un bienestar general. Justamente en el § 253 de la *Filosofía del derecho*, señala Honneth, Hegel analiza diversos fenómenos de descomposición ética y social que expresan en forma clara que las corporaciones no cumplen más aquella que era su tarea institucional dentro del orden social existente (*ibid.*, pp. 28-29).

74. Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de D. Henrich, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983, pp. 187-207.

75. Con razón Ludwig Siep llama la atención sobre dos problemas que aparecen a este respecto en la relación del ciudadano con el Estado: 1) por un lado, en efecto, la concepción hegeliana de la *Sittlichkeit* se refería a Estados cuyas instituciones podían ser comprendidas como materialización de la libertad o como integradas en un proceso de realización de la libertad. Para Hegel, parecía claro entonces que un «Estado europeo de forma cristiana» («*ein christlich europäischer Staat*», en: G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25*, en: *Ig* 4, p. 632), que los Estados ya formados de «nuestra época» (cf. *GWA* 7, § 258, Agregado, p. 404), contenían ya los momentos esenciales de la libertad realizados en su interior. Es en este sentido que aparece el preocupante señalamiento según el cual incluso un Estado *desfigurado* posee dignidad y derechos (cf. *ibid.*). Parecía claro, no obstante, para Hegel, que había —y podría haber en el futuro— Estados que no podrían ser considerados como expresiones de la libertad y en ese sentido se debe destacar el modo en que él advirtió en sus *Lecciones sobre filosofía del derecho* la posibilidad de una alienación entre el individuo, de un lado, y las costumbres y leyes del Estado en el que ese individuo se localiza, del otro. Inclusive, como lo recuerda a este respecto Siep, Hegel establece en ocasiones un paralelo entre su propia época con la de la «descomposición [*Verderben*]» de Atenas en la época de Sócrates (cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*, *Ig* 3, pp. 436 y 474). 2) Por otro lado, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel admite la existencia de una suerte de moral universal más allá de las tradiciones culturales particulares, «[...] virtudes morales [...] en todas las zonas, constituciones y situaciones políticas» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *GWA* 12, p. 89), incluso en aquellas comunidades políticas en las que el Estado no ha sido formado todavía por la conciencia de la libertad ni esta se encuentra materializada en aquel. Es a partir de esa suerte de moral universal que se forman «[...] deberes y derechos universales como mandatos objetivos» (*ibid.*, p. 95). Estos deberes y derechos son posibles a partir tanto de una renuncia a lo sensible como de una conciencia de la «persona» como un ser «particular» y «libre». Es desde aquí que se pueden fundamentar la dignidad humana y los derechos humanos que, como sostiene Siep, tienen que ser mantenidos en el interior del orden de la *Sittlichkeit* moderna (cf., L. Siep, «Was heißt...», pp. 235 ss.). Tales deberes y derechos y, en particular, el plano de la moralidad en general, no son suprimidos sin más en el ámbito de la *Sittlichkeit*, sino, como bien lo señala Siep, «conservados y complementados» («*aufbewahrt und ergänzt*», *ibid.*, p. 239) y es en este sentido y no en otro que debe ser entendida la *Aufhebung* de la que habla Hegel.

los últimos 200 años, la creciente diferenciación social, el despliegue de los procesos de individualización y autonomía y, con ellos, de las demandas de libertad negativa y reflexiva por parte de los ciudadanos en las sociedades modernas han ejercido un poderoso influjo sobre el orden institucional de la *Sittlichkeit* transformándolo en forma decisiva.⁷⁶ En virtud de todo ello, la *Sittlichkeit* no puede ser concebida en las sociedades modernas contemporáneas como un entramado fáctico sin más y al margen de la distancia reflexiva y del examen y revisión crítica de los sujetos que en él se localizan.⁷⁷ Se trata ahora más bien de comprenderla de tal modo que se considere a los órdenes institucionales que la componen como habiendo desarrollado ya estructuras complejas y diferenciadas que exigen en razón de ello una relación reflexiva y crítica de los sujetos con respecto a ella a un grado tal que incluso la propia reproducción del orden institucional de la *Sittlichkeit* sea considerada como posible precisamente solo por la reflexión, revisión, crítica y capacidad de innovación de los sujetos localizados dentro de ella. En ello se expresa un proceso complejo en el que la visión tradicional de la *Sittlichkeit* se fluidifica al ser objeto de reflexión y crítica, en el que las normas jurídicas y morales que definen al entramado institucional se comprenden como atravesadas por pretensiones de validez que permiten legitimarlo, pero también interrogarlo, criticarlo, revisarlo y, en caso dado, reformarlo. Es en este sentido que Honneth habla de la necesidad de elaborar, a partir de Hegel, un «concepto formal de *Sittlichkeit* [*formales Konzept der Sittlichkeit*]».⁷⁸ Yo preferiría más bien, como ya lo he señalado anteriormente, hablar de una *Sittlichkeit reflexiva* (*reflektierte Sittlichkeit*) o, aun mejor, una *Sittlichkeit reflexionante* (*reflektierende Sittlichkeit*)⁷⁹ en la que la incesante labor de localización e inserción de los sujetos en una realidad social e institucional con la que, al mismo tiempo, mantienen —y no pueden sino mantener— una actitud distanciada, reflexiva y crítica, aparece vinculada indisolublemente a un proceso de reflexión, revisión y crítica —inacabado y desarrollado, en diversos planos y de diversas maneras, tanto en el plano individual como en el colectivo, lo mismo por individuos que por movimientos sociales y luchas políticas— en el marco del cual el orden institucional propio de la *Sittlichkeit* se tematiza y, con ello, se vuelve reflexivamente sobre sí mismo para revisarse, ampliarse y transformarse.⁸⁰ Ello no significa en modo alguno que la *Sittlichkeit* moderna deba ser comprendida bajo la forma de una aproximación progresiva a una infinitud irrealizable o a una idea siempre inalcanzable —ello no sería para Hegel más que otra forma de aparición de una «mala infinitud [*schlechte Unendlichkeit*]»—.⁸¹ Ella se

76. Cf. A. Honneth, *Das Recht...*, pp. 119-126.

77. De este modo, por ejemplo, es preciso llamar la atención sobre las dificultades que conlleva el planteamiento de una unidad orgánica indisoluble entre el individuo y el *Volkgeist* en la que ambos, por así decirlo, se producen y plantean recíprocamente como fines, pues no resulta claro en qué medida el individuo puede incidir con su pensamiento y sus acciones en la vida del pueblo y transformar las costumbres y las instituciones (cf. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2000, p. 146).

78. Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, p. 276.

79. Cf. G. Leyva, *op. cit.*

80. Es claro, por supuesto, que, a menos que se trate de una crisis del orden institucional en prácticamente todos sus planos, no todas las instituciones pueden cuestionarse y transformarse radicalmente en su totalidad y en forma simultánea.

81. Cf. a este respecto lo ya señalado en la nota 3 (*supra*) con relación al término «idea del derecho» en la *Filosofía del derecho*.

caracteriza, más bien, por el proceso de una «diferenciación interna [*innere Differenzierung*]», de una sucesiva autodiferenciación y autodeterminación que integra en el orden y estructura propios de la *Sittlichkeit* un proceso de autorreflexión y crítica constantes. Es aquí donde se abre la vía para comprender a la libertad ya no solo como materializada en el orden institucional, sino, al mismo tiempo, como denegada y como demandada y, por ello, como un parámetro irrenunciable ya no solo para la legitimación del orden social e institucional existente, sino también, al mismo tiempo, como un punto de apoyo para su crítica inmanente y, con ella, para su transformación a través de la acción política de los sujetos. Con ello el propio movimiento de la filosofía del concepto enlaza en forma indisoluble a la lógica con la política en una mediación incesante que va y vuelve constantemente de la una a la otra, aclarando, complementando y determinando a ambas progresivamente en un proceso que no es otro más que el de la realización de la propia libertad.⁸²

82. Los diálogos con Miriam Madureira y sus trabajos sobre este tema han sido de enorme ayuda para la clarificación de algunos pasajes de este trabajo. Cf. M. Madureira, *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*, Fráncfort d.M.: Lang, 2005; *Kommunikative Gleichheit...*