

LA PARTICULARIDAD DE LO ÉTICO: DE HEGEL A KANT, Y VUELTA

Edgar Maragat Idarraga. Universitat de València

Resumen: Se plantea aquí una relectura de la filosofía del espíritu hegeliana para eludir los inconvenientes sistemáticos de la supeditación de la moralidad a la eticidad. El autor propone enfatizar la estructura desparticularizadora del estado, según su exposición hegeliana, para hacer plausible su elevación a configuración absoluta del espíritu. De paso da sentido así a la comprensión de la filosofía como «su tiempo aprehendido en pensamientos», es decir, como objetividad concebida.

Abstract. Here is suggested a new reading of Hegel's Philosophy of Spirit in order to avoid the systematic problems raised by the subordination of morality to *Sittlichkeit*. The author proposes to emphasize the «unparticularizing» structure of the state, according its hegelian exposition, as to make acceptable its elevation up to Spirit's absolute configuration. This way I also give sense to the comprehension of philosophy as «its own time comprehended in thoughts», that is, as conceived objectivity.

1. Una aporía de la sistemática hegeliana

(i) Seguramente la mayor novedad de la filosofía del derecho hegeliana, al menos respecto de sus predecesoras inmediatas, la *Grundlage des Naturrechts* de Fichte y la *Rechtslehre* de *Die Metaphysik der Sitten* de Kant, es la organización de sus temas: concretamente, la inclusión de un capítulo central sobre la moralidad y la subordinación, deducible de esa colocación, del punto de vista moral al punto de vista de la eticidad. Tanto Kant como Fichte habían separado la doctrina del derecho de la doctrina de la virtud y asumido que el punto de vista moral era el más alto (incluso sin restricción).

Esa subordinación se ha convertido en el blanco de las invectivas contra Hegel de quienes consideran la doctrina de la autonomía de la voluntad y del ser humano como fin en sí mismo un punto de no retorno en la historia de la ética. Se entiende comúnmente que esa supeditación significa la abdicación de la conciencia moral en favor del criterio de la comunidad ética o, peor, política en que fácticamente vive. Lo cual importaría en el fondo la enajenación de la propia dignidad y el sacrificio del individuo a la *Realpolitik*. Irónicamente, por eso, esa opción arquitectónica hegeliana encarnaría precisamente la figura del mal, del mal contemporáneo, que Hegel atribuía a la conciencia moral fuera del contexto social adecuado.

La innovación hegeliana sólo parecería defendible si pudiera argüirse a continuación que lo ético es, en virtud de alguna condición, racional. Si sus *Líneas*

básicas mantuvieran un punto de vista normativo sobre lo ético y simplemente desplazaran las preocupaciones morales a las preocupaciones por las instituciones que objetivan esas preocupaciones subjetivas, su opción arquitectónica sería más bien clásica —el cumplimiento de la ética en la política— y el kantiano (que mora en nosotros) podría compadecerse con ella.

Sin embargo, esta caridad interpretativa topa con la expresa declaración de Hegel sobre la particularidad de la comunidad política. La voluntad general a la que, según Hegel, debería supeditarse la voluntad particular en el seno del estado, se revela a la postre una voluntad también particular, que contradistingue a unas comunidades de otras, a unos estados de otros: «El espíritu determinado de un pueblo [...] está en el *tiempo* y con arreglo al contenido posee esencialmente un principio *particular*», es un «espíritu limitado»¹. Con esa grave indicación culmina en sus diversas versiones la exposición sobre el estado. Entonces se comprenden las últimas consecuencias de que lo ético sea segunda *naturaleza* para el espíritu. Pues la naturaleza parece entonces reclamar su fuero e imponerse en las relaciones internacionales, condenadas a permanecer en estado de guerra, «fría» o expresa. El conjunto de la filosofía del derecho, a esta nueva luz, diríase que fracasa entonces, pues trataba de exponer el reemplazamiento del estado de violencia prejurídica por el estado civil: la salida del estado de naturaleza. Hegel mismo había escrito, apenas cincuenta párrafos antes, que lo único verdadero que puede decirse de ese estado es que hay que salir de él².

En su sistemática esa particularidad da pie a un nuevo tema, la historia universal, cuyo tratamiento sirve de tránsito desde la filosofía del derecho a la filosofía del espíritu absoluto. Ninguno de esos dos desarrollos abiertos es prometedor. Efectivamente la historia sí está por fin gobernada racionalmente, sostiene Hegel, pero esto no muestra por qué la conciencia moral debe someterse al punto de vista de la propia y presente eticidad. Más bien podría servir de premisa para criticar ese sometimiento. En todo caso, incluso tener la certeza de que el espíritu actual es siempre más racional que los pretéritos es un consuelo pírrico para quien se conduce confiadamente según los criterios de su época. Para un kantiano tiene que ser, sin más, heteronomía, voluntad empecatada. Por su parte, bajo «El espíritu absoluto» se exponen distintas, cada vez más perfectas, formas de saber sobre el espíritu, sucesivamente: la intuición estética, la representación religiosa y el concepto filosófico. *Si* cada una de ellas es una figura absoluta del espíritu es porque está ya elevada sobre cualquier particularidad. Por ello mismo el saber que contienen no sería un saber práctico, que pudiera reemplazar la ceguera presunta de

¹ Enciclopedia de las ciencias filosóficas, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana a partir de la edición de 1830, Madrid, Alianza, 1997, § 548 (en adelante: *Enciclopedia*). Cf. *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, §§ 333, 336, 337, 340, 341 (en adelante: *Líneas básicas*, con traducciones revisadas por mí).

² *Enciclopedia*, § 502, Observación. Ésta fue ya una de sus tesis de habilitación, por cierto (cf. *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971 ss., vol. 2, p. 533; en adelante: *Werke*).

las conciencias morales en el seno de sus respectivas comunidades de vida y acción por la luz de la razón. La razón práctica, habría mostrado de hecho la filosofía de la historia, sería una razón a la espalda de los agentes, de los sujetos empíricos.

(ii) El panorama de las últimas ciencias filosóficas de la sistemática hegeliana es, pues, en conjunto, decepcionante —toda vez que su programa era el de abrir una vía para la reconciliación racional con la realidad. Ya que en lo ético el espíritu subjetivo está comprometido con la particularidad de su pueblo y en la historia está destinado, en verdad a una vida racional, pero que él al parecer no conocerá, ¿qué reconciliación auguran las configuraciones absolutas del saber? Al fin y al cabo ese saber parece versar sobre la razón que rige el curso de la historia, pero si esa razón no triunfa de hecho sobre lo ético, el contenido del saber es tan sólo que lo no racional de nuestras instituciones y prácticas acabará siendo depuesto. En verdad cuesta distinguir esa conciencia de la conciencia tradicional cristiana sobre la segunda venida de Cristo. Es decir, cuesta distinguir ese saber «absoluto» de la fenomenológica figura de la conciencia desventurada³.

La subordinación del punto de vista moral, por consiguiente, a la vista de los rendimientos respectivos de las ciencias filosóficas que siguen en la *Enciclopedia* a la filosofía del derecho, conduce al propio Hegel a una aporía. Si lo ético es particular, de modo insuperable, resulta incomprensible cómo una *Weltgeschichte* política o ciertas formas de arte, religión y filosofía, de *saber* en todo caso, prometen al hombre moderno una vida racional, libre y, por ende, reconciliada con la realidad.

Mi propuesta interpretativa es aquí, sin remedio, la de salvar a Hegel del propio Hegel, matizando la particularidad de lo ético. Pero es interpretativa porque creo que en su propia obra se sirve otra comprensión de lo ético a la asumida por mí hasta ahora. Se trata, pues, de salvarlo en sus términos: de comprender su filosofía como el saber de la racionalidad de lo ético, lo cual, en virtud de esa racionalidad, ingresaría en la esfera de lo espiritual absoluto.

(iii) La razonaré según el siguiente derrotero. En primer lugar presento la visión al uso de los conceptos hegelianos de lo espiritual objetivo y lo espiritual absoluto, así como la de su relación. A continuación aludo a cuatro dificultades (o conjuntos de dificultades) de esa visión convencional, que recomiendan alterarla. En la cuarta parte arguyo en favor de la racionalidad no particular de lo ético hegelianamente entendido. En penúltimo lugar enfrento tres obstáculos con que topa esa reconstrucción, que juzgo pueden esquivarse. Finalmente extraigo la conclusión de la infinitud y universalidad de lo ético, y propongo por ello reescribir los dos tercios postreros de la filosofía del espíritu de Hegel.

³ Robert B. Pippin sugiere ocasionalmente que tal es el rendimiento del idealismo hegeliano. Véase *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1989, p. 167.

2. La visión convencional de lo espiritual objetivo y lo espiritual absoluto

(i) Recuerdo brevemente el enclave sistemático (según su configuración última) de los temas que nos ocupan. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se divide en tres partes desiguales: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La última de éstas, a su vez, se divide en las filosofías del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo y del espíritu absoluto. La primera contiene, por su parte, una antropología, una fenomenología y una psicología. En los tres casos Hegel se ocupa del ser humano particular o sujeto empírico: al principio como ser natural, después como conciencia que se eleva a la autoconciencia y finalmente como inteligencia que se ocupa consigo, con sus propios productos. La «Psicología» se subdivide de nuevo —al menos en la versión berlinesa de 1830— en tres secciones: una sobre el espíritu teórico, otra sobre el espíritu práctico (esto es, sobre la inteligencia o razón práctica, es decir, como voluntad) y aún otra, sintética, sobre el espíritu libre. Esta última, que se reduce a dos únicos párrafos, presenta ya el concepto del espíritu absoluto, a saber: «El espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, es decir, tiene a su esencia como determinación y fin, es [...] *en general* la voluntad racional o la idea *en sí*»⁴. Y lo que seguirá, tanto la filosofía del espíritu objetivo, cuyos temas son el derecho, la moralidad y la eticidad, como la del absoluto, cuyos temas son el arte, la religión y la filosofía, se anuncia ahí mismo como un desarrollo de ese concepto hasta la objetividad y realidad efectiva⁵.

(ii) Pero el «desarrollo» que significan los asuntos inmediatos, y, se sobreentiende, la entera «objetividad» del espíritu, representa la aparición del concepto de lo espiritual absoluto «en la voluntad que es finita». Según la definición de apertura: «El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está—siendo sólo *en sí*; [...] el espíritu está así sobre el suelo de la finitud»⁶. La voluntad es aquí particular tanto exterior como interiormente: enfrentada a la naturaleza y a otras voluntades, y determinada antropológicamente por sus peculiares necesidades.

En verdad la actividad teleológica de esa voluntad, que sólo es posible por la coordinación con las otras voluntades, trae consigo el trascendimiento de la particularidad interior y engendra alrededor un mundo que reemplaza en el exterior a la naturaleza. Por eso Hegel juzga que el éxito de esa actividad «concluye a la voluntad consigo», la libera en ese mundo compartido, permite, según la conocida fórmula, que la voluntad esté cabe sí en su otro. Pero la relación entre las voluntades, que urde mundo, se da en esta esfera, de entrada, bajo la forma de la necesidad, de la dependencia recíproca, del necesitarse mutuo, y de la coerción, del imperio de la ley.

Ulteriormente, en el tramo final de la filosofía del espíritu objetivo, el diseño del estado promete la resolución de esa necesidad gracias a la participación de los

⁴ *Enciclopedia*, § 482.

⁵ Cf. *ibid.*, § 482, Observación, *in fine*.

⁶ *Ibid.*, § 483.

ciudadanos en los poderes, por la que reobran, gobernándola, sobre aquélla. Pero ya conocemos (cf. *supra*, 1.i) cuál es la conceptualización final de Hegel de esa voluntad general: la voluntad general es, contemplada desde fuera, bien particular, o, dicho de otra manera, la voluntad es sólo relativamente general. Los motivos de este balance son varios. Por un lado parece que las contingencias de la situación del estado imprimen un carácter particular insuperable a la Constitución. Por otro restan siempre en el gobierno márgenes al arbitrio que alguna instancia voluntarista debe determinar (en el diseño hegeliano es bien sabido quién encarna esencialmente esa instancia: el príncipe). Pero sobre todo Hegel parece disponer, desde siempre⁷, de un argumento lógico por el que los estados sólo pueden ser voluntades particulares, enfrentadas a otras voluntades: les va en ello su propia singularidad y autonomía. De modo que el mundo ético (o reino de fines) que reemplazaba a la naturaleza resulta tener fronteras geográficas.

(iii) Al fin, la libertad parece (*scheint*), en la objetividad, naturaleza. Y por realizarse así, consiguientemente, de modo limitado, su autosuficiencia no es plena, «está subordinada» a los avatares de la historia universal, vale decir, condenada a manifestarse como finita al cumplirse su tiempo y pasar. En un contexto cercano Hegel escribió que «es necesario que lo finito [...] sea puesto como contingente»⁸, esto es, concretamente, que sea arriesgado, que la existencia particular se sacrifique.

Esta consideración sirve de tránsito a la filosofía de la historia universal. La lectura corriente de su desarrollo, basada más bien en las exposiciones orales y sobre todo en la introducción intitulada «La razón en la historia», suele comprometer a Hegel con la tesis del fin de la historia. En esos textos se lee que el mundo cristiano, con el que acabaría la historia teleológicamente transcurrida con el fin del autoconocimiento del espíritu, «es el mundo de la consumación [*Vollendung*: acabamiento, perfección o conclusión]». Con él «el fin de los días se ha cumplido», pues «la idea ya no puede ver en el cristianismo algo insatisfactorio»⁹. Con la aparición del cristianismo (se sobreentiende que, en especial, con la aparición y extensión de la versión protestante que Hegel prefiere) se abre la época de la senectud del espíritu¹⁰, y la filosofía de la historia misma, se dice, declina¹¹.

Con esa doctrina no desentonan los parcos párrafos de las *Líneas básicas de la filosofía del derecho* sobre las grandes etapas de la historia —sucesivamente los «reinos» oriental, griego, romano y germánico—, pero llama la atención que en la *Enciclopedia* no quede rastro de esa división. En ella la filosofía de la historia se despacha aún más prontamente: en apenas cinco párrafos y una larga nota¹². Por

⁷ Ya en 1802, en el ensayo sobre el *Naturrecht*, aparece este argumento: cf. *Werke*, vol. 2, p. 481.

⁸ *Líneas básicas*, § 324, Observación.

⁹ *Werke*, vol. 12, p. 414 (para las tres citas).

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 140.

¹¹ Cf. *ibid.*, 116.

¹² Me refiero a la nota a § 549, pues la nota a § 552 no tiene por tema la historia y podría en su mayor parte —como lo fue en anteriores ediciones— colocarse en otro lugar.

supuesto Hegel continúa defendiendo que la historia, abstracción hecha de contingencias de entidad despreciable, goza de una dirección prefijada y avanza conforme a ella de modo inexorable. Y que esa meta es el saber del espíritu sobre sí mismo. Pero en el recapitulatorio, oscuro y decisivo § 552, el distinguo de los cuatro reinos es reemplazado por un texto de tránsito (y, por ende, fundamental) a la filosofía del espíritu absoluto. En él Hegel contrapone «el espíritu *pensante* en el seno de la eticidad», que tendría aún la limitación propia del espíritu de un pueblo y se elevaría tan sólo al saber de sí (o sea, del pueblo) en su esencialidad, al «espíritu pensante de la historia universal», que por fin se alzaría sobre las limitaciones de los espíritus particulares y su mundanidad, hasta el «saber del espíritu absoluto», y comprendería la verdad de «la necesidad, naturaleza e historia», es decir, ya no una verdad particular, sino la verdad—todo del prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*. «[E]n esta verdad la razón sapiente es libre para sí».

La sucesión de los pueblos engendra de este modo un saber —y un espíritu— que no versa ya sobre ellos mismos en particular, sino sobre su finitud, particularidad, limitación y caducidad; un saber abarcante sobre las dos modalidades de la necesidad: la naturaleza y la historia.

(iv) De las modalidades de ese saber —arte (contemplado), religión (fe), filosofía— es objeto lo absoluto propiamente. Por eso Hegel considera que esta esfera suprema puede ser denominada en general «religión». En ella «[e]l concepto del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu», lo cual significa: en el saber¹³; ya no en la objetividad, ya no en el mundo, ya no en la naturaleza: no fuera de sí, sino en sí mismo. También por esto, se sugiere, ésta es la esfera del espíritu «absuelto».

No es de extrañar que según esta lectura convencional (y, como se ve, no poco fundada en las fuentes) se imponga en la cúspide de la sistemática hegeliana un concepto spinoziano de la libertad. La satisfacción del espíritu es la *comprensión* de que él se revela en la naturaleza y la historia. De que una y otra lo señalan y verifican, precisamente porque se organizan de un modo necesario. A los sujetos empíricos sólo podría satisfacerlos el disfrute esporádico de la perspectiva divina (un disfrute incompatible con la atención a las menesterosidades: Aristóteles *dixit*) y la entrega al destino. Pues esa perspectiva es tan elevada (cf. *supra*, 2.iii) que no puede dictar más que generalidades sobre la vida activa, sobre nuestros problemas morales cotidianos. Rinde más bien consolación.

Así pues, si la filosofía de la historia universal acerca al sujeto empírico a la figura de la conciencia desventurada, la filosofía del espíritu absoluto a lo sumo retrocede a la de la conciencia estoica, cuyo consuelo es la libertad del pensamiento.

¹³ *Enciclopedia*, § 553.

3. Algunas dificultades de esta visión

(i) Esta presentación más bien tradicional de lo espiritual objetivo y lo espiritual absoluto dista mucho de ser completamente aporosa. En primer lugar, es de nuevo el propio Hegel quien pone reparos a conclusiones apresuradas: aquí a una culminación teórica de la filosofía del espíritu. Cito por extenso:

Si el resultado, a saber, el espíritu que está siendo *para sí* y en el que se ha superado toda mediación, se toma en sentido meramente *formal* y sin contenido de modo que el espíritu no se conozca al mismo tiempo como siendo en sí y desplegándose objetivamente, resulta entonces que aquella subjetividad infinita es la autoconciencia meramente formal que se sabe a sí misma como absoluta en sí misma; es la *ironía* que sabe aniquilarse todo haber y hacerlo *vano* con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la vanidad que se da como determinación un contenido que tomándolo de sí es por tanto contingente y caprichoso. Sigue siendo dueña de tal contenido, no está atada a él y con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad. Sólo en tanto la pura forma infinita, o sea, la automanifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad del pensar), es aquella forma el pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto que está—siendo en y para sí y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto¹⁴.

Ésta es la nota al último párrafo que antecede a la sección definitiva de la *Enciclopedia*, la sección sobre la filosofía. De ella, obviamente, me interesa sobre todo subrayar que a Hegel no le satisface un saber que no se ha acreditado «objetivamente». Denuncia, en terminología fenomenológica, la confusión de la verdad del idealismo con su mera certeza. Es decir, el idealismo subjetivo (piénsese en el Fichte temprano), postulados —hipótesis prácticas— incluidos. El programa enciclopédico, en particular el de su filosofía «real» (de la naturaleza y el espíritu), era el de corroborar que las determinaciones del pensamiento son las determinaciones de las cosas. Hegel sólo comprende en términos de acreditación (*Bewahrung*) en la realidad la liberación del pensar¹⁵.

(ii) Así que si el objeto congruo de un pensar absoluto es un objeto absoluto, debemos buscar antes del examen de las formas de saber lo absoluto el examen de los candidatos a objeto tal. Como ya recordé, el último de los temas de la filosofía real, excluidas esas formas, es la historia del estado moderno, pues la filosofía de la historia universal es de hecho la historia de la configuración ética dominante en cada época que *desemboca* en la formación del estado cristiano reformado. Ese estado es la última realidad efectiva que tematiza la *Enciclopedia*.

¹⁴ *Ibid.*, § 571, Observación.

¹⁵ Cf. *ibid.*, § 574.

Ciertamente, insisto, la elisión en esa obra de la periodización de esa historia elimina por anticipado la glorificación de la que había sido objeto el estado al cierre de las *Líneas básicas de la filosofía del derecho*. Allí el estado se había declarado «imagen y efectiva realidad de la razón»¹⁶, vale decir: de lo absoluto. Parece ser que Hegel en 1820 no percibió contradicción alguna entre esa conclusión, exclusiva de las *Líneas básicas*, y sus aseveraciones anteriores sobre la intrínseca particularidad del estado, comunes a los diversos tratamientos de la filosofía del derecho.

En todo caso, la historia regida teleológicamente, comprometida con un avance imparable y no con una acercamiento infinito, asintótico, a su meta, se compecede bien con un cumplimiento en la objetividad ética de la razón.

(iii) De ese modo, además, la reconciliación que procura la filosofía sería la de un saber sobre la objetividad. Y cobraría un sentido preciso la definición hegeliana de la ciencia filosófica como «su tiempo aprehendido en pensamientos»¹⁷ (que se halla, por cierto, en el prólogo a las *Líneas básicas*). Sólo cuando el tiempo se ha cumplido *ya*, un saber absoluto puede consistir en la comprensión del presente. Indirectamente quedaría dicho que el saber absoluto no es un saber sobre el tiempo en general, sobre su paso o el por qué de su avance con contenido, como había sugerido el § 552 de la *Enciclopedia*.

A continuación de esa definición Hegel desarrolla cuál es la misión o rendimiento de la filosofía *tout court*: «Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste», un resultado, por tanto, teórico a la par que práctico: «esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular [!] y contingente sino en lo que es en y para sí»¹⁸.

El tránsito de la filosofía del estado a la filosofía de la historia y del saber absoluto no debe interpretarse, pues, como un cambio de tema: pues la objetividad ética en su más acabada configuración es el objeto tanto de la historia como de la filosofía. El saber versa sobre la realidad y reconcilia con ella. Al término de la filosofía del derecho, escribe Hegel, «ha devenido objetiva la verdadera reconciliación», y la religión y la ciencia aparecen como manifestaciones complementarias de una y la misma verdad¹⁹.

Apenas un año después de haber escrito eso, es cierto, es de suponer que los acontecimientos políticos en Prusia hacen que Hegel se exprese menos optimista en un manuscrito sobre la religión cristiana, donde concluye advirtiendo que en la realidad se busca en vano reconciliación; remite para ella a la filosofía, pero incluso en ella, dice, la reconciliación será sólo parcial²⁰ (justamente, interpreto, porque si

¹⁶ *Líneas básicas*, § 360.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61 (mi subrayado, y no el de Hegel).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. *ibid.*, § 360.

²⁰ Cf. *Vorlesungen: Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*, Hamburgo, Felix Meiner, 1983 ss., vol. 5, p. 96 s.

es sólo teórica, no también real, es parcial). Pero las sucesivas lecciones alteran progresivamente ese balance. En 1827 «está en lo ético la reconciliación de la religión con la mundanidad, con la realidad efectiva, presente y consumada» (reconciliación que se produce en la historia universal)²¹; y en 1831, incluso, de la religión se transita al estado, que es ahí «el modo verdadero de la realidad efectiva»: «en él vive el espíritu en su carácter verdadero», es «el campo de la verdad absoluta»²². Lo cual no quiere decir que de hecho en lo ético todo conflicto se halle liquidado: se da todavía una colisión entre conciencia religiosa y constitución del estado. Pero el destino de su resolución es en todo caso ético²³. Según la fecha de los textos esto debe tomarse por la última palabra de Hegel al respecto.

(iv) Con la absolutización de lo ético son coherentes ciertas opciones terminológicas y definiciones que parecen traicionar también la visión al uso y, diríase, oficial de la objetividad del espíritu.

«La ciencia filosófica del derecho tiene la idea del derecho, el concepto del derecho y su realización, por objeto», anuncian al comienzo las *Líneas básicas*. Pero «idea» es «la unidad absoluta del concepto y de la objetividad» (los dos primeros temas de la lógica del concepto, tercera parte y última de la *Wissenschaft der Logik*), o, más expresamente, «el concepto *realizado*»²⁴, es decir, la efectividad como debe ser, conforme al concepto y por el concepto. Puesto que la idea es, en la lógica hegeliana, la determinidad más alta, es de suponer que la ciencia del derecho trata de un tema real de la mayor altura —vale decir, entidad— lógica.

De hecho en la observación al párrafo enciclopédico en que aparece el concepto del espíritu absoluto (§ 482), al que antes me referí, no hay solución de continuidad entre derecho, religión y ciencia, en tanto que efectuaciones de la libertad: «esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la efectividad jurídica, ética y religiosa, así como científica».

Ocurre luego, empero, que la filosofía del espíritu objetivo empieza tratando del derecho abstracto y la moralidad, en aparente retroceso respecto del punto de vista alcanzado en la sección fenomenológica (de la *Enciclopedia*) sobre la autoconciencia universal: «sustancia de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado»²⁵, temas todos ellos de la sección sobre la eticidad. Pero resulta iluminador que mucho antes, cuando se presenta la división de la filosofía del espíritu y Hegel anuncia que las dos primeras partes se ocupan del espíritu finito, el «punto de inflexión» (literalmente) de la doctrina íntegra sea la «inmersión máxima» en la propia subjetividad bajo la figura del mal, esto es, el postrer asunto de la

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 265–269.

²² *Ibid.*, vol. 3, p. 339.

²³ Cf. *ibid.*, p. 346 s.

²⁴ *Enciclopedia*, §§ 213 y 242, respectivamente.

²⁵ *Ibid.*, § 436, Observación.

sección sobre la moralidad, antes del tránsito al tratamiento de lo ético²⁶. Con esa localización sistemática de la elevación a la infinitud del espíritu —según puede inferirse— es perfectamente afin la primera definición de la eticidad: «La *eticidad* es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo»²⁷. No habría que esperar, pues, a la filosofía del espíritu absoluto, contra lo que suele suceder con las tripletas hegelianas, para encarar esa resolución: lo subjetivo y lo objetivo se consumirían ya en lo ético. También es afin con ella que la idea sobre la que versa la filosofía del derecho sea sólo, estrictamente hablando, el tema de su tercera parte: «la *idea* en su existencia universal en y para sí [... es] la *eticidad*»²⁸.

Si rastreamos el texto de las *Líneas básicas* encontramos aún, de pasada, otra confirmación de las vacilaciones respecto del estatuto de la objetividad espiritual (por no decir la contradicción del estatuto oficial o sistemático). Precisamente en una nota (la tercera) a la observación del último párrafo sobre el mal, en discusión con Solger, Hegel precisa que lo ético, aunque se presente bajo configuraciones finitas, limitadas, es un fin infinito: «La configuración, la forma de lo finito, no le quita al contenido, a lo ético, nada de su sustancialidad y de la infinitud que tiene dentro de sí»²⁹. Aunque la contraposición, aquí, entre configuración y sustancialidad todavía abrigaría un sentido por el que lo ético, en tanto que configurado (y no podría existir de otro modo), tendría que pertenecer a la esfera de lo espiritual finito, la continuación de la nota disipa esas dudas. Hegel rechaza explícitamente la opinión de Solger según la cual «sólo con la desaparición de nuestra realidad se revelaría lo divino»; por tanto, apréciase, la opinión de que el objeto del saber absoluto es el devenir histórico o comparece con él. En fin, a diferencia de lo que ocurría en la Grecia clásica, ahora «la idea ética es *efectiva* y está *presente* en el mundo ético *sin el infortunio de la colisión* y la caída del individuo atrapado en este infortunio». Y concluye: «que lo más elevado *no se presente en su realidad efectiva* [es decir, también en su configuración; E. M.] *como algo nulo* es precisamente lo que se propone y efectúa la existencia ética real, el estado, y lo que la autoconciencia ética posee, intuye y sabe en él, y el conocimiento pensante en él concibe». Creo que huelgan los comentarios.

Por lo demás, qué duda cabe, también el arte, la religión e incluso la filosofía, necesitan configuración, y para ello materiales, herramientas, soportes, objetos sagrados, vestimentas, textos también sagrados y no sagrados, como los considerados filosóficos, etcétera. Es obvio que lo absoluto, de existir, debe existir bajo esas formas finitas, no privativas de lo ético.

²⁶ Cf. *ibid.*, § 386, Observación.

²⁷ *Ibid.*, § 513.

²⁸ *Líneas básicas*, § 33.

²⁹ *Ibid.*, § 140, Observación, nota 3, p. 254 (mis versiones).

4. La racionalidad no particular de lo ético

(i) Debemos ahora dejar a un lado las consideraciones (convencionales o no) sobre el engarce sistemático del asunto que nos ocupa y concentrarnos en el contenido de la filosofía de la eticidad, para indagar si es concebible una configuración esencialmente no limitada o particular de ésta, a pesar de lo que aquí y allá escribe Hegel.

Lo que queda claro, ya de entrada, en la filosofía del derecho es que trata de servir la comprensión de la forma racional de lo ético, que la actualizaría el estado: «El estado [...] es lo *racional* en y para sí»³⁰. Y la racionalidad, que en general consiste en la unidad de la universalidad y la singularidad, significa aquí concreta y muy kantianamente: «según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea, el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es [...] un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*»³¹. Es decir, lo ético en tanto que racional es la unión material de la voluntad universal y la voluntad particular por la adopción particular de máximas universales. Lo racional en la práctica, en las costumbres, equivale, pues, también muy kantianamente, a lo libre. Para confirmarlo basta volver la vista a la «Introducción» a las *Líneas básicas*.

Allí la voluntad verdaderamente libre, que se distingue de la voluntad natural, que se deja determinar por impulsos y tendencias, y del mero arbitrio, que a pesar de hacer abstracción de todas ellas en primera instancia después escoge cualquier objeto por fin, es la voluntad que tiene por fin la propia libertad³². O, dicho de otro modo, según el análisis previo de los momentos de la voluntad: es la voluntad que reconduce sus particularizaciones —tras haber hecho abstracción de sus particularidades o predeterminaciones (relativas)— a la universalidad³³. Es decir, la voluntad que no se compromete con ninguna particularidad, que salvaguarda siempre el poder de su abstracción, que estima, sobre todas las cosas, su libertad. Ésta es, por cierto, la definición hegeliana (y, de nuevo, kantiana) de la voluntad moral: «una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal»³⁴.

(ii) El capítulo sobre la eticidad expone precisamente las instituciones o garantías objetivas de esa reconducción de particularizaciones a universalidad, vale decir, de la *realización de la moralidad*. Las instituciones y reconducciones son plurales, y sólo su operación conjunta produce los efectos buscados.

En primer lugar la protección de las libertades civiles —de movimiento,

³⁰ *Ibid.*, § 258. Recuerdo que la locución germana «an und für sich» (en y para sí) es una locución adverbial corriente que viene a significar «propriadamente dicho».

³¹ *Ibid.*, § 258, Observación.

³² *Ibid.*, § 21.

³³ *Ibid.*, § 7.

³⁴ *Ibid.*, § 103.

asociación, propiedad, contratación, etc.— engendra el «sistema de las necesidades» que hace a todos los miembros de la sociedad civil interdependientes. La satisfacción de unos deja de concebirse al margen de la satisfacción de otros, e incluso las necesidades experimentadas se crean y recrean, y forma parte del interés de todos la conservación del sistema. En ese sistema, en segundo lugar, la necesidad de formación, reconocimiento y aseguramiento del estatuto individual da lugar a corporaciones de grupos profesionales (Hegel piensa en una suerte de gremios o colegios con competencias políticas). En su seno, el interés particular de cada trabajador deviene el interés general de la corporación; no, ciertamente, el interés de todos los ciudadanos, pero sí un interés colectivo cuya satisfacción no resulta indiferente a los miembros de colectivos análogos. Sobre esa configuración de la sociedad civil se organiza el aparato estrictamente político del estado, pues Hegel entiende que los representantes de las corporaciones —particulares que tienen por propios los intereses relativamente generales de éstas, es decir, de sus colegas— son los sujetos políticos adecuados del poder legislativo (el poder universal, tanto en virtud de su constitución como de su tarea). Actúan en él no como delegados, sino literalmente haciendo presentes aquellos intereses. Es en las deliberaciones de las cámaras legislativas donde la voluntad o interés general, ya sin restricciones, se formaría. Más adelante, lo cual nos interesa menos, el poder gubernativo por medio del aparato administrativo y el judicial reobrarán sobre la sociedad civil imponiendo, coercitivamente si es preciso, el imperio de la ley sobre las voluntades particulares.

La voluntad general, por tanto, no la constituye un interés extraño a los particulares. Es, más bien, el interés sobrevenido por la salud o vitalidad del organismo del estado en que los intereses particulares se satisfacen. Sintéticamente puede decirse que el interés general es el interés *en general* de los particulares. Hegel juzga que para quienes se ocupan directa, esto es, profesionalmente, de tareas políticas o administrativas (en sus términos: para el estamento universal) su interés está inmediatamente identificado con el interés general. Esto hoy, familiarizados como estamos con los efectos perversos y deficiencias de los aparatos burocráticos (cuyo tamaño contemporáneo Hegel no pudo representarse), parece ingenuo. Pero, en todo caso, Hegel previó que el trato habitual, cotidiano, con las instituciones generaría *en cada uno de los ciudadanos* el interés por ellas mismas y la confianza en su funcionamiento. Ese interés es el interés general, el interés por lo general (*allgemein*) o por la libertad garantizada objetivamente. Y el estado moderno sería la cifra de esta reconducción y, por eso, la imagen de la razón.

(iii) El ideal jurídico-político de ese estado es cierta identidad entre los derechos y las obligaciones de sus miembros. Precisamente como «aparencia» (*Schein*) de la inidentidad entre unos y otras comprende Hegel la finitud de la voluntad objetiva en un texto enciclopédico clave³⁵. Pero explica en ese lugar (y en

³⁵ Enciclopedia, § 486, *in fine*.

otro paralelo de la *Rechtsphilosophie*), concretamente en su nota, que si «[e]n el campo del fenómeno» se da más bien entre derechos y deberes una correlación (a un derecho de alguien corresponde un deber de otro, y viceversa), «con arreglo al concepto» el derecho mismo es para su titular un deber, y viceversa: el derecho a poseer es, por ejemplo, el deber de ser como persona (que existe por su propiedad), el deber moral es un derecho de la voluntad subjetiva a actuar en conciencia, y el derecho, por caso, de los hijos a ser educados es su deber de obedecer, o el del gobierno a administrar, su deber de hacerlo.

Por supuesto, la equivalencia se sienta en virtud de cierta abstracción, gracias a la cual puede decirse que el contenido de cualquier derecho o deber es, en última instancia, la libertad personal³⁶. Pero es esa identidad, según la filosofía del derecho, «una de las determinaciones más importantes» en la esfera ética, por permitir «que la cosa pública devenga [para el individuo] su propia cosa particular»³⁷. Análogamente se lee en la *Enciclopedia* que «todos los fines de la sociedad y el estado son los fines propios de los [individuos] privados»³⁸. La abstracción, entiendo, es la abstracción de las mediaciones que ya hemos indicado (cf. *supra*, 4.ii) entre los intereses particulares y lo general.

(iv) La conclusión que debe extraerse, creo, de este somero repaso del diseño ético de la filosofía del espíritu objetivo es que la Constitución delineada y sancionada por Hegel es aquella en que no vige ninguna particularidad bruta, sino justamente la elevación institucionalizada de todas ellas al interés por la configuración ética, el estado, que regularía. Tal elevación es estrictamente desparticularizadora.

Con esto, por cierto, hace juego a la perfección la epistemología hegeliana (que, por supuesto, no podemos explorar aquí), cuya conclusión, alcanzada en la *Phänomenologie des Geistes*, es que ningún hecho externo (ninguna certeza sensible) o interno (ningún hecho de conciencia) tiene valor criterial para nuestro conocimiento. De hecho ya en el argumento en que consiste esa obra la vigencia de esa tesis afecta también al comportamiento práctico.

5. Tres particularidades (¿éticas?)

(i) Lo argüido en el apartado anterior —insisto: que la Constitución bosquejada por Hegel no se compromete con ninguna particularidad— debe salvar tres obstáculos. Por un lado, el poder legislativo, cuyos trabajos son decisivos en orden a constituir una voluntad general, se divide de hecho en dos cámaras, y sólo una alberga representantes de las corporaciones; la otra está reservada a los terratenientes. En segundo lugar, Hegel reserva un lugar muy especial, en la cúspide de los poderes, a un monarca hereditario; es decir, a un individuo particular,

³⁶ Cf. *Líneas básicas*, § 261, Observación.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Enciclopedia*, § 486, Observación.

¡sancionado por la naturaleza! Finalmente, a pesar de lo referido, sigue pendiente la digestión en esta presunta filosofía de lo ético absoluto de la postrera apelación a la particularidad de los estados. ¿Cómo deben burlarse estas tres particularidades?

(ii) En mi opinión hay que proceder aquí a ciertos arreglos e hincapiés. La cámara de terratenientes, apuntalada por Hegel con la defensa del mayorazgo (de la no dispersión de la propiedad incluso contra la voluntad de quien testa), se ha visto históricamente reemplazada por cámaras con otra acreditación, o no ajena a la voluntad popular o al menos no ajena a los méritos individuales; en todo caso ajena a la fortuna natural de quien es el primogénito de un propietario de bienes raíces. La insistencia de Hegel en el capítulo sobre la sociedad civil en que, aun contando con los condicionamientos del talento y la educación, el ingreso en un estamento debe librarse a la postre al arbitrio individual³⁹, debería convertirse en una doctrina general sobre la posición social con implicaciones políticas. Las razones por las que Hegel aboga por el mayorazgo y su cámara baja son débiles. En esencia se reducen a la creencia en que la independencia de la subsistencia del estamento sustancial (como es denominado) respecto del patrimonio estatal y los vaivenes de la industria (las contingencias del sistema de necesidades) cualifica a sus miembros para actuar en favor del estado⁴⁰. Hegel mismo parece haber contemplado en las lecciones que esto es tan sólo una posibilidad⁴¹. Y la objetivación ética tiene por vocación superar esa clase de contingencias.

(iii) La opción en favor del monarca *hereditario* se razona de modo semejante. De nuevo la independencia que le procura su peculiar herencia, cree Hegel, lo capacita para cumplir una tarea política específica. Esta vez, peor aún, la de decidir, cuando las razones prácticas ya no son determinantes, el destino del estado. Ocurre, empero, como es sabido, que incluso en las más desarrolladas *Líneas básicas*, las competencias del poder monárquico no se hallan muy precisadas. Hay quien sólo lee que posee el derecho de veto a la legislación de las cortes y discrecionalidad en las relaciones internacionales⁴². Hay quien considera que Hegel le atribuiría iniciativa legislativa (y el derecho de veto más bien a las cortes), incluso un poder absoluto (aunque sin absolutismo)⁴³. La metáfora del «punto sobre la i» parece intencionalmente ambigua⁴⁴. Pero incluso si sólo fuera el protagonista de la soberanía exterior del estado, las consecuencias sobre la vida de los ciudadanos serían, al menos potencialmente, abarcales. E, insisto, es justamente una

³⁹ Cf. *Líneas básicas*, § 206.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, §§ 306 s.

⁴¹ Cf. *ibid.*, § 306, Adición.

⁴² Así Félix Duque (*Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 839), Walter Jaeschke (*Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998, p. 32) o Allen W. Wood (*Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 282).

⁴³ Así Bernard Bourgeois («El príncipe hegeliano», en Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

⁴⁴ Cf. *ibid.*, § 280, Adición. De todos modos, en ese extracto de las lecciones Hegel puntualiza: «la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter [del monarca] no sea significativa».

contingencia tal la que el estado de derecho, según Hegel mismo, debe arrumbar. Así pues, se impone una limitación de sus funciones y su arbitrio también, o especialmente, en lo que respecta a las relaciones con otros estados. Esto debemos concedérselo a Kant⁴⁵. Con una particularidad natural como la descendencia regia sólo es compatible una función simbólica de la monarquía.

(iv) Por último hemos de examinar el argumento sobre la particularidad del estado (y su voluntad). Hegel subraya que es un argumento lógico, y efectivamente se halla, abstractamente, en la tercera sección (o capítulo) de la lógica de la cualidad, donde aparece la determinidad del «ser-para-sí». Por ser-para-sí, esto es, por ser «infinita relación *negativa* consigo»⁴⁶, el estado es excluyente, y «en cuanto excluyente *ser-para-sí*, aparece como *relación con otros estados*»⁴⁷. Pero en la lógica, Hegel argumenta que «[l]a repulsión es [...] *atracción* de manera igualmente esencial y lo uno excluyente o el ser-para-sí se supera a sí mismo»⁴⁸. Sin embargo, contra lo que sería de esperar y conduciría a la génesis de un *Universalstaat* o al menos una federación o liga de naciones (como para Kant), entre los estados la exclusión, se dice, no atrae en beneficio de una superación de sí mismos: la cualidad del estado, su particularidad, se enquista en el contexto internacional, y Hegel sólo vislumbra su superación como su desaparición en el tiempo. Esto distingue a los estados de los sujetos empíricos, cuya autoconciencia, cuyo ser-para-sí, sí es trascendido en acto en la unidad (o singularidad) del estado. Por ello el papel del reconocimiento intersubjetivo no es el del reconocimiento interestatal, que Hegel considera más bien una consecuencia *garantizada* por o derivada de la soberanía interior, basada, paradójicamente, en su racionalidad, y sin papel constitutivo de la personalidad del estado⁴⁹.

A mi juicio Hegel no cuenta con ningún argumento por el que abortar esa superación de la personalidad estatal. Quizá haya que pensar en cierto realismo político o en la voluntad de contemplar ya el presente como la culminación de la historia ética. En todo caso juzgo que de la particularidad del estado debe pensarse lo siguiente: como el propio Hegel sostiene, la voluntad general es particular *vista desde fuera*, por quererse a sí misma en tanto que autónoma. Pero a largo plazo (un plazo ya medianamente cumplido para nosotros) esa autonomía y relativa particularidad debe ser trascendida en la creación de instituciones políticas «transnacionales». Sólo así la voluntad general puede ser voluntad universal y, sobre todo, ser efectiva.

⁴⁵ Cuya posición, empero, no es enteramente satisfactoria, ni enteramente distinta a la de Hegel; cf. *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, 1ª parte, § 55, pp. 183-185.

⁴⁶ *Ibid.*, § 321.

⁴⁷ *Ibid.*, § 322.

⁴⁸ *Enciclopedia*, § 98.

⁴⁹ Cf. *Líneas básicas*, § 331, Adición.

6. La infinitud de lo ético

(i) La finitud de lo ético tiene, según entiendo, dos sentidos, que Hegel comprende a una bajo la rúbrica de su naturalidad, a la que se refiere al final de la filosofía del derecho enciclopédica. El primero es inmediatamente una exigencia de la realidad del estado, por la que asume una configuración positiva, un derecho positivo. La naturalidad está ligada ahí, sobre todo, al emplazamiento espacial y temporal del estado, y reclama una concreción circunstancial y pasajera de la legislación (no de rango superior) y de la acción gubernamental. Esa determinación última debe darse dentro de unos límites prefijados (las garantías constitucionales) y según los mecanismos constituyentes de derecho, que antes indicamos, que operan conforme al fin último de la vitalidad del estado. El marco constitucional puede diseñarse haciendo abstracción de esa positividad, como hace Hegel al comienzo de su *Rechtsphilosophie*: tanto de la aplicación a casos concretos como de la arbitrariedad con que se debe legislar en cuestiones absolutamente convencionales, como de las modalizaciones recomendables de la legislación en función de los usos nacionales⁵⁰. Estas particularidades no se ponen entre paréntesis en las *Líneas básicas* de modo que, a la postre, el contenido íntegro de la constitución resulte relativo. De lo contrario no tendría sentido la distinción hegeliana en materia de derecho entre la justificación histórica y la justificación conceptual⁵¹.

Según otra acepción la naturalidad es en el estado la forma en que se encarna la libertad como hábito o costumbre, como «segunda naturaleza». El hábito es «lo más esencial de la *existencia* de toda espiritualidad en el sujeto individual»⁵², es la forma de intimar, interiorizar, cualquier contenido espiritual (religioso, moral, etcétera). Pero como virtud cívica —patriotismo ordinario o confianza en las instituciones y los conciudadanos— alcanza su configuración perfecta sólo cuando está iluminada por la claridad conceptual respecto de la compenetración en el estado entre lo particular y lo universal. Como para Aristóteles, el hábito ético (en terminología hegeliana: el talante ético, la *sittliche Gesinnung*) no es una inercia ciega, sino una inercia adquirida gracias al saber ver (en Aristóteles, a la prudencia). De modo que naturalidad y racionalidad no están reñidas, sino que se soportan recíprocamente.

(ii) Ese saber, en tanto que conceptual, filosófico, delata la relación, y no mera yuxtaposición, entre lo espiritual objetivo y lo espiritual absoluto. Las formas absolutas del saber, sobre todo la filosofía, pero también la religión (según Hegel, la forma de la conciencia de lo absoluto común a todos los seres humanos, sea cual sea su formación⁵³), tienen por objeto la objetividad estatal de la desparticularización e ilustrando las conciencias contribuyen a su permanencia.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, § 3.

⁵¹ Cf. *ibid.*, § 3, Observación.

⁵² *Enciclopedia*, § 410, Observación.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 70 (del prólogo a la edición de 1827).

(iii) En conclusión: para no oscurecer esta relación y sobre todo mantener en la *Enciclopedia* el concepto de lo ético absoluto, la tercera parte de la filosofía del espíritu debería abarcar estado, religión y filosofía. Este arreglo no significaría una novedad sin precedentes en las previsiones hegelianas del sistema de ciencias filosóficas y sus plasmaciones publicadas. En la filosofía real jenense el último capítulo de la *Philosophie des Geistes* se titula «Constitución», y tiene precisamente esa envergadura⁵⁴. ¿Por qué Hegel fue infiel a esos bosquejos arquitectónicamente felices?

* * *

Edgar Maragat Idarraga
c/ Libertad, 61, 3º puerta 11
46520 Puerto de Sagunto, Valencia

⁵⁴ Cf. *Filosofía real*, edición de José María Ripalda de los *Entwürfe* del curso 1805–1806, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.