

Dimensiones de la libertad

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

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 2



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.

ESPACIOS DE LA LIBERTAD. UNIVERSALIDAD ABSTRACTA Y CONCRETA EN LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

Andreas Arndt
Humboldt-Universität zu Berlin

1

El derecho es para Hegel «*la existencia de la voluntad libre [...]. Es así sobre todo la libertad como idea*».¹ Esta definición, que se encuentra en el § 29 de la *Filosofía del derecho*, está dirigida contra una concepción negativa del derecho, tal como la que subyace a los modelos contractualistas de socialización. Hegel remite aquí explícitamente a la doctrina del derecho de Kant, la cual sigue un punto de vista (muy difundido desde Rousseau) según el cual «el fundamento sustancial y lo primero ha de ser la voluntad no en cuanto existente y racional en y para sí [...] sino en cuanto individuo *particular*, en cuanto voluntad del singular en su propio arbitrio. Una vez aceptado este principio, lo racional solo puede presentarse como limitando a esta libertad, es decir, no como lo racional inmanente, sino solo como un universal formal, exterior».²

El «solo» significa que la esfera del derecho es así *también*, aunque no exclusivamente, un «universal formal». Esto vale sin duda tanto para el derecho abstracto como para la forma de intercambio de la sociedad civil, el sistema de las necesidades. En este, de acuerdo con Hegel, la particularidad se encuentra «en plena dependencia de la contingencia externa y el arbitrio» y está «asimismo restringida por el poder de la universalidad».³ La universalidad formal o abstracta es, por lo tanto, momento necesario de la libertad. Hegel dice esto también explícitamente en su nota al § 7 de la *Filosofía del derecho*: «la verdadera universalidad atraviesa la universalidad y la particularidad».⁴

Para muchas posturas, sobre todo posturas hegelianas de izquierda, esto parece un descaro que gustosamente se margina o que incluso se pasa completamente por alto.⁵ La universalidad abstracta significa ahí enajenación, la «*igualación* en lugar

1. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, GW 14,1, § 29, p. 45.

2. *Ibid.*, Observación.

3. *Ibid.*, § 185, p. 161.

4. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilagen*, GW 14,2, p. 325.

5. *Cf.*, por ejemplo, H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1969, p. 97, donde en relación con el § 29 de la *Filosofía del derecho* se afirma que la «universalidad alcanzada [en la sociedad civil] no representa universalidad “verdadera” alguna y por ello tampoco es una configuración verdadera de la libertad (en tanto superada y efectivamente realizada)». Esto es, por lo menos, solo la mitad de la verdad, pues la «verdadera» universalidad es la plenificación de aquella libertad, libertad que está también presente en la universalidad formal o abstracta.

de la verdadera comunalidad y universalidad», como escribe Karl Marx en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.⁶ Es indicador de un falso universal, del todo como lo no verdadero, como acertadamente lo ha formulado Theodor W. Adorno invirtiendo la expresión hegeliana:⁷ «El todo es lo no verdadero», no solamente porque la tesis de la totalidad misma es la no verdad, el principio de dominación inflado al absoluto. La idea de una positividad que cree subyugar todo lo que se le opone por medio de la incontenible fuerza del espíritu concipiente registra invertida, como en un espejo, la experiencia de incontenible fuerza que habita en todo ente por su reunión bajo la dominación. Eso es lo verdadero en la no verdad de Hegel».⁸

Aquí no solo se afirma que la universalidad abstracta enajenada se opondría a la verdadera no enajenada, sino además que la concepción hegeliana de la verdadera universalidad no sería otra que la universalidad abstracta absolutizada y elevada a la totalidad. Por el contrario, la verdadera universalidad, que Hegel habría considerado ya efectivamente realizada, estaría pendiente en el horizonte de una realización efectiva de la filosofía: «El rayo de luz, que revela en todos sus momentos al todo como lo no verdadero, no es otro que la utopía, la de la verdad total, la cual aún habría de realizarse efectivamente». Esto, según Adorno, sería «lo verdadero en la no verdad de Hegel».⁹

El momento de verdad, que Adorno le concede a Hegel, sería para Hegel lo no verdadero, es decir un mero deber ser y no la realidad efectiva de la razón. E incluso si uno defiende la interpretación según la cual Hegel habría pensado la plena realización efectiva de la libertad como aún pendiente (para lo cual hay buenos motivos), la oposición de la universalidad abstracta y la verdadera llevaría a una confusión. La universalidad concreta o verdadera —para Hegel son lo mismo—¹⁰ está mediada por la universalidad abstracta y no en un sentido histórico o histórico-filosófico, como lo sugiere la reinterpretación de la primera como una utopía. Más aun, la universalidad abstracta es un momento de la totalidad y con ello de la automediación de aquello que Hegel llama la «verdadera» universalidad. En otras palabras: ella permanece también conservada en la superación, no desaparece simplemente.

En lo que sigue se tratará esta relación entre la universalidad abstracta y la concreta respecto a lo que, según Hegel, constituye propiamente el concepto universal del derecho: la libertad. Se mostrará que para Hegel la estructura de la universalidad abstracta es un componente irrenunciable de la libertad: ella crea por primera vez espacios libres, en los cuales los diversos proyectos de vida pueden desarrollarse

6. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Fráncfort d.M./Viena: Europäische Verlagsanstalt/Europa Verlag, 1970, p. 79.

7. En el «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu* se afirma que «lo verdadero es el todo. Y el todo es aquella esencia que se plenifica a sí por medio de su desarrollo» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 19).

8. Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1969, p. 104. «El todo es lo no verdadero» es una cita a su propia obra *Minima Moralia*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1970, «Zwergobst», p. 57.

9. Th.W. Adorno, *Drei Studien...*, p. 104.

10. Cf. GW 14,1, § 7, Observación, p. 34: «lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, la cual tiene como opuesto a lo particular, este, sin embargo, se iguala a lo universal por medio de su reflexión dentro de sí — Esta unidad es la singularidad [...] como el concepto mismo».

y configurarse. Como esfera de la libertad personal es una expresión de la Modernidad, la cual se resume, para Hegel, en el concepto de persona o libertad subjetiva: «El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecha o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la época antigua y la moderna. [...] Este principio de la particularidad es ahora, sin embargo, un momento de la oposición y por ahora al menos *tanto* idéntico a lo universal, como diferente de él».¹¹ Este principio es idéntico a lo universal en tanto se lo exige y reconoce como derecho universal. Es diferente de él en tanto como particularidad está opuesto, a primera vista, a la universalidad.

La mediación de esta contradicción por el derecho, la eticidad y el Estado es la tarea propiamente civilizatoria de la Modernidad. El concepto de la universalidad concreta alude en última instancia a esta mediación, en tanto esta se logra. Este concepto designa la dimensión social y política de la libertad. Precisamente porque este universal no se coloca en oposición a lo singular y particular, es que la universalidad abstracta está contenida en la universalidad concreta. Si Hegel afirma que la reflexión abstracta fijaría el derecho de la particularidad «en su diferencia y contraposición frente a lo universal»,¹² entonces también es válido lo inverso: tampoco lo universal debe ser fijado frente a lo singular y particular.

Aquí yace una tensión fundamental. La defensa del derecho de la particularidad *frente a* un universal es un medio necesario para rechazar las pretensiones totalitarias del universal. A propósito, Sir Karl Popper consideró necesario, sorprendentemente, invocar este derecho para hacerle frente al mismo Hegel.¹³ Por otra parte, la autonomización de la particularidad implica el peligro de la destrucción de la comunidad política, un peligro real para Hegel debido a la dinámica propia de la sociedad civil. Ha de plantearse la pregunta acerca de cómo puede Hegel resolver y dominar esta tensión.

A continuación se procederá del siguiente modo: (2) se caracterizará de manera general la diferenciación hegeliana entre universalidad abstracta y concreta; la siguiente sección (3) se ocupará del problema de la libertad en las esferas de la universalidad abstracta —derecho, moral y sociedad civil—; por último (4) se tratará la mediación de la universalidad abstracta y concreta como aparece en la *Filosofía del derecho*.

2

La universalidad concreta en sí es, dicho brevemente, espíritu. De acuerdo con el prólogo a la primera edición de la *Lógica del ser* (1812), el resultado de la actividad determinante del espíritu sería un «universal, que es concreto en sí; bajo aquel no se subsume un particular dado, sino que en ese determinar y en su disolución lo particular ya se ha codeterminado».¹⁴ Lo que importa aquí es la limitación frente a un univer-

11. *Ibid.*, § 124, Observación, p. 110.

12. *Ibid.*

13. K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band II, Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübinga: Mohr Siebeck, 1992, cap. 12, pp. 35-94. Para una crítica a esta posición cf. W. Kaufmann, «Hegel: Legende und Wirklichkeit», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10 (1956), pp. 191-226.

14. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, GW 11, p. 8.

sal, bajo el cual se subsumen determinaciones dadas. Esto contradice la opinión habitual acerca del universal, según la cual este contiene aquellas determinaciones que son comunes a todo particular; pero no contiene a las particularidades mismas, es decir a aquellas determinaciones por medio de las cuales se diferencian entre sí los particulares, de modo tal que se excluyan entre sí.¹⁵ Kant denomina al universal conforme a esta opinión habitual *universal-analítico* en oposición al *universal-sintético*. El primero subsumiría lo múltiple bajo un concepto, el segundo contendría lo múltiple en un concepto.¹⁶ El universal-sintético es para Kant una mera posibilidad del pensar; sería «la intuición del todo como tal» desde la cual uno procedería a lo particular; «a las partes», como se afirma en el § 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*.¹⁷

Hegel —y no solo él en la filosofía poskantiana— quiere precisamente esto, para lo cual no contrapone el momento sintético al analítico. Esto resulta ser de una importancia fundamental a la luz de la estructura de su *filosofía del derecho*. Hegel afirma explícitamente en su *Ciencia de la lógica* lo siguiente: «pero el método de la verdad, que concibe el objeto, es sin duda, como se ha mostrado, él mismo analítico, puesto que permanece totalmente en el concepto, pero es asimismo sintético, pues por medio del concepto el objeto se determina dialécticamente y como otro».¹⁸ Esto tiene como consecuencia que el universal abstracto no solo simplemente no se contraponga al universal concreto, sino que «el universal abstracto es sin duda el *concepto*, pero como algo *carente de concepto*, como concepto que no está puesto como tal».¹⁹ Lo abstracto, como enfatiza Hegel, no es vacío. Es decir, la abstracción tiene un contenido o una determinación²⁰ por medio del cual es momento del concepto que se determina a sí o del espíritu que se capta a sí como espíritu.

Estas alusiones a la determinación lógica de la relación entre universalidad abstracta y concreta son suficientes para el propósito de la presente discusión. Es evidente que esta determinación debe tener consecuencias para la filosofía real del espíritu si es que Hegel concibe la universalidad concreta como espíritu. En la *Filosofía del derecho* Hegel se refiere también explícitamente al método (dialéctico), el cual presupone a partir de la *Ciencia de la lógica*, para llevar a cabo la determinación de la relación entre lo universal y lo particular: «llamo *dialéctica* al principio motriz del concepto, en cuanto la particularización de lo universal, no solo disolvente sino también productor».²¹

Esta dialéctica recorre todas las categorías de la *Filosofía del derecho*, desde la propiedad (la primera categoría del derecho abstracto) hasta el Estado como última categoría de la eticidad. Como existencia de la libertad, los distintos niveles del

15. Cf. F. Schick, «Allgemeinheit», en: P. Cobben y otros (eds.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 120-122.

16. Cf. I. Kant, *Opus postumum I, Gesammelte Schriften* 21, Akademieausgabe, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín: Walter de Gruyter (con anterioridad Reimer), 1900 ss., p. 247: «analítico // universal es un concepto mediante el cual lo uno es llevado a lo múltiple, mientras que sintético // aquel por medio del cual lo múltiple es llevado a lo uno como reunido bajo un concepto».

17. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Gesammelte Schriften* 5, p. 407 (B349).

18. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, GW 12, pp. 248 ss.

19. *Ibid.*, p. 40.

20. Cf. *ibid.*, pp. 40 ss.: «Por otra parte, la abstracción no es *vacía*, como generalmente se la llama; es el concepto *determinado*; [...] En tal medida, sin embargo, cada concepto es *vacío*, ya que no contiene la totalidad, sino solo una determinación unilateral».

21. GW 14,1, § 31, Observación, p. 47.

desarrollo representan: «la diferencia del desarrollo del concepto de libertad. Frente a un derecho más formal, es decir *más abstracto* y por tanto más restringido, la esfera y nivel del espíritu, en la que él ha llevado los momentos ulteriores contenidos en su idea a la determinación y a la realidad efectiva en sí, tiene, en tanto la *más concreta*, en sí más rica y verdaderamente universal, por tanto también un derecho superior».²² Se trata entonces de una concreción progresiva del concepto de libertad en las esferas de aquello que Hegel llama «derecho». Este desarrollo hacia el concepto concreto de libertad no es en primer término el desarrollo en el tiempo, su proceder histórico, sino el desarrollo de la conexión sistemática interna de lo que Hegel llama «derecho», de la «idea de la libertad».²³ Hegel deja esto en claro en la Observación del citado § 30 de la *Filosofía del derecho*. El derecho abstracto, la moralidad, la eticidad y el «interés del Estado» serían «cada uno un derecho propio», derechos que de ningún modo podrían entrar en colisión con el derecho, sino solo «en la medida en que se encuentran en el mismo plano en tanto derechos»; en la medida en que se restringen unos a otros y «solo el derecho del espíritu del mundo es el derecho absoluto sin restricciones».²⁴

Este espíritu del mundo aparece por primera vez al final de la *Filosofía del derecho*, donde a partir de la relación de los Estados entre sí surge «el espíritu universal, el espíritu del mundo» como «sin restricciones»; «este ejerce su derecho —y su derecho es el más elevado de todos— [...] en la *historia universal* como *tribunal del mundo*».²⁵ Esto se ha malinterpretado muchas veces como si se tratase del final de la libertad y un poder ciego tuviese la última palabra. El tribunal del espíritu del mundo, indica Hegel explícitamente, no es «la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego», sino el «desarrollo necesario, desde el *concepto* de su libertad [la del espíritu], de los *momentos* de la razón y con ello de su autoconciencia y de su libertad —la interpretación y *realización efectiva del espíritu universal*—».²⁶ En otras palabras: el tribunal no es otra cosa que aquello que para Hegel es el concepto de la historia universal, es decir, «progreso en la conciencia de la libertad».²⁷ Esto concierne también a lo que Hegel llamaba la «realización efectiva del espíritu universal», pues, como se afirma en la «Introducción» a la *Ciencia de la lógica*, «solo en su concepto tiene algo realidad efectiva; en la medida en que es distinto de su concepto, deja de ser efectivamente real y es una nulidad».²⁸ Esto significa que el concepto, que se ha captado plenamente a sí *como* concepto —la idea absoluta como método absoluto— es la medida normativa, que ha de ser acentuada real-filosóficamente. Puesto que el concepto en esta su cima como idea absoluta no es otra cosa que subjetividad y libertad, es libertad en el sentido de la absoluta autodeterminación del fundamento normativo de la filosofía real y con ello también de la filosofía del espíritu objetivo, tal como se la presenta en la *Filosofía del derecho*.

De ahí se sigue que el concepto pleno del concepto como la conciencia de la libertad o, lo que es lo mismo, la idea absoluta es resultado del trabajo de la histo-

22. *Ibid.*, § 30, p. 46.

23. *Ibid.*, Observación.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, § 340, p. 273.

26. *Ibid.*, § 342, p. 274.

27. G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, GW 18, p. 153.

28. *GW* 11, pp. 21 ss.

ria universal y no un presupuesto suyo como un *telos* al modo de un deber ser. Por ello no puedo seguir a Axel Honneth, cuando sostiene en su libro *El derecho de la libertad*, que pareciera que Hegel «quisiera desarrollar las finalidades de libertad del sujeto directamente y sin mediaciones a partir del concepto de un espíritu que se despliega históricamente».²⁹ Dejando de lado que Hegel no desarrolla nunca nada sin mediaciones, sino que solo podría poner algo de este modo, considero precaria la sugerencia que Honneth deriva de su objeción, a saber, separar el método que Hegel pone en práctica en la *Filosofía del derecho* «del trasfondo de su metafísica del espíritu».³⁰ Justamente en la historicidad del espíritu, y solo en ella, se encuentra la posibilidad de renunciar a una posición sin mediaciones de finalidades de libertad y de la conciencia de libertad. Y este espíritu que se desarrolla históricamente no es, esto debe enfatizarse una vez más, aquello abstracto-universal que se enfrenta al individuo social, sino el resultado de su actividad universal, es decir, genérica.

3

La importancia de la esfera de la universalidad abstracta para la comprensión hegeliana de la libertad se percibe claramente a la luz de aquella postura cuyo concepto de libertad Hegel critica en tanto puramente negativo. En su tratado *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant defiende la tesis de que la «insociable sociabilidad»³¹ de hombres egoístas, pero dependientes unos de otros, finalmente produciría un orden de acuerdo con la ley. Se trataría de un «consenso patológicamente-urgido con miras a una sociedad»³² que podría y debería transformarse en un todo moral. El objetivo es la «instauración de una *sociedad civil* que administre universalmente el derecho», se la presenta como un «terreno cercado» en el que se disciplinaría el crecimiento silvestre de la libertad.³³ Pero la libertad egoísta del singular solo se deja domesticar por la dominación, por una «voluntad universalmente válida» que «quebrante la propia voluntad»: «el hombre es un *animal*, el cual, cuando vive entre los de su especie, *necesita un amo*».³⁴

Hegel coincide al menos en dos puntos con Kant. En primer lugar, naturalmente tampoco le es ajeno a Hegel el carácter coercitivo del derecho³⁵ y, en este contexto, la dominación no solo es legítima, sino una condición necesaria de un Estado de derecho. Esto se hace evidente de manera negativa en la refutación de Hegel de la teoría kantiana del derecho estatal externo. Por eso mismo no es pensable para Hegel un

29. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlín: Suhrkamp, 2013, p. 107.

30. *Ibid.*

31. I. Kant, *Abhandlungen nach 1781, Gesammelte Schriften* 8, p. 20.

32. *Ibid.*, p. 21.

33. *Ibid.*, p. 22.

34. *Ibid.*, p. 23.

35. Sobre la teoría hegeliana del derecho penal cf. A. Bergés, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Hamburgo: Felix Meiner, 2012, cap. 11: «Die Vereinbarkeit von Freiheit und Zwang»; B. Caspers, «Schuld» im Kontext der Handlungstheorie Hegels, Hamburgo: Felix Meiner, 2012, especialmente cap. 6: «Strafe und Gnade».

orden de derecho internacional, porque no habría «pretor, el más alto árbitro y mediador entre los Estados». No habría fuerza de coacción más allá de las voluntades particulares y por ello permanecería «aquella determinación universal» del derecho de gentes «en el *deber*», en un derecho que «debería ser válido», el cual, por ello, es posible concluir, no sería un derecho, sino un imperativo de la ética del deber.³⁶

La diferencia respecto de Kant no estaría en el carácter coercitivo del derecho, el cual es más bien para Hegel una *conditio sine qua non* del derecho. La diferencia fundamental yace más bien en que para Hegel el derecho no limita la libertad, sino que coincide con ella: es existencia de la libertad. Esto quiere decir lo siguiente: no es primordial una libertad que el singular egoísta goza y que solo a través del derecho llega a ser apta para la sociedad, sino que lo fundamental es un contexto social en el que se forman, a través de aquello que Hegel llama el trabajo del espíritu del mundo, en primer lugar estructuras de derecho y estatales a través de las cuales se abran por primera vez espacios de libertad. La libertad individual, debería decirse, no existe antes del Estado de derecho, sino que ella es un producto de este; más precisamente, ella es, como se mencionó al comienzo, producto y rasgo distintivo de la Modernidad. Hegel describe insistentemente el proceso que conduce a ello en el manuscrito de su «Introducción» a las *Lecciones acerca de la filosofía de la historia universal* (1830/1831): «Solo las naciones germánicas han alcanzado en el cristianismo la conciencia de que el hombre en tanto hombre es libre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza; esta conciencia ha surgido en primer lugar en la religión, en la más íntima región del espíritu; pero introducir este principio también en la esencia mundana era otra tarea cuya solución y ejecución requiere de un largo y difícil trabajo de formación. La esclavitud, por ejemplo, no se [detuvo] inmediatamente con la aceptación de la religión cristiana, y mucho menos aun dominó enseguida con ella en los Estados la libertad, ni se organizaron de manera racional los gobiernos y las constituciones, fundándose en el principio de la libertad. Esta aplicación del principio a la realidad efectiva, la penetración, la conformación del estado mundano a través del mismo, es el largo proceso que constituye la historia misma».³⁷

La filosofía del derecho de Hegel es el intento de hacer de este principio de la Modernidad punto de partida de la socialización civil y política y de renunciar a todo tipo de recurso a otras fuentes para alcanzar legitimidad política. Una consecuencia esencial del derecho de la particularidad es el pensamiento de la igualdad de los seres humanos en tanto personas: «El hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera —esta conciencia, para la que vale el pensamiento es de inmensa importancia».³⁸ Así se expresa el ser-hombre como una determinación del derecho; es —como Hegel nota a propósito de la situación civil de los judíos— más que «una cualidad banal, abstracta».³⁹ Que el hombre en tanto hombre, por su mero ser hombre, sea sujeto de derecho, y no por naturaleza, sino recién sobre el suelo de la Modernidad, es la versión de Hegel de los

36. *GW* 14,1, § 333, p. 270. Sobre este punto cf. A. Arndt y J. Zovko (eds.), *Zwischen Konfrontation und Integration. Die Logik internationaler Beziehungen bei Hegel und Kant*, Berlín: Akademie, 2007.

37. *GW* 18, p. 153.

38. *GW* 14,1, § 209, Observación, p. 175.

39. *Ibid.*, p. 217 (Observación, nota 1).

derechos humanos.⁴⁰ Tienen, si se quiere, el estatus aparentemente paradójico de un derecho natural socialmente mediado: recién en la Modernidad el derecho constituye al ser hombre como una determinación del derecho.

Aquí se muestra de manera ejemplar el significado positivo de la universalidad abstracta, pues sin lugar a duda el mero ser hombre es una abstracción, pero una abstracción «entendible», es decir, una abstracción que cobra sentido precisamente a la manera de la abstracción.⁴¹ Se abstrae que el hombre, además de ser hombre y al mismo tiempo también ser persona en sentido jurídico, es algo más. Con esta abstracción se abre un espacio libre, el cual extrae lo abstraído, al menos en parte, del ámbito de la normatividad y el control universales y confía, por el momento, en la «luz de la lámpara del hombre privado».⁴² De lo que se trata ahí es, como lo deja en claro el recién citado pasaje, por ejemplo, de la religión que se vuelve un asunto privado, lo cual no es ninguna pequeñez de cara a las cada vez más fuertes disposiciones antijudías en la Prusia de ese entonces —piénsese tan solo en Friedrich Karl von Savigny—. ⁴³ Evidentemente se extienden las normatividades jurídicas también a los ámbitos de los que el mero ser persona se abstrae, pues ningún sistema de derechos consiste solo en derechos fundamentales. Pero lo que me interesa aquí es el principio según el cual el derecho, que es abstracto-universal por naturaleza, crea espacios libres justamente *debido* a este carácter.

La esfera de la libertad personal, la cual no está reglamentada por el derecho, marca el inicio de la moralidad; también ella es una esfera de la libertad, aunque aún abstracto-universal. No quisiera explayarme aquí en la crítica que hace Hegel de la moralidad y que está dirigida esencialmente contra Kant y Fichte y la llamada ética del deber; solo quisiera referirme a la aporía fundamental que según Hegel caracteriza a esta esfera. Los imperativos, reglas o máximas de la ética del deber coinciden con los preceptos del derecho en que son abstracto-universales. Se trata, sin embargo, de una universalidad que no se basa en un poner normas que, por así decirlo, se le presentan objetivamente al sujeto desde el lado de un universal dado (el Estado), sino de una universalidad puesta por el sujeto mismo. También aquí se trata de la libertad subjetiva, el derecho de la particularidad: «el derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el derecho supremo del sujeto». Este derecho presenta una dificultad fundamental y Hegel añade inmediatamente que este derecho sería «al mismo tiempo formal mientras que el derecho de lo racional como lo objetivo ante el sujeto se mantiene por el contrario firme».⁴⁴ Este derecho debe

40. Cf. A. Arndt, «Zum Problem der Menschenrechte bei Hegel und Marx», en: K. Wegmann y otros (eds.), *Menschenrechte: Rechte und Pflichten in Ost und West*, Münster: LIT, 2001, pp. 213-236.

41. Sobre el uso específico que hace Hegel de «abstracto», cf. A. Arndt, «Wer denkt abstrakt? Konkrete Allgemeinheit bei Hegel», en: G. Jüttemann y W. Mack (eds.), *Konkrete Psychologie. Die Gestaltungsanalyse der Handlungswelt*, Lengerich: Pabst, 2010, pp. 127-137.

42. Karl Marx emplea esta formulación para aludir irónicamente a la imagen hegeliana del búho de Minerva que inicia su vuelo al atardecer; cf. K. Marx, *Karl Marx: Schriften und Briefe, Marx Engels Werke* 40, Berlín: Dietz, 1973, p. 218: «De ese modo, por ejemplo, la filosofía epicúrea y la estoica fueron la felicidad de su tiempo; también la mariposa nocturna, cuando se pone el sol universal, busca la luz de la lámpara del hombre privado».

43. Cf. A. Arndt, «Wandlungen in Hegels Bild des Judentums», en: R. Barth y otros (eds.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, Berlín/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 417-429.

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

ser, por tanto, ante todo considerado como *formal* porque los principios de acuerdo con los cuales el sujeto juzga, *si* juzga moralmente, son necesariamente abstracto-universales. Necesariamente porque el sujeto solo puede alcanzar esta universalidad cuando él —ignorando el hecho de que él mismo constituye los principios morales— en aras de esta universalidad debe prescindir de la particularidad de su subjetividad y de las situaciones concretas en las que han de ser aplicados los principios.

De no hacer esto, el sujeto pone su mera subjetividad en el lugar de la universalidad. Él absolutiza el derecho de la subjetividad, para lo cual debe pagar el precio de la destrucción de la moralidad (la cual supone una obligación frente a leyes universales). En esto consiste, según Hegel, el problema de la conciencia moral, en que remite, en última instancia, a la mera subjetividad. De modo inverso: si el sujeto se somete a los principios morales como a obligaciones con las que él debe cumplir; entonces estos se le presentan, independientemente de su voluntad en ese momento, como objetivamente apremiantes. El problema del bien consiste, según Hegel, en que este asume el carácter de la universalidad abstracta frente a la subjetividad. Ambas deben ser unidas para no destruir la libertad que se ve amenazada aquí por dos frentes: por un lado por el mero arbitrio de la subjetividad que desgarga el vínculo entre los individuos sociales y, por el otro lado, por la universalidad abstracta del bien que subordina el derecho a la subjetividad. La unión de lo subjetivo y lo universal es la eticidad como la «*así concreta* identidad del bien y la voluntad subjetiva» o la «disposición subjetiva pero del derecho existente en sí».⁴⁵

Con la eticidad estamos en el ámbito de la universalidad concreta. No obstante es necesario hacer aquí una pausa y preguntarse qué significa que la moralidad se supera en la eticidad. Ernst Tugendhat ha visto allí una «cúspide de la perversión nunca más alcanzada por Hegel», porque allí se habría negado la libertad individual: «lo que el individuo debe hacer está fijo en una comunidad; la conciencia moral propia del singular debe desaparecer y la confianza toma el lugar de la reflexión; eso es a lo que se refiere Hegel con la superación de la moralidad en la eticidad».⁴⁶ Por el contrario, Ludwig Siep ha hecho ver con razón que «superación» en Hegel no significa que algo se suprima, sino que designa la conservación en un nivel superior de universalidad.⁴⁷ Por ello la moralidad, y con ella el derecho absoluto de la subjetividad, más bien se restauraría de forma más extendida en la eticidad y recibiría su esfera asignada, en la cual ella afirmaría su derecho y se vería, al mismo tiempo, limitada.

Dicha esfera es la de la sociedad civil. Según Hegel aquí tiene «la moralidad su lugar, el ser dentro de sí del individuo particular».⁴⁸ Ahora bien, la sociedad civil es para Hegel la *diferencia* entre la familia como la eticidad inmediata o natural y el Estado. Esta diferencia es para Hegel distintiva de la Modernidad e irrevocable pese

45. *Ibid.*, § 141 y Observación, p. 135.

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

47. L. Siep, «Was heißt: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?», en: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1992, pp. 217-239. Cf. también J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, París: Vrin, 2007, cap. X: «La vérité de la moralité».

48. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25*, en: *Ig* 4, p. 416.

a que, dentro de la eticidad, ella representa nuevamente una esfera de la «*universalidad formal*» y exterioridad.⁴⁹ De ello surge una doble tarea, la cual subraya el hecho de que el problema de la mediación no está solucionado con el paso a la eticidad, sino que más bien se agudiza. Por un lado, el punto de vista de la moralidad no puede, tal es la convicción de Hegel, propagarse al Estado y traspasar con ello los límites de la esfera que el es propia. Por otro lado, de manera inversa, el Estado, en el cual se resume para Hegel la eticidad, tampoco puede —y esto debe ser explícitamente enfatizado— intervenir de manera totalitaria en la esfera de la moralidad y reemplazar con mandatos paternalistas la libertad de perseguir proyectos de vida individuales.

4

La esfera de la sociedad civil es para Hegel la esfera de la particularidad y con ello también de la libertad personal, la moralidad superada (pero por ello persistente) en la eticidad. Lo universal que está ahí contenido y que sobrepasa el marco de la particularidad tiene una doble naturaleza. Por un lado es la reciprocidad de la satisfacción de las necesidades, debido a la cual la esfera económica también funge de «sistema de necesidades».⁵⁰ Por otro lado es la universalidad *abstracta* de la libertad, el derecho a la propiedad.⁵¹ Hegel ya había visto que esta esfera en sí es negativa en su ensayo *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802/1803): «El sistema de la llamada economía política» estaría completamente marcado por «la negatividad y la infinitud»,⁵² es decir, sería una totalidad negativa «tratada negativamente» por la totalidad ética positiva, el Estado, «bajo cuya dominación debe permanecer sometida; lo que es negativo por naturaleza debe permanecer negativo y no puede volverse algo fijo. Para evitar que se constituya para sí y llegue a ser un poder independiente, [...] el todo ético debe conservar en el sistema el sentimiento de la propia nulidad interna».⁵³ En la *Filosofía del derecho* se afirma al respecto que en ningún caso se podría intercambiar al Estado «con la sociedad civil y poner su determinación en la seguridad y el cuidado de la propiedad y la libertad personal».⁵⁴

La sociedad civil se presenta, de hecho para Hegel, como un nido de contradicciones que no pueden resolverse dentro de ella y precisamente en eso consiste su negatividad. Estas contradicciones se concentran en el concepto de plebe que surge de una «dialéctica» de la sociedad civil por medio de la cual esta es «empujada más allá de sí».⁵⁵ Manifestación de esta dialéctica es la polarización de la sociedad en ricos y pobres. La «plebe» incluye no solo a los *pobres*, sino que —como ha insistido Frank Ruda—⁵⁶ hay una también plebe rica. Tanto la pobreza como la riqueza da-

49. *GW* 14,1, § 157, p. 143. Cf. *GW* 14,2, § 157, Anotación, p. 727: «reflexión—derecho—moralidad—momentos abstractos—caída en la particularidad [...]—para lo particular (para lo abstracto—) forma de la universalidad—solo *forma*».

50. Cf. *GW* 14,1, § 189, p. 165.

51. Cf. *ibíd.*, §§ 188 y 208, pp. 164 y 174.

52. G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, *GW* 4, pp. 451 ss.

53. *Ibíd.*

54. *GW* 14,1, § 258, Observación, p. 201.

55. *Ibíd.*, § 246, p. 195.

56. F. Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der «Grundlinien der Philosophie des Rechts»*, Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

ñan «el sentimiento del derecho; de la legalidad y del honor de mantenerse por medio de la propia actividad y trabajo».⁵⁷ Ahora bien, la desigualdad con respecto a la posesión no es en general para Hegel un problema, si el Estado interviene regulando: «El Estado tiene que respetar el momento de la desigualdad, pues es un momento del albedrío en la contingencia y la libertad del individuo. Un universal debe, sin embargo, esforzarse por impedir las consecuencias que de ahí se sigan, en caso estas sean negativas».⁵⁸ Pero esto no llega a lograrse. Esto tiene como consecuencia en la clase trabajadora, justamente a partir de la dinámica de la sociedad civil, «una incapacidad de la sensación y del goce de las subsecuentes libertades y especialmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil».⁵⁹ Pero la plebe pobre se ve con ello también excluida de los derechos, pues, tal como se afirma en un apunte de la lección de 1821/1822: «en la sociedad civil cada quien tiene la válida pretensión de existir por medio de su trabajo; si no alcanza este derecho por medio de su actividad, se encuentra entonces en un estado de carencia de derecho».⁶⁰ La «indignación» de la plebe pobre contra el derecho es, de acuerdo con Hegel, la consecuencia de esto. Pero también el rico que no se mantiene por su propio trabajo se coloca, aunque de otro modo, fuera del derecho. Por ello se afirma en la misma lección: «Existe también plebe rica. Pues la riqueza es un poder y este poder se da cuenta fácilmente que también él es poder por encima del derecho [...] Se puede llamar a esto también depravación, que el rico crea que todo le está permitido».⁶¹

Dicho brevemente: Hegel ofrece un diagnóstico sorprendentemente lúcido para su época y de cara a las relaciones sociales de la Alemania de ese entonces, pero no sabe de una terapia real que se ocupe de la causa, a saber de la propia dinámica del sistema de necesidades. Esta atraviesa violentamente la sociedad civil de tal modo que los espacios de libertad de los individuos sociales se convierten en espacios libres de derecho en los que gobiernan relaciones de poder, a pesar de que la constitución misma de esta esfera y sus condiciones previas sean consideradas como conforme a derecho y no se vulnera el estatus del ser persona de ninguno de los individuos sociales. Marx intentará más adelante explicar cómo es esto posible, pues, según él, la apropiación de la plusvalía por parte del capitalista no vulnera el derecho civil al contrato ni el estatus del trabajador asalariado como persona libre.

El paliativo de Hegel contra los excesos de la sociedad civil son las corporaciones, en las que de algún modo se apela al honor del burgués⁶² para quebrar su interés personal y elevarlo «a la actividad consciente con miras a una finalidad común».⁶³ Probablemente nadie esté dispuesto a afirmar seriamente que este paliativo pueda ser aún hoy suficiente. Pero debería uno hoy en día preguntarse si es que

57. *GW* 14,1, § 244, p. 194.

58. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (Heidelberg 1817/18). Mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann, V* 1, p. 129.

59. *GW* 14,1, § 243, p. 193.

60. G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, edición de H. Hoppe, Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 2005, p. 222.

61. *Ibid.*, pp. 222 ss.

62. *Cf. GW* 14,1, § 253, p. 198: «Así se reconoce también que él [el miembro de la corporación] pertenece a un todo, el cual es, a su vez, un miembro de una comunidad universal, y se interesa y esfuerza por la finalidad desinteresada de ese todo: —de ese modo encuentra *su honor en su clase*».

63. *Ibid.*, § 254, p. 198.

no ha ocurrido hace tiempo ya lo que Hegel temía, la entrega de la comunidad política a una economía que entretanto se ha globalizado. Una restricción de su propia dinámica por medio de Estados singulares bien puede que sea utópica. Esta dinámica es causada por el hecho de que la sociedad civil produce desde sí misma universalidad solo en tanto universalidad (abstracta) del entendimiento,⁶⁴ la cual media finalidades e intereses particulares de un modo altamente conflictivo. Las corporaciones deben en cambio aportar un momento de universalidad concreta a la sociedad civil y establecerse en ella. Dicho momento recién alcanza validez plena en el Estado.

No quisiera ocuparme con más detalle aquí de la teoría del Estado de Hegel, sino solo llamar la atención sobre un punto. En la *Filosofía del derecho* se afirma que el Estado en tanto unidad sustancial sería «autofinalidad» y tendría por tanto también «el derecho supremo frente a los singulares», «cuyo *deber supremo* es ser miembros del Estado».⁶⁵ Lo anterior solo puede pretender ser válido, sin embargo, considerada la presencia de la libertad (incluido el derecho de la subjetividad). Esto quiere decir que Hegel finalmente sitúa el problema de la libertad fuera de una perspectiva individual y en última instancia lo convierte en un problema de la configuración de las relaciones sociales con la naturaleza y de las relaciones sociales y políticas de los individuos entre sí. En ellas debe mostrar su valía el «principio de los tiempos modernos», a saber, la «libertad de la subjetividad», por lo cual serían unilaterales todas las constituciones estatales (y con ellas todas las formas sociales de organización) que «no son capaces de tolerar dentro de sí el principio de la libre subjetividad y que no saben corresponder a una razón cultivada».⁶⁶

5

El aporte fundamental de Hegel consiste en postular que la universalidad abstracta constituye espacios de libertad que no deben ser abandonados, para que el Estado no pase de ser un universal concreto a uno abstracto totalitario. En este sentido Rolf Henrich, ciudadano de la República Democrática Alemana, describió, antes del fin de la RDA, al Estado del llamado «socialismo real», citando una sentencia del discípulo de Hegel Eduard Gans, como un «Estado tutelar»,⁶⁷ lo que es una variante relativamente suave de un universal autonomizado. La sociedad civil pertenece también, según Hegel, a los espacios de libertad que deben ser superados, mas no negados abstractamente, a pesar de las tendencias destructivas inmanentes a ella. Como moralidad superada representa un espacio no solo ya de libertad individual sino social, como la llama Axel Honneth.⁶⁸ El problema es que los recursos de libertad de los que dispone la sociedad civil en sí —la libertad de los proyectos y

64. Cf. *ibíd.*, § 189, p. 165, donde Hegel describe el sistema de las necesidades como un *sistema del entendimiento*.

65. *Ibíd.*, § 258, p. 201.

66. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, edición de H. Klenner, Berlín: Akademie, 1981, § 273, Agregado, p. 318.

67. Cf. R. Henrich, *Der vormundtschaftliche Staat. Vom Versagen des real existierenden Sozialismus*, Reinbek: Rowohlt, 1989.

68. Cf. A. Honneth, *op. cit.*, pp. 232 ss.

configuraciones de vida en la sociedad que han sido individualmente determinados— solo pueden alcanzar a una parte cada vez más pequeña de los así llamados «agentes del mercado» y finalmente convierten a las relaciones de derecho en relaciones de poder. Hegel vio esto muy claramente, pero no supo dar otro consejo que el del fortalecimiento del elemento relativo a la disposición («honor»).

También Karl Marx sabía que no puede ser una solución real el negar esta esfera abstractamente, revelándose también a este respecto como un discípulo de Hegel. Él distingue entre una propiedad «individual, fundada en el propio trabajo» y la propiedad privada capitalista de los medios de producción. En una sociedad poscapitalista se habría de restablecer ante todo la «propiedad individual sobre la base de la conquista de la era capitalista: sobre la base de la cooperación, de la posesión común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo».⁶⁹ Esta tesis casi no ha sido considerada en la discusión sobre Marx y no ha sido considerada en absoluto en el marxismo político. Su fuerza explosiva se hace patente cuando se aclara qué es lo único que «propiedad individual» puede significar aquí: no bienes de consumo individual, pues de ellos disponen todas y todos también en el capitalismo. Solo puede referirse al derecho como productor (y no como «agente del mercado») a codeterminar, en comunicación con los otros productores, la producción y la distribución de los productos. Un derecho tal vincularía la libertad social en un sistema de satisfacción recíproca de necesidades con un momento de universalidad concreta, el cual Hegel quería imponer a la sociedad civil con las corporaciones. La alternativa de Marx no es, sin embargo, una alternativa a Hegel sin más, sino que permanece dentro del marco del concepto de libertad de la *Filosofía del derecho*.

69. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch 1: Der Reproduktionsprozess des Kapitals*, Marx Engels Werke 23, Berlín: Dietz, 1968, p. 791.