

SU RECHTSPHILOSOPHIE

SI. INTRODUCCIÓN

1. Empezaré recordando cuál ha sido nuestro proceder hasta ahora. Con cada autor —Hume, Leibniz y Kant— he intentado sacar a la luz lo que es peculiar en su aproximación a la filosofía moral, qué les llevó a escribir los textos que ahora leemos y qué esperaban conseguir con ellos. Esos textos tienen mucho que enseñarnos, y conocer esos trabajos nos brinda posibilidades de pensamiento inmensamente diferentes de aquellas de las que habitualmente seríamos conscientes. No los estudiamos con la esperanza de encontrar algún argumento filosófico, alguna idea analítica que fuera directamente aprovechable para nuestros actuales problemas filosóficos tal como se nos plantean. No; estudiamos a Hume, Leibniz y Kant porque desarrollaron doctrinas filosóficas profundas y distintivas.

2. Con respecto a Hegel (1770-1831), el planteamiento es básicamente el mismo.¹ Me centraré en lo que Hegel añadió y en lo que su con-

1. De las obras de Hegel, algunas de las principales son: *Hegel' Logic*, trad. de William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1975, una traducción de la Parte I de la *Enciclopedia* de 1817, revisada en 1827 y 1830; *Hegel's Philosophy of Mind*, trad. de William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1971, una traducción de la Parte III de la *Enciclopedia*; *Lectures on the Philosophy of World History*, Introducción, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982); *The Phenomenology of Spirit (Geist)* (1807), trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1999); *The Philosophy of Right* (1821), trad. de H. B. Nisbet, ed. de Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975); *Science of Logic* (1812-1816), trad. de A. V. Miller, Londres, Unwin, 1969 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968); *Hegel's Political Writings*, trad. de T. M. Knox, con un ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski, Oxford, Oxford University Press, 1964. Son valiosos, entre otros, los siguientes textos secundarios: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992; Frederick Beiser, comp., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

tribución tiene de especial. Teniendo esto en mente, analizaré, aunque con demasiada brevedad, su *Filosofía del derecho* (1821) (PR a partir de ahora).^{*} Esta obra contiene su filosofía moral y su idea característicamente institucional de la vida ética (*Sittlichkeit*),^{**} y explica cómo se enlaza esa idea con su visión de las personas como enraizadas en, y modeladas por, el sistema de las instituciones políticas y sociales en el que viven. Éstas son algunas de las contribuciones importantes que Hegel hizo a la filosofía moral. Lamentablemente, apenas diré nada sobre su metafísica. Yo creo que casi toda su filosofía moral y política puede basarse a sí misma. Indiscutiblemente, es mucho lo que se pierde; en algunos lugares de PR, y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, la metafísica ocupa el primer plano. La explicación última que ofrece Hegel del curso del mundo, y de las transiciones históricas de una época a la otra, se encuentra en lo que llama Espíritu o Mente (*Geist*). Como buen metafísico, cree que la realidad es plenamente inteligible—que es la tesis del idealismo absoluto—y, por lo tanto, debe responder a las ideas y los conceptos de un sistema categorial razonable y coherente. Este sistema se expone paso por paso en la *Ciencia de la lógica* (1812-1816). Pero yo dejaré al margen estas cuestiones fundamentales.

Interpreto a Hegel como un liberal de mente reformista moderadamente progresista,² y considero su liberalismo como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*.³ Otros ejemplares semejantes son Kant y, menos evidentemente, J. S. Mill. (Mi *Teoría de la justicia* también se inscribe en el liberalismo de la libertad y es mucho lo que toma de ellos.) Examinaré de qué modo pensó Hegel que el concepto de libertad se realizaba realmente en el mundo social a través de las instituciones políticas y sociales en un momento histórico particular. Con esto, Hegel rechaza la concepción

^{*} Obviamente, Rawls se refiere a la obra *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. En el texto mantendré, con Rawls, *Filosofía del derecho* (PR) para designar esta obra de Hegel. Sigo en general la traducción de J. L. Vermal (Buenos Aires, Sudamericana, 1975), pero me he separado de ella para traducir directamente del alemán cuando lo he creído necesario. (N. del t.)

^{**} Aunque *Sittlichkeit* se ha traducido al castellano frecuentemente como «eticidad», Rawls lo traduce como «vida ética», que yo he mantenido, excepto cuando la palabra aparece en la versión de J. L. Vermal, donde he mantenido «eticidad». (N. del t.)

2. Aunque no fue un radical, Hegel siempre consideró la Revolución Francesa como un acontecimiento histórico colosal y progresista. Un estudiante contaba en 1826 que no pasaba un año sin que Hegel brindara para conmemorar el aniversario de la toma de la Bastilla. Véase Wood, en su nota a la traducción de Nisbet, pág. 397.

3. Con esto quiero decir que sus primeros principios son los principios de las libertades política y cívica, y que estos principios tienen primacía sobre otros principios a los que también se puede apelar.

antiana de la libertad trascendental, y con ella el modo en que Kant entiende tanto la ética como el papel de la filosofía moral. Como veremos, muchas de las tradicionales ambiciones de la filosofía moral deben intentarse en las de la filosofía política, tal como Hegel la entendió.

Hoy me propongo explicar, en particular, lo que Hegel pensaba al decir que «[l]a voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre». He formado esta frase combinando PR §§10 y 27, pero espero no haber distorsionado el sentido. Y ¿qué quiere decir Hegel cuando dice que esa voluntad libre se incorpora y se pone de manifiesto en las instituciones políticas y sociales del Estado moderno? Sin saber exactamente cómo y por qué, ya podemos ver que esta concepción de la voluntad libre va a ser muy diferente de la de Kant, concepción esta última que acabamos de someter a nuestra consideración. Los planteamientos de Hegel sobre este asunto constituyen una de sus más importantes contribuciones a la filosofía moral y política.

§2. LA FILOSOFÍA COMO RECONCILIACIÓN

1. Empezaré con la concepción hegeliana de la filosofía como reconciliación.⁴ Para ver qué pudiera significar, consideremos el quinto párrafo del Prefacio (el quinto según la división en párrafos de Nisbet en la edición de Allen Wood): «La verdad sobre el derecho, la eticidad y el Estado es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión. El espíritu pensante no se contenta sin embargo con poseer la verdad de este modo, inmediato, exige además concebirla y alcanzar para el contenido, ya en sí mismo racional, una forma también racional. De este modo el contenido aparecerá justificándose ante el pensamiento libre, que no puede atenerse a algo dado [...] El pensamiento libre debe, por el contrario, partir de sí mismo y justificamente por ello exige saberse unido en lo más íntimo con la verdad».

El término «reconciliación» —el alemán *Versöhnung*— encaja aquí porque Hegel piensa que el esquema institucional más adecuado para la expresión de la libertad existe ya. Lo tenemos delante de los ojos. La tarea de la filosofía, especialmente de la filosofía política, es concebir este esquema en el pensamiento. Y una que vez hagamos eso, piensa Hegel, nos reconciliaremos con nuestro mundo social. Ahora bien, reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. *Versöhnung* no

4. Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pág. 95. He aprendido mucho de este libro y me apoyo en él en lo que sigue.

es *Entsagung* (resignación). No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido «aparecerá justificado ante el pensamiento libre».

2. Así, pues, el papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional*. La palabra que Hegel usa aquí para «racional» es *vernünftig*. Como ya dije al hablar de Kant, es éste un término importante en la filosofía alemana. No debe confundirse con la racionalidad instrumental o de acuerdo a fines o económica. A menudo es mejor la palabra castellana «razonable». Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como un mundo que expresa nuestra libertad y nos capacita para alcanzarla conforme vivimos nuestras vidas cotidianas, nos reconciliamos con dicho mundo. Al cumplir este papel, la filosofía no es meramente un ejercicio académico. Nos dice algo sobre nosotros mismos; nos muestra nuestra libertad de voluntad: que la tenemos a través de las instituciones, y de ningún otro modo. Entender esto hace que la forma de vida sea real. La explicación radica en que una forma de vida no se hace plenamente real o efectiva (*wirklich*) hasta que se hace autoconsciente. El *Geist* sólo se realiza plenamente a sí mismo en el pensamiento humano y en la autoconciencia. Así, la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él. La tarea de la filosofía política consiste en ayudarles a entender eso. No pone su mirada en un mundo que debiera ser pero que está más allá del mundo (como Hegel pensaba que hizo Kant), sino en un mundo ante nuestros ojos que actualiza nuestra libertad.

Aquí Hegel está atacando en lo más profundo la idea kantiana de la libertad. Según su interpretación, Kant piensa que nuestra libertad nos eleva por encima de todas las contingencias de nuestra naturaleza (nuestras inclinaciones y necesidades), y por encima de todas las contingencias de nuestra sociedad y su historia, y, por lo tanto, que nos es siempre *posible* obrar según la ley moral y alcanzar una voluntad buena, si bien gradualmente, toda vez que nos resolvemos seriamente a hacerlo. Esta supuesta libertad trascendental implica que todas las personas tienen igual oportunidad de alcanzar el ideal de persona de buen carácter moral (una buena voluntad), independientemente de lo que su fortuna particular les haya deparado en el mundo. Podríamos decir que Kant pien-

sa que Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que todos tenemos por igual el poder (o la capacidad) de labrarnos la salvación. Hegel negaría que la libertad humana pueda ser plenamente actualizada al margen del marco social adecuado. Sólo dentro de un mundo social racional (razonable), un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena. Y aunque ningún mundo social puede garantizar nuestra felicidad, sólo en un mundo semejante podemos lograr la plena felicidad. Hegel, pues, suscribe la recomendación pitagórica: «A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): "Haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes"» (PR §153).

3. Esto nos sitúa en otro nivel de la crítica de Hegel a Kant. Hegel quiere evitar la ética del *Sollen* y transformar de ese modo el horizonte de la ética, lo que la ética debería tratar de hacer. El cambio fundamental está en la idea de la *Sittlichkeit*, que es la ubicación de lo ético, el entero entramado de instituciones políticas y sociales racionales (*vernünftig*) que hacen posible la libertad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Para Hegel, la ética kantiana trata de proporcionar a la gente una orientación específica en las situaciones particulares de la vida cotidiana. Esta orientación se consigue mediante la comprobación de las máximas (sinceras y racionales)⁵ a través del procedimiento del imperativo categórico (IC). Al usar el procedimiento-IC el individuo obtiene respuestas detalladas y claras. Por el contrario, Hegel quiere que encontremos nuestra brújula moral en las instituciones y costumbres de nuestro propio mundo social, dado que esas instituciones se han hecho parte de nosotros conforme hemos ido creciendo en su seno y desarrollando los correspondientes hábitos de pensamiento y conducta. Kant rechazaría esta visión por incompatible con su ideal de autonomía. Tal como Hegel ve el asunto, Kant no facilita una autonomía *real*. Para llegar a ella, debemos pertenecer a un mundo social *racional* (razonable) que los individuos puedan, tras reflexión, aceptar como un mundo que satisfice sus necesidades fundamentales, y reconciliarse con él. Hegel quiere mostrar que la gente puede obrar y obra libremente cuando se comporta siguiendo el hábito y la costumbre (suponiendo que, tras reflexión, sean considerados razonables). Esta condición se cumple en el mundo moderno (a diferencia del mundo antiguo y del medieval), en el que las instituciones deben promover la subjetividad, la individualidad y la particularidad, o lo que Hegel denomina sustancialidad (que comprende a las otras tres).

5. Por supuesto, aquí debemos entender «racional» en el sentido de Kant, como aquello que es dado por el imperativo hipotético, y no en el sentido de Hegel.

En la concepción hegeliana de la libertad, sólo una sustancia puede ser plenamente libre, siendo así que un mundo social racional es una sustancia. Además, los individuos sólo pueden alcanzar la más plena libertad disponible, a diferencia de lo que sucede con la equivocada autonomía de la ética kantiana, si se hacen autorreflexivos y aprueban los accidentes (tal como dice Hegel) de un mundo social racional. El término «accidentes» pone de manifiesto que, para Hegel, los individuos no pueden ser sustancias por sí mismos, que no pueden ser libres por sí solos. Antes bien, son accidentes, como si dijéramos, de una sustancia —de un mundo social racional— y es a través de esa sustancia como alcanzan su libertad real. No se contradicen ustedes con el uso que hace Hegel de la terminología sustancia-accidente, por mucho que no esté enteramente libre de falla y pueda dar lugar a equívocos. Resulta crucial que subrayemos que sólo a través de la autorreflexión de los individuos, y sólo si se reconcilian con su mundo social (racional) y lo perciben correctamente como racional y viven en consonancia con él, es llevado el propio mundo social a su plena sustancialidad. Así, si bien las instituciones sociales racionales constituyen el trasfondo necesario para la libertad y para la autonomía (razonable) de los individuos, la reflexión, el juicio y la conducta racional (razonable) de los individuos son asimismo necesarios para producir la sustancialidad y la libertad de su mundo social.

Así pues, para Hegel, y a diferencia de Kant, el objetivo de la interpretación de la ética como *Sittlichkeit* no es decirnos qué es lo que *debemos* hacer —ya lo sabemos— sino *reconciliarnos* con nuestro mundo social real y convencernos de no poner nuestro pensamiento y reflexión en un mundo social ideal. Porque cuando contemplamos un mundo social ideal es probable que nos apesentemos en las deficiencias de nuestro mundo social real y pasemos entonces a criticarlo y condenarlo. Lo que, en cambio, necesitamos hacer es reconciliarnos con el mundo social real penetrando en su verdadera naturaleza en cuanto que mundo social real para conseguir esa penetración, necesitamos una interpretación filosófica de ese mundo y, eventualmente, una concepción filosófica del mundo como un todo, lo que incluye una filosofía de la historia.

4. Las críticas de Hegel a Kant son de varios tipos, unos más fundamentales que los otros. Habiéndonos asomado a dos de las críticas más profundas, también deberíamos consignar algunas de las menos fundamentales pero más familiares. Teniendo presentes las críticas más profundas, podemos entender mejor las otras. La más familiar es la de que la concepción formal kantiana de la moralidad es en varios sentidos vacía (PR §135).

Hegel no dice que la doctrina moral de Kant carezca totalmente de contenido. Ciertamente, el procedimiento-IC excluye algunas cosas; He-

gel no discute eso. Lo que dice más bien es que el procedimiento no nos proporciona todo el contenido pretendido por Kant. Más aún, lo que en realidad nos ofrece no son conclusiones morales que podamos propiamente decir que conocemos: no adquirimos conocimiento moral mediante el procedimiento-IC. Adquirimos conocimiento moral solamente en lo que Hegel llama *Sittlichkeit*.

Por otro lado, las conclusiones que se derivan del procedimiento-IC no son invariables y válidas en todas las circunstancias, como parece pensar Kant. La razón es que, para llegar a esas conclusiones, en primer lugar tenemos que asumir ciertas circunstancias contingentes y tomar como dadas ciertas condiciones contextuales. Así, en general, qué máximas se acepten y cuáles se rechacen dependerá de dichos factores.

Los deberes específicos que Kant dice derivar de la ley moral —enumerados en la forma general en que Kant los interpreta— son más o menos aceptables para Hegel. En otras palabras, Hegel no discute en general el esquema de deberes que Kant pretende derivar de la ley moral. Pero piensa que Kant llega a ese contenido sólo porque presupone en el fondo un mundo social racional; como parte de ese supuesto, Kant simplemente elude las cuestiones fundamentales. Para Hegel, esas cuestiones son precisamente cuestiones sobre cómo ofrecer una caracterización filosófica de un mundo social racional.

En un segundo nivel, la crítica de Hegel es que el tipo de orientación que Kant aspira a darnos no es adecuada. La razón es que dicha orientación no satisface nuestras necesidades éticas fundamentales, que están relacionadas con el modo en que nos situamos ante nuestro mundo social. Hegel piensa que lo que necesitamos saber es cuándo sus instituciones son racionales y adónde apuntan.

5. Hegel considera que Kant albergaba un deseo de pureza radical, un deseo de obrar movidos exclusivamente por la ley moral. Es esto, piensa Hegel, lo que subyace a la distinción kantiana entre prudencia y moralidad y a su defensa de la supremacía de la buena voluntad. Hegel piensa que la forma en que se supone que nos concebimos como agentes morales en la doctrina de Kant es limitada a la vez que alienante.

a) *Es limitada* porque, en primer lugar, no tiene en cuenta los rasgos de nosotros mismos que asumimos en cuanto miembros de nuestro mundo social o de una comunidad particular. Y es limitada, en segundo lugar, porque, en el terreno de la motivación, restringe demasiado el tipo de motivos consistentes con el buen carácter moral.

b) *Es alienante* porque la forma de la vida moral que requiere la doctrina kantiana excluye tantos deseos y aspiraciones de la vida cotidiana y nos distancia tanto de ellos que nos aliena de los asuntos ordinarios.

Podría decirse que Hegel rechaza la distinción kantiana entre prudencia y moralidad, y que quiere, en cambio, que los objetivos de la vida cotidiana —los del amor, y la amistad, la familia y la asociación, y demás, todos ellos perseguidos por motivos normales, cada uno en su ámbito— sean plenamente consistentes con la vida ética, con lo que él denomina *Sittlichkeit*.

6. Un aspecto esencial de la visión de Hegel es que un mundo social racional no es de ningún modo un mundo *perfecto*. En realidad, un mundo social racional tiene serios problemas sociales que causan mucha infelicidad y sufrimiento a los seres humanos. Entre otros, discute los problemas del divorcio, la pobreza y la guerra. Hegel escribe así (Prefacio, párrafo 14): «Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *comprender* [...]».*

Así pues, reconciliarse con nuestro mundo social no es pensar que todo está bien y que todo el mundo es feliz. Un mundo social razonable no es una utopía. Pretenderlo sería ingenuo y estúpido: ni existe tal mundo ni puede existir. La contingencia y el accidente, la desgracia y la mala suerte, son elementos necesarios del mundo, y las instituciones sociales, no importa lo racionalmente diseñadas que estén, no pueden corregirlos. Sin embargo, un orden social racional puede facilitar la libertad y hacer posible que los ciudadanos realicen sus libertades. Su libertad *puede* quedar garantizada, sin olvidar que para Hegel la libertad es el mayor bien. Aunque la felicidad no puede quedar garantizada, la libertad la favorece al capacitarnos para alcanzarla, siempre que seamos afortunados y conduzcamos sabiamente nuestras vidas.

Una diferencia entre Hegel y Marx a este respecto es que Hegel piensa que los ciudadanos de un Estado moderno son ya objetivamente libres, y que su libertad está garantizada por sus instituciones políticas y sociales. Están, sin embargo, subjetivamente alienados. Tienen a no entender que el mundo social que tienen ante sus ojos *es* un hogar. No lo conciben así, ni se sienten en casa (*bei sich*) en él, ni lo aceptan ni lo afirman. Por el contrario, Marx piensa que están alienados, tanto objetiva como subjetivamente. Para él, la superación de la alineación, tanto subjetiva como objetiva, es algo que aguarda a la sociedad comunista del futuro tras la revolución.

* El término alemán es *begriffen*, que se traduce mejor, como hace J. L. Vermal, por «concebir». Pero, como quiera que Rawls corra ahí la cita y utiliza el término *comprehend*, he preferido traducir por «comprender». (N. del t.)

§3. LA VOLUNTAD LIBRE

1. Recordemos que queremos entender lo que Hegel pensaba al decir que «[l]a voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre». Esto nos obliga a ocuparnos de los párrafos §§5-30 de la *Introducción*. Esta parte es muy difícil, pero es donde Hegel empieza y lo que considera como su punto de partida. Mas no es ésta la única razón por la que nos ocupamos de ella. Comprender lo que quiere decir Hegel aquí es necesario si queremos entender la importancia de la *Sittlichkeit* en general, y el papel de la sociedad civil y del derecho en el proyecto de reconciliación.

Consideremos el concepto de querer con el significado de ser capaz de obrar en pro de algún fin, un fin con el que nos identificamos o que aceptamos como propio.

¿Qué elementos, o momentos, como a veces dice Hegel, esperaríamos que tuviera dicho concepto? Consideraré los párrafos §§5-7 como una unidad.

a) En §5 Hegel empieza con el elemento de la pura indeterminación. Esto es lo que nos queda cuando disolvemos todo límite y todo contenido que esté presente en nuestra conciencia en cualquier momento dado. Su ponemos que esos límites y contenidos se nos presentan a la conciencia por la vía de la naturaleza o por la vía de los deseos e impulsos. Imaginemos ahora que no tenemos ninguno de esos deseos e impulsos. En las lecciones de 1824-1825 dice Hegel: «El ser humano puede abstraer de sí todo contenido, liberarse de él, puedo desprenderme de todo lo que se halle en mi representación, puedo hacerme enteramente vacío. [...] Puede [el ser humano] desprenderse de todos los lazos de la amistad, el amor, o cualquier otro posible» (véase Wood, pág. 398nn.). Esto es el pensamiento puro de sí misma de la voluntad: «*Das reine Denken seiner selbst*». En la observación a §5 Hegel hace hincapié, como Kant, en que pensar y querer no son cosas separadas, sino dos aspectos de una misma cosa.

b) En §6 Hegel indica que, en el querer, el yo está en tránsito desde esa pura indeterminación hacia un ponerse determinación: se da a sí mismo un contenido y un objeto. Al ponerse a sí mismo como algo determinado, el yo entra en principio en la existencia determinada. Ha resuelto su indeterminación y, al buscar su contenido y obtener su objeto, se ha convertido en algo particular.

c) En §7 se dice que el concepto de voluntad es la unidad de los dos elementos precedentes. El contenido y el objeto de la voluntad son reflejados hacia ella misma y, de este modo, son devueltos a la universalidad. Es lo que Hegel llama individualidad.

Tomados conjuntamente, §§ 55-7 definen la capacidad de la voluntad para determinarse a sí misma desde su pura indeterminación y convertir entonces en propios aquellos fines y objetivos, o, por decirlo de otro modo, identificarse con los fines que ha adoptado. Al hacerlo, la voluntad (o, si prefieren, el yo) sabe —no olvidemos— que es pensamiento y querer al mismo tiempo (§5)— que podría haber adoptado otros fines y objetivos, que debe adoptar ciertos fines, y que debe identificarse con los fines que ha adoptado. Podría haber adoptado otros fines, pues parte de la pura indeterminación; debe adoptar ciertos fines, pues de lo contrario permanecería vacía y nunca entraría en la existencia ni se realizaría a sí misma; y si se resuelve verdaderamente a obrar, debe identificarse con los fines que adopta o adoptarlos como propios.

2. Llegados a este punto, debemos examinar cuál es el contenido apropiado para el concepto de voluntad libre. El concepto de voluntad libre no es simplemente el de una voluntad que quiere todo aquello que apetece. Ni es una voluntad libre una voluntad que adopta simplemente cualquier deseo o impulso que resulte tener. A este respecto, Hegel es fiel a Kant. No ha de sorprender, pues, que el concepto de una voluntad libre sea el de una voluntad que quiere aquello que es propio de una voluntad libre. Así, en cuanto voluntad libre, la voluntad debe determinarse a sí misma y no ser determinada por lo externo a ella. Esto lleva a decir a Hegel en §10, como señalamos antes: «Sólo será *para sí* lo que es *en sí* cuando [la voluntad] se tome a sí misma como objeto». Y más adelante, en §27, dice: «La absoluta determinación [...] del espíritu libre (§21) es tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata), a fin de ser para sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que *la voluntad libre quiere la voluntad libre* [*der freie Wille, der den freien Willen will*]. Y antes, en §23, dice: «Sólo en esta libertad está la voluntad *con-sigo misma* [*bei sich*], porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de *dependencia* con algo *otro*. Ella es *verdadera* o, más bien, la *verdad* misma, porque su determinarse consiste en ser en su existencia [*Dasein*], es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo».

¡Muy bien! mas ¿qué significa todo esto?, se dirá. Para empezar, digamos lo siguiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre, en primer lugar, cuando quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno puede ser libre. Pero esto no es suficiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre cuando, en segundo lugar, al querer los fines de esas instituciones convierte sus fines en propios,

y, en tercer lugar, cuando quiere de ese modo un sistema de instituciones en el que es *educada* en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a que el ordenamiento institucional posee determinados rasgos públicos, rasgos que exhiben el concepto de voluntad libre (o de libertad). No perdamos aquí de vista la importancia de la educación (*Bildung*).

Tenemos que tener siempre presente que Hegel no está hablando de voluntades individuales en cuanto tales, de la de ustedes o de la mía. Está hablando del *concepto* de voluntad libre. Este concepto es un aspecto del *Geist* y es actualizado en el mundo a lo largo de la historia humana, donde va adoptando, de una época a la siguiente, una forma cada vez más apropiada de expresión de la libertad de la voluntad. Para Hegel, un sistema del derecho es un dominio actualizado de la libertad. Dice en §29: «El que una existencia [*Dasein*] en general sea *existencia* de la *voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es en general, por lo tanto, la *libertad en cuanto idea*» (En alemán reza así: «*Dies, dass ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht*»).*

Sobre esta base, digamos que para justificar un sistema del derecho —un sistema de instituciones políticas y sociales que incluye un esquema de derechos— es necesario mostrar que es necesario para la expresión de la libre naturaleza de la voluntad. Leemos así en §30: «El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia [*Dasein*] del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente».

La pretensión de Hegel en *PR* es que el sistema de instituciones que describe es el sistema más adecuado —en este momento del desarrollo histórico del espíritu— para la expresión y actualización de la voluntad libre. Éste es el concepto hegeliano de justificación, o de legitimidad, de un sistema de instituciones.

3. Aunque todo esto es todavía algo oscuro, las cosas se van aclarando. Debemos evitar hacernos una idea errónea de lo que pretende Hegel al conectar el concepto de voluntad libre con un sistema de instituciones políticas y sociales. Transcribo primero el agregado a §156: «Lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Respecto de lo ético, sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancia o bien se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espiritualidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una agregación mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal».

La cuestión aquí es la siguiente: según Hegel, no debemos partir de individuos dados que ya desean la libertad o que, de hecho, entienden ya

* Y sigue: «*Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee*». (N. del t.)

lo que significa la libertad. No se trata de que deseen ya —por poner otro ejemplo— el placer, o la satisfacción de ciertos intereses naturales dados, o que deseen ya la riqueza y el poder sobre otras gentes. Si así fuera, entonces podríamos saber cuál debería de ser el sistema de instituciones políticas y sociales, asumiendo que fueran adecuados esos deseos y objetivos. Parece muy sencillo suponer que sabemos lo que significa desear el placer o la riqueza, pongamos por caso, al margen de cualquier sistema de instituciones sociales. No tenemos entonces más que preguntarnos cuál sería el mejor instrumento, el medio más efectivo, de realizar esos fines.

Tal como yo entiendo a Hegel, lo que dice es que el caso es diferente con el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre. Para entender la vida ética, debemos partir del sistema históricamente dado de las propias instituciones, de la vida ética en su sustancialidad tal como la vemos delante de nuestros ojos. De esto podemos inferir que Hegel rechaza la idea de que el sistema de instituciones no es más que un medio para la vida ética. Hegel piensa que esas instituciones —por usar una palabra que ahora se usa con frecuencia— constituyen la vida ética. Pero ¿qué fuerza tiene aquí la palabra «constituyen»? Rousseau y Mill pensaban que las instituciones de la libertad eran buenas por sí mismas, y no sólo como medio para la felicidad o el bienestar. Y yo creo que Kant pensaba que los principios del derecho constituyen el esquema de los derechos humanos: un sistema de libertad en el que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás. La justificación de estos principios tiene su fundamento en la ley moral como ley de la libertad y es enteramente independiente del principio de la felicidad («Teoría y práctica», 279 y sig.). Pero creo que es infructuoso seguir discutiendo de este modo el significado de Hegel. Tenemos que volver al significado del texto de Hegel.

§4. LA PROPIEDAD PRIVADA

1. Antes me referí al texto en que Hegel dice que cualquier tipo de encarnación institucional del concepto de voluntad libre es lo que constituye el derecho. La oscuridad de este comentario sólo puede disiparse, pienso yo, si entramos en los detalles de cómo describe Hegel dichas instituciones. Sólo tendremos tiempo para examinar el caso de la propiedad. Pero, antes de entrar en él, digamos unas pocas palabras sobre cómo entiende Hegel el derecho abstracto en §34-40. En primer lugar, una cuestión importante que, felizmente, es fácil de entender. Recordemos que un sistema del derecho ha de justificarse en virtud de que ac-

tualiza el concepto de una voluntad libre que se tiene a sí misma como objeto. Y esto implica que un sistema del derecho no ha de justificarse en virtud de que satisfaga las necesidades o deseos de las personas, o de que concuerda a su bienestar. Así pues, en este caso no es adecuada una justificación utilitarista. Como dice Hegel en §37: «En el derecho formal no se consideran [...] los intereses particulares —mi interés o mi provecho—, ni tampoco la causa particular que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad».

La propiedad privada, pues, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de nuestra dignidad y del derecho. En esto Hegel sigue a Kant, para quien era verdad lo siguiente: que la ley moral es una ley de la libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es el fundamento de nuestra dignidad y nos hace miembros de un dominio de los fines.

2. Al tener personalidad, dice Hegel, me hago consciente de mí mismo como esta persona (§35). Evidentemente, también soy movido por impulsos y deseos, y estoy limitado por mis circunstancias; con todo, soy, como persona, meramente autorrelación y, por consiguiente, me sé en posesión de una voluntad que es indeterminada y libre. Porque yo puedo suponerme sin los deseos e impulsos particulares que me mueven, así como puedo imaginarme en otras circunstancias.

Ahora bien, como dice Hegel en §36, la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del sistema del derecho abstracto y formal. Dice entonces Hegel: «El precepto del derecho es [...]: *“sé una persona y respeta a los demás como personas”*».

Pero los deseos y las necesidades particulares, aunque estén presentes en nosotros, no son en sí mismas parte de la personalidad como tal, esto es, no son parte de su capacidad jurídica ni, en realidad, de su capacidad de tener una voluntad libre. Son por ello irrelevantes de cara a una explicación y justificación de los derechos. Los derechos fundamentales de la personalidad no dependen de lo que sean los deseos y las necesidades particulares. En §38, dice Hegel: «A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: *no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue*. Sólo hay por lo tanto *prohibiciones jurídicas*».

3. Con respecto al sistema de la propiedad privada, la cuestión es ahora la siguiente: ¿cómo se conforma el sistema de sus derechos con los dos imperativos de «ser una persona y respetar los derechos de los demás como personas; y no violar la personalidad y lo que ella encierra»? ¿Cómo exactamente muestran los derechos de propiedad —a poseerla, usarla e incluso abusar de ella; a privar de ella a los demás así como a venderla— respeto por las personas y encarnan el concepto de

voluntad libre? Podemos indicar tres rasgos del sistema de propiedad privada que muestran respeto por las personas.

a) Vimos al discutir el concepto de voluntad libre que la voluntad —y las personas en cuanto tienen una voluntad libre— debe resolver su indeterminación y entrar en la esfera exterior a fin de existir como Idea. Hegel lo repite en §41. Lo que ahora es exterior al espíritu es la cosa: una cosa no es algo libre, no tiene personalidad, y carece de derechos (§42). Por el contrario, en el sistema del derecho abstracto, las personas tienen el derecho de poner su voluntad en todo lo que esté en la esfera exterior y hacerlo suyo. La cosa no tiene fin en sí misma y deriva su lugar y uso de la voluntad de su poseedor.

Éste es el derecho absoluto de apropiación que tiene el hombre sobre todas las «cosas».

Hegel parece aquí pensar lo siguiente: cuando un sistema del derecho (de leyes e instituciones) concede a todas las personas el derecho de poseer todas las cosas como cosas (que no tienen personalidad), y lo hace en virtud de la mera personalidad e independientemente, por tanto, de las necesidades y los deseos de las personas, entonces ese sistema expresa los conceptos de voluntad libre, de la dignidad de las personas libres en cuanto tales, y de su superioridad sobre todas las cosas.

b) Un segundo rasgo del sistema de la propiedad privada que Hegel piensa que muestra el respeto por las personas es que las personas, en cuanto poseedoras, pueden hacer todo lo que quieran con su propiedad, siempre que, por supuesto, ello sea consecuente con el respeto a los derechos de los demás como personas. Tenemos deseos y necesidades que fluctúan y cambian, y ello puede influir en cómo usamos nuestra propiedad y ejercemos nuestros derechos, por ejemplo, vendiendo nuestra propiedad. No obstante, nuestros derechos de propiedad no se basan en nuestros deseos y necesidades, sino en nuestra condición de personas. Esto queda claro en §45: «[...] el hecho de que convierto algo en mío llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio constituye el interés particular de la posesión. Pero, por otro lado, el aspecto según el cual yo como voluntad libre me vuelvo objetivo ante mí en la posesión y sólo entonces soy voluntad actual, constituye lo que en la posesión es verdadero y justo, la determinación de la *propiedad*». Y en la observación se lee: «Respecto de la necesidad, si se la coloca en primer lugar, la propiedad aparece como un medio [para la satisfacción de las necesidades]; pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como primera existencia [*Dasein*] de la libertad, es un fin esencial para sí».

De modo que tengo el derecho de poseer propiedad por cuanto soy una voluntad libre; nada tienen que ver con ello ni mis necesidades ni la

satisfacción de mis deseos. La verdadera posición, como dice Hegel, es que el sistema de la propiedad se justifica como la encarnación más adecuada de la libertad. El propio sistema, en la medida en que expresa la libertad, es el fin sustantivo.

c) Un tercer rasgo es que, puesto que las personas son individuos, su propiedad deviene objetiva para ellos como propiedad privada (§46). Y algo parecido ocurre con sus cuerpos (§48). Si mi cuerpo ha de ser el instrumento de mi persona, en cuanto persona con voluntad libre, debo tomar posesión de él. Me vuelvo ante mí mismo objetivo en mi cuerpo. Pero desde el punto de vista de los demás, de forma automática, soy efectivamente un ser libre en mi cuerpo y mi posesión de él es inmediata. Mi cuerpo es así la primera encarnación de mi libertad. Todos debemos tener algún cuerpo; son nuestros diferentes cuerpos los que nos distinguen de los demás. Desposeernos totalmente del cuerpo es matarnos. De modo algo similar, que se nos desposea totalmente de propiedad (como les sucedía a los guardianes en *La República* de Platón) es sufrir una violación de los derechos de propiedad. Dicha violación no es obviamente tan grave como ser privados absolutamente de nuestro cuerpo, pero no deja de ser una seria restricción del ejercicio de la personalidad, una restricción que no viene exigida por los similares derechos de los demás.

Mostramos así respeto por las personas, esto es, mostrando respeto por la integridad de sus cuerpos y observando los preceptos de no lesionarlos o dañarlos o, por supuesto, esclavizarlos (lo que les privaría de hacer el uso de sus propios cuerpos que tengan a bien). De modo análogo, mostramos respeto por las personas respetando la propiedad que posean, sea ella la que fuere. Las cuestiones sobre cuánto deberían poseer las personas y sobre la igualdad de propiedad son cuestiones que caen fuera del derecho abstracto, que no son asunto suyo (§49).

4. Hasta ahora no he hecho más que parafrasear la concepción de Hegel, tal como yo la entiendo, poniéndola en palabras que me son más claras. Espero haberla expresado con la suficiente claridad y no haberla distorsionado. La cuestión central es que el razonamiento de Hegel parece ceñirse a lo que es necesario si un sistema de la propiedad —o un sistema del derecho— ha de expresar la libertad. O, dicho por extenso, si ha de expresar el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre y se toma, pues, a sí misma como objeto suyo. Este concepto de una voluntad libre es el que constituye el fundamento del concepto de persona y de personalidad. No consideraré si Hegel presenta un argumento en sentido estricto, o si intenta siquiera hacerlo. Hacer eso sería extremadamente difícil.

Haré, sin embargo, unos cuantos comentarios generales. Observemos, en primer lugar, que Hegel deja al margen toda apelación a las ventajas de la propiedad privada, ya para las personas individuales ya para la sociedad en su conjunto. No apela a las consecuencias deseables de la propiedad a largo plazo para la sociedad. Tampoco apela a lo que la gente podría querer hacer con la propiedad. A este respecto, se opone radicalmente, como Kant antes que él, a toda explicación y justificación utilitarista o bienestarista de un sistema del derecho. Como explicaré en detalle la próxima vez, eso es característico del liberalismo de la libertad.

De forma menos obvia, Hegel no apela a una necesidad psicológica de propiedad que pudieran tener las personas, como si de algún modo no pudieran convertirse en ciudadanos libres a menos que se les permitiera tener propiedad privada. Ciertamente, en algún momento tiene que tener en cuenta esta necesidad, pero no quiere apelar a ella en primera instancia. En la sección sobre el derecho abstracto, el razonamiento a favor de la propiedad privada acaba por mostrar que es la expresión más adecuada de la libertad. Aquí es donde podemos apreciar el rasgo esencial de la doctrina de Hegel. No ofreceré otros ejemplos, pero esta pauta se repite por doquier en su obra. Me he ocupado de los conceptos de voluntad libre y de propiedad privada porque su relativa sencillez nos permite ilustrar la cuestión principal.

§5. LA SOCIEDAD CIVIL

1. Recordemos que las tres principales instituciones de la vida ética son la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es la vida ética en su fase natural o inmediata. A su debido tiempo, su unidad sustancial da paso a la sociedad civil, que es una asociación de individuos en una universalidad, universalidad que no es más que abstracta o formal. Entonces, a su vez la sociedad civil es devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a lo universal sustancial. En realidad, la sociedad no surge directamente de la familia. El orden de las cosas es aquí conceptual y sólo en el sentido amplio que le da Hegel, histórico. Lo importante para nosotros es esto: los sistemas del derecho, tales como la propiedad, no requieren de la sociedad civil; antes bien, es en las instituciones de la sociedad civil y a través de ellas, instituciones como el libre mercado, como es posible la conciencia de la libertad de la voluntad en la propiedad.

La sociedad civil comprende tres partes:

a) El sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*). Este sistema es la economía en la que los individuos intercambian bienes y servicios para

satisfacer sus necesidades y deseos, los cuales adoptan nuevas formas y se desarrollan conforme progresa la economía. El intercambio llega a determinar el modo en que se satisfacen las necesidades. La división del trabajo aumenta; los individuos y las familias reconocen que son interdependientes. Los estamentos o las clases (*Stände*) toman forma: una clase agraria, una clase empresarial y una clase «universal» de funcionarios. Con esto tenemos el surgimiento de la economía moderna.

b) La administración de justicia (*Rechtsflege*). El derecho abstracto se formula en leyes que son terminantes, promulgadas y conocidas. Esta dimensión pública es un rasgo esencial de la ley, que se arma para proteger a los individuos del daño y el agravio. Esta es la parte nueva. En la sociedad civil, «el hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano [...]» (PR §209). La combinación de individuos autosuficientes organizados en un sistema de necesidades y la provisión de seguridad para sus personas y su propiedad por medio de un sistema de justicia da lugar, en palabras de Hegel, a una «universalidad formal».

c) La policía (*Polizei*) y la corporación (*Korporation*). *Polizei* viene del griego *politia* y su significado es mucho más amplio que el de nuestra palabra «policía». En la época de Hegel comprendía no sólo el hacer cumplir la ley sino también, entre otras muchas cosas, la fijación de los precios de los bienes de primera necesidad, el control de calidad de los bienes, la ordenación de los hospitales y el alumbrado de las calles. Hegel discute por extenso los problemas de la sociedad civil. Le afligía el crecimiento de la pobreza y de los resentidos *Pöbel* (la canalla), pero no tiene ninguna respuesta que ofrecer al respecto.

La corporación de Hegel no es un sindicato ya que incluye a empleadores y a empleados por igual. Cubre también las corporaciones religiosas, las sociedades académicas y los concejos municipales. El papel de las corporaciones es el de moderar el individualismo competitivo del sistema de las necesidades (la economía) y el de preparar a los burgueses para llevar una vida de ciudadanos en el Estado. La sociedad civil, a su vez, es entonces devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a la universalidad sustancial y a una vida pública consagrada a ella. (Aquí uso el lenguaje de Hegel en §157.)

2. Hegel da una gran importancia a su concepción de la sociedad civil, lo que por sí mismo le distingue de otros autores. La sociedad civil, tal como la concebía él, era una novedad para el Estado moderno y caracterizaba a la propia modernidad. Su concepción se distingue por el hecho de que considera que muchos aspectos que habían sido entendidos como elementos del Estado son en realidad elementos de la sociedad

civil. Véase, por ejemplo, nuestra anterior discusión de la judicatura, la policía y la corporación. El estado *político* está separado de la sociedad civil, si bien ambos constituyen el Estado en sentido amplio (§267).

Puede que nos sirva de ayuda una comparación con la sociedad griega. Según la concepción hegeliana de la sociedad griega, ésta sólo tenía dos formas de vida ética: la familia y el Estado o la *polis*. No tenía sociedad civil. Aunque la sociedad civil precede al Estado en la progresión dialéctica de los conceptos en *PR*, históricamente sucede a las primeras formas del Estado. Puesto que la sociedad griega carecía de sociedad civil, sus miembros no tenían una concepción de sí mismos como personas con intereses particulares y separados que entendieran como propios y que quisieran promover. A resultas de ello, Hegel piensa que se identificaban irreflexivamente con su familia o su *polis*. Es decir, se concebían a sí mismos como miembros de una familia particular y de un Estado particular, y perseguían los intereses de esas formas sociales sin que les inquietaran las vacilaciones de una conciencia preocupada por intereses más universales. Esta forma irreflexiva de vida se vuelve inestable y sucumbe a la decadencia tan pronto como aparece el pensamiento reflexivo.

Al igual que muchos alemanes de su época, Hegel sentía una gran admiración por la cultura griega clásica y meditó profundamente sobre las razones de su ocaso. Ello le llevó a plantear una de sus cuestiones más fundamentales, a saber: ¿cómo es posible que una forma reflexiva de vida ética sea estable? Huelga decir que podemos formular esta pregunta de manera más elaborada refiriéndonos a la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre, pero renuncio a ello. La cuestión aquí es que la sociedad civil y sus instituciones desempeñan un importante papel a la hora de hacer posible una forma estable de vida ética reflexiva.

3. Consideremos cómo funciona esto con dos instituciones. Una es la institución del libre mercado de los economistas políticos clásicos a los que Hegel leyó; la otra es la libertad de religión.

En el mercado, tal como lo describe Hegel, las personas persiguen sus propios intereses y se usan mutuamente como medios para la consecución de sus propios fines. Hasta aquí, todo eso nos resulta familiar. Pero, mientras que un principio de la sociedad civil es la persona concreta —la persona con fines particulares, que son una mezcla de necesidades y caprichos—, el otro principio es la forma de la universalidad. Dice Hegel:

[El] fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad [de la sociedad civil] es el terreno de la mediación. En

ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de fortuna, en ella se precipitan todas las oleadas de las pasiones que son gobernadas por la razón que resplandece en ellas. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la cual cada particularidad [personal] promueve su bienestar. (§182. Zusatz.)

¿Cuál es aquí la razón «que resplandece en ellas» y gobierna las oleadas de las pasiones? Son simplemente las leyes de la economía, oferta y demanda y todo eso, que dan como resultado una asignación eficiente de recursos sociales tal cual lo explicara, digamos, Adam Smith en su *Riqueza de las naciones* (1776). Ésta es la forma de universalidad adecuada a las relaciones entre personas concretas que persiguen sus intereses separados y sus fines particulares. Reflexionando sobre las relaciones que mantienen unos con otros, los miembros de la sociedad civil se hacen conscientes de su interdependencia mutua, y esto desempeña un papel en punto a llevarlos de vuelta a los objetivos universales del propio Estado. (Aquí son cruciales otras instituciones de la sociedad civil, en particular las corporaciones, y ello de varios modos que mencionaré la próxima vez.)

4. Hegel dice que la gran fuerza del Estado moderno es que se apoya en (§185R) «la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón [Vernunft] se *separe con toda su fuerza* para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo *la conserva en sí intacta*». O, como dice más adelante (§260): «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consuma hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo».

Como parte de la explicación de estas ideas, añade Hegel a §270 una larga y compleja observación sobre la religión, que no puedo empezar a resumir aquí. Con todo, es preciso subrayar que si un aspecto del principio de la subjetividad y la particularidad en la sociedad civil es la persecución de los propios intereses en la vida personal y privada, otro aspecto es la libertad de religión, y de toda religión. En la libertad de religión encontramos una segunda forma en que una institución de la sociedad civil hace posible una forma estable de vida social reflexiva.

La observación añadida a §270 termina con lo siguiente:

Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe*, llegue a la existencia [Dasein], es necesaria su separación de la forma de la autoridad y la fe. Pero esta separación sólo ocurre si el ámbito religioso

llega a una separación en su propio interior. Únicamente de esta manera, [cuando se eleva] por encima de las iglesias *particulares*, alcanza el Estado la *universalidad* del pensamiento; el principio de su forma, y la lleva a la existencia [Existenz]. Para reconocer esto no sólo se debe saber qué es la universalidad en sí, sino también qué es su *existencia* [Existenz]. La separación de la iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el *único medio* por el cual éste pudo haber llegado a su determinación [Bestimmung]: la racionalidad y la vida ética autoconscientes. Al mismo tiempo, es lo mejor que le pudo haber ocurrido a la iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde.

Éste es un buen ejemplo de la filosofía como reconciliación. Porque lo que muestran las primeras controversias en torno a la tolerancia en los siglos XVI y XVII es que entonces era prácticamente imposible aceptarla para la mayoría de la gente. La división de la cristiandad les parecía un absoluto desastre. Llegaron a aceptar la tolerancia como política del Estado sólo porque temieron que la interminable guerra de religión destruyera a la sociedad. Siglos después lo dirá Hegel, a saber, que una vez que entendemos que la tolerancia y la separación de iglesia y Estado son necesarias para la libertad moderna —para la libertad de la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre—, podemos reconciliarnos con ella: la aceptamos.

La observación también contiene un buen ejemplo de lo que Hegel llama la astucia de la razón (*die List der Vernunft*).⁶ Irónicamente, Martin Lutero, uno de los hombres más intolerantes, resulta ser un agente de la libertad moderna. Éste es un aspecto de la historia que Hegel subrayó, que los grandes hombres que provocaron enormes efectos en los grandes acontecimientos de la historia casi nunca entendieron la importancia real de lo que habían hecho. Es como si fueran utilizados por un plan de la providencia que se despliega en el tiempo y se incrusta en el flujo de los acontecimientos.

He intentado señalar de qué modo Hegel, en su interpretación de las instituciones del Estado moderno, intenta discernir cómo sus rasgos ex-

6. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dice Hegel: «La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileal, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto la astucia de la razón.» La razón hace que las pasiones obren por ella». Véase *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, pág. 97. Es en estas lecciones, particularmente, donde se hacen evidentes la filosofía de la historia y la concepción metafísica del mundo de Hegel. Véase la discusión de Allen Wood de estos temas en *Hegel's Ethical Thought*, cap. 13, donde analiza los límites de la ética y concluye con el amorismo de Hegel.

* He preferido «astucia de la razón» a «ardid de la razón». (N. del t.)

presan y constituyen los diferentes aspectos de la libertad, y cómo se puede a menudo dar un sentido claro a las complejidades del texto. Desgraciadamente, no he hecho lo suficiente por impedir las malas interpretaciones de la doctrina de Hegel y por acentuar que lo que él mismo considera que hace es describir las instituciones del Estado moderno en la medida en que son razonables (*vernünftig*). No tiene intención de defender todos los aspectos existentes de este orden institucional, y sabe ciertamente que hay Estados malos y corruptos, y miseria y angustia humanas, por no hablar de los terribles sacrificios de la guerra, las desdichas del divorcio y los males morales que provocan el resentimiento y la indignación de la pobreza. Estos últimos males afligen a lo que Hegel llamaba «*der Pöbel*» (la canalla), los marginados (definidos según el nivel de riqueza y estatus y no según el estamento) de la sociedad moderna, para los cuales cree que no hay solución alguna.⁷ Según mi interpretación, Hegel construye un sistema ideal-típico de instituciones que piensa que constituye *efectivamente* la libertad moderna. Es un mundo político y social de libertad real pero no un mundo de placer y felicidad. Alcanzar este último es ya asunto nuestro.

7. Véase Wood, *Hegel's Ethical Thought*, págs. 247-255.

HEGEL II

LA VIDA ÉTICA Y EL LIBERALISMO

§1. *SITTICHKEIT*: LA TEORÍA DEL DEBER

1. Dije la última vez que Hegel era un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y que su liberalismo es un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*. Hice hincapié en dos ideas: la filosofía como reconciliación y el papel de la *Sittlichkeit* en la ubicación de lo ético: el entero entramado de instituciones sociales racionales que hacen posible la libertad. Hoy, tras un breve repaso de la teoría hegeliana de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de nuestros deberes como personas libres, nos ocuparemos del tercer componente de la vida ética: el Estado. Aquí es donde con más claridad apreciaremos los elementos y el propósito del liberalismo de Hegel. También analizaremos dos áreas en las que Hegel parece demarcar el liberalismo tradicional: su doctrina de la guerra y el papel que desempeña en la vida de los Estados, y su legado como crítico del liberalismo.

2. Empezaré por recordar un tema importante que vimos el último día. Es aquel al que me refería como tesis principal: que la voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre. Sugiera yo que esta oscura expresión significaba las cuatro cosas siguientes.

En primer lugar, que la voluntad libre quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno la voluntad libre puede ser libre. Aquí se entiende las instituciones como formas de vida que viven los seres humanos.

En segundo lugar, que la voluntad libre quiere los fines de este sistema de instituciones políticas y sociales, y quiere estos fines como propios.

En tercer lugar, que la voluntad libre es educada en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a diversos rasgos de este sistema de instituciones.

En cuarto lugar, que estos diversos rasgos públicos que así educan a la voluntad libre son ellos mismos rasgos que expresan plenamente el concepto de una voluntad libre.

No podemos prescindir de ninguna de estas condiciones. Cada una es importante, y una interpretación estricta de la cuarta resulta vital. Explíquese lo que significa que una institución exprese el concepto de una voluntad libre como voluntad libre analizando con cierta profundidad el concepto de la voluntad libre en sí misma y considerando a continuación, a modo de ilustración, cómo podríamos entender el derecho de propiedad privada como un derecho que expresaba la libertad de dicha voluntad. Asimismo tuvimos que distinguir entre un sistema de instituciones políticas y sociales entendido, de un lado, como una estructura abstracta que puede describirse mediante ciertos principios y preceptos, mediante sus diversos poderes y agencias, y, de otro lado, como formas vividas de vida animadas por personas en el mundo. Es así como deben entenderse aquí las instituciones, como formas vividas de vida.

3. La descripción general de la vida ética (*Sittlichkeit*) viene dada por la tesis principal que hemos repasado. Es un sistema de instituciones políticas y sociales que expresa y actualiza en el mundo el concepto de libertad. Dice Hegel (§142): «La vida ética es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia».

Este sistema de instituciones es descrito en la tercera parte de *PR* y es bastante complicado; todos los lectores de Hegel se toparán con pasajes que no podrán entender, aun cuando las líneas maestras sean razonablemente claras. La descripción va de §142 a §320, y concluye con la soberanía del Estado en relación con otros Estados y el ámbito internacional. Señalemos que la doctrina kantiana del contrato social es una tercera alternativa entre las dos que sugiere Hegel en §156 *Zusatz*, esto es, entre su propia teoría y el denominado atomismo individualista de Hobbes. Volveremos sobre esto.

4. Antes haré mención de un importante contraste con la forma en que Kant entiende el deber. Como hemos visto, Kant concibe los deberes de justicia y de virtud como deberes que vienen dados por la ley moral, tal como conocemos dicha ley a través del imperativo categórico y del procedimiento de aplicación del mismo. Los deberes de justicia restringen los medios que podemos usar para promover nuestros fines, al tiempo que los deberes de virtud establecen fines obligatorios a los que debemos conceder cierto peso. La concepción de Hegel es notablemente diferente. Desde la óptica kantiana, Hegel carece totalmente de una doctrina de los deberes. Su teoría de la *Sittlichkeit* describe diversas formas de vida política y social. A decir de Hegel, esas formas no son ajenas al sujeto; antes bien, el sujeto hace que «en ellas aparezca como en su propia esencia el testimonio del espíritu. Allí tiene el sujeto su orgullo y vive en su elemento [...] Es una relación inmediata, aún más cercana a la identidad que [una relación basada en] la fe y la confianza» (§147). Y

continúa diciendo (§148): «La doctrina ética del deber [...] está contenida en el desarrollo sistemático del ámbito de la necesidad ética que se expone en esta tercera parte. La diferencia entre esta exposición y la forma de una doctrina del deber [es decir, la de Kant] radica en que aquí las determinaciones éticas se obtienen como relaciones necesarias, por lo que no es preciso añadir en cada caso «esta determinación es por lo tanto un deber para el hombre»».

Los deberes quedan implícitos en la descripción del trasfondo institucional, por lo que no hay necesidad de dicha adición. Para Hegel, el deber aparece como una restricción sólo para la subjetividad indeterminada o para la voluntad natural (la voluntad dada por nuestros deseos naturales). De este modo, para una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre, las instituciones de la vida ética expresan su esencia como tal voluntad y en sus deberes despliegan la liberación del individuo (*Befreiung*) (§149).

a) Conseguimos la liberación de la dependencia del mero impulso natural, o del desánimo o depresión (*Gedrücktheit*) que experimentamos al tener que recurrir a la reflexión moral para decidir lo que en general debemos ser o podríamos ser; y

b) Conseguimos la liberación de la subjetividad indeterminada y del fracaso en conseguir una determinación objetiva permaneciendo al mismo tiempo ayunos de realidad. Por el contrario, en nuestros deberes tal como nos vienen dados por las formas de la vida ética, adquirimos nuestra libertad sustancial como individuos.

5. Así, pues, en una vida ética razonable y vibrante, es fácil decir cuáles son nuestros deberes más concretos, y qué es lo que debemos hacer para ser virtuosos. Todo lo que tenemos que hacer es observar los consabidos y explícitos preceptos de nuestra situación: preguntarnos cuáles son nuestros deberes, digamos, como maridos o esposas, o como profesores o estudiantes, y así sucesivamente (§150). La virtud es entonces rectitud (*Rechtschaffenheit*): es poseer el carácter general que puede ser exigido de nosotros por las formas de vida de la *Sittlichkeit*, en una palabra, por nuestro puesto y los deberes que comporta. Podemos llamar virtudes a los diversos aspectos de la rectitud. En un orden ético desarrollado, donde el sistema adecuado de relaciones éticas se ha desarrollado en formas de vida, la virtud, en el auténtico sentido de la palabra (§150R), «sólo tiene lugar y alcanza realidad en circunstancias extraordinarias en que aquellas relaciones entran en conflicto».

En un orden así, una vez que hemos conseguido comprender sus instituciones, con frecuencia podemos resolver los conflictos de obligación

que surgen, aunque haya algunos que no tengan respuesta clara. (Consideremos el conflicto entre Creón y Antígona en la tragedia de Sófocles.) Con todo, un orden ético desarrollado puede arreglárselas para evitar los conflictos serios la mayoría de las veces, de tal modo que éstos serán excepcionales. Hegel piensa que la vida moderna deja poco espacio al heroísmo de la virtud y tiene poca necesidad de él. Ése es uno de sus méritos, un aspecto de nuestra libertad.

He hecho mención de la teoría hegeliana de los deberes morales (§§147-150, 207) y de cómo dichos deberes vienen dados por las formas de la vida ética para que entiendiéramos por qué Hegel pone el acento en el papel fundamental de las instituciones políticas y sociales. Dar cuenta de esas instituciones como formas de vida debe ser lo primero. Este enfoque contrasta agudamente con el de Kant, que arranca de la ley moral. Asimismo debemos entender que, para Hegel, nuestros deberes, cuando vienen dados por la vida ética que expresa la libertad y así los entendemos, son deberes que constituyen un aspecto de nuestra libertad o, como dice él, de nuestra liberación. En cuanto individuos sabemos cuál es nuestro sitio en el mundo social; nos sentimos satisfechos, y alcanzamos la felicidad, haciendo bien nuestros deberes, siendo buenos maridos o esposas, padres o madres, etc. En las formas de vida de la vida ética, no se da un conflicto esencial entre el deber y la felicidad o entre el deber y la inclinación. Parte del error de Kant es pensar que puede darse.

2. SITTlichkeit: EL ESTADO

1. He dicho que Hegel ocupa un lugar en la tradición liberal y expresa lo que puede llamarse un liberalismo de la libertad. En la versión hegeliana de esta visión de la libertad, la libertad se entiende como un sistema de instituciones políticas y sociales que garantizan y hacen posible las libertades básicas de los ciudadanos. Sin embargo, las doctrinas políticas de Hegel, hasta bastante recientemente, se han interpretado de mala manera. Durante mucho tiempo, PR se entendió como un intento de justificación del Estado prusiano de 1820 o posterior; se ha llegado incluso a asociar a Hegel con el imperialismo alemán y los nazis. Siempre hubo, sin embargo, autores («el centro hegeliano») que insistieron en que Hegel era un liberal moderado y un defensor del moderno Estado constitucional. En los últimos cincuenta años aproximadamente, ésa ha terminado siendo la opinión en la literatura sobre Hegel en lengua inglesa.

Bajo la reforma de la administración del canciller Hardenberg, el rey Federico Guillermo III de Prusia prometió en 1815 dar una constitución

escrita a su nación, pero en 1819 la victoria política de los conservadores dejó claro que no se mantendría la promesa. A principios de ese año, Hardenberg y el progresista ministro de interior, Wilhelm von Humboldt, redactaron un proyecto constitucional para una asamblea bicameral de los estados, un proyecto similar al del propio Hegel. Bajo la vigente legislación, sólo la nobleza hereditaria podía formar parte del cuerpo de funcionarios prusiano y servir en el nivel más alto de la administración pública, del que se nutría el gobierno (lo que Hegel llamaba el estado político [PR §257]). Por el contrario, en el Estado *vermüßig* de Hegel, todos los ciudadanos son elegibles para ocupar cargos en la milicia y en la administración pública (PR §271, nota 2; §277, nota 1; §291, nota 1). El Estado hegeliano se parece no al de la Prusia de 1820 sino al de la Prusia que habría nacido en caso de que los reformadores hubieran vencido a los conservadores.¹

2. Éstos son los principales elementos del Estado hegeliano, empujando por el derecho constitucional. El Estado no se basa en el contrato, a diferencia de las transacciones comerciales de la sociedad civil. No se formó mediante un contrato original, ni ha de ser juzgado por el grado en que responde a un imaginario contrato original con los ciudadanos (PR §§75, 258). El Estado no es una institución que haya de satisfacer las necesidades y deseos ya dados con anterioridad de supuestos individuos atomísticos, esto es, de individuos considerados al margen del lugar que ocupan en un sistema de instituciones básicas. Lo que nos convierte en personas plenamente desarrolladas es el que seamos ciudadanos de un Estado racional: «La determinación racional del hombre es vivir en un Estado» (PR §75A). Los Estados hacen de uno un *citoyen* y no meramente un *Bürger*.

1. Para la historia de la política constitucional en Prusia durante estos años, véase James Sheehan, *German History, 1770-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Un memorando de Hardenberg en 1807 da idea de las expectativas de los reformadores alemanes. Hardenberg definía el propósito de la reforma como «una revolución en el sentido positivo, en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésa es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Sheehan comenta que por «democráticos» Hardenberg entendía la libertad económica y la emancipación social, la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. En cuanto a que los ciudadanos no parece haber tenido demasiado interés en las instituciones representativas o haber estado muy seguro de ellas. Libertad significaba libertad de los individuos en la esfera económica y social —en la sociedad civil de Hegel—, siendo dirigidos los asuntos públicos y la política exterior por el Estado y su administración, administración a la que podían pertenecer los ciudadanos (pág. 305).

La constitución del Estado tiene tres elementos o poderes:

a) La monarquía proporciona el elemento *individual*. El cargo es hereditario, lo cual, en opinión de Hegel, evita el capricho y elimina todo sesgo contractual que pudiera surgir si fuera un cargo-electo. Aunque el monarca tiene la última palabra en la designación del ejecutivo y en las acciones del gobierno, tales como declarar la guerra, el soberano siempre se deja guiar por el consejo de los expertos. «[E]l aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo "yo quiero"» (PR §280A). Esto da de sí una monarquía constitucional.

b) El poder ejecutivo o gubernamental es el elemento *particular*, puesto que subsume lo particular en lo universal (PR §287). Aplica la ley y las decisiones del monarca a los casos particulares. Está compuesto de la administración pública, el poder judicial, la policía y muchas otras cosas. Todas estas posiciones están abiertas a todos los ciudadanos (varones) de talento: ésta era una de las reformas que Hegel aprobaba.

c) Luego está la legislación, que constituye el elemento *universal* (PR §§289-320). El pueblo en su conjunto —pero no los campesinos ni los trabajadores, ni en aquella época las mujeres, cuyo sitio estaba en la familia (PR §166)— es representado en esta parte del Estado. Además, los ciudadanos son representados no como individuos atomísticos sino como miembros de los estamentos. Hegel registra tres estamentos: i) la aristocracia terrateniente hereditaria, cuyos componentes se sientan como individuos en la cámara alta; ii) la clase empresarial; y iii) la clase universal de los funcionarios (que en Prusia incluía a maestros y profesores universitarios). Los representantes de los dos segundos estamentos son elegidos como miembros de las corporaciones respectivas a las que pertenecen. De este modo, como veremos, Hegel abriga la esperanza de moderar el libre mercado y de hacerlo servir al propósito de los fines universales.

3. Empezaré con una cita bastante larga de PR §260 (la primera sección del «Derecho constitucional»*) y, a continuación, la comentaré:

[a] El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal [*Einzelheit*] y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil),

* Rawls dice *Constitutional Law* para referirse a la sección que lleva por título «Das innere Staatsrecht», lo que, de forma más convencional, se traduciría por «derecho público interno». Naturalmente, he mantenido la denominación preferida por Rawls. (N. del t.)

[b] al mismo tiempo que se *convierten* por sí mismos en intereses general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su actividad.

[c] De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular; ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada; sin querer al mismo tiempo lo universal [*in und für das Allgemeine wollen*] y sin actuar siendo consciente de este fin.

[d] El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo.

Si entendemos este importante párrafo, deberíamos ser capaces de entender el resto. Lo he dividido en partes, que comentaré por separado.

a) El Estado en su conjunto es el marco de las instituciones políticas y sociales básicas que, junto con la familia y la sociedad civil, capacitan a los ciudadanos, que son miembros del Estado, para alcanzar su libertad. (Es útil distinguir lo que Hegel llama el «Estado político» [el gobierno y su burocracia] del «Estado exterior» [el resto del marco institucional].) Eso es lo que quiere decir Hegel al hablar de la realidad efectiva de la libertad *concreta*. Es libertad concreta porque permite a los *individuos* satisfacer sus intereses *particulares* al haberse desarrollado esos intereses dentro de los límites permitidos por los derechos y deberes establecidos en la familia y la sociedad civil y protegidos por el imperio de la ley.

b) A menos que entendamos la terminología de Hegel, la parte siguiente es harto misteriosa. ¿Qué significa que los intereses se conviertan por sí mismos en interés general? Significa que, siendo uno capaz de ser ciudadano, y no un mero *Bürger*, uno entiende que la sociedad se mantiene unida no simplemente en virtud de la satisfacción de los intereses particulares sino en virtud de un sentido de orden razonable, que es regulado, digamos, por una concepción de la justicia basada en el bien común, una concepción que reconoce los méritos de las pretensiones de todos los sectores de la sociedad. Lo que eleva la vida humana por encima del cotidiano mundo *bürgerliche* es el reconocimiento del interés universal de todos los ciudadanos en participar y mantener el entero sistema de instituciones políticas y sociales del Estado moderno, sistema que hace posible su libertad. Los ciudadanos, con su saber y su voluntad, reconocen este interés universal (colectivo) como propio, y le conceden la máxima prioridad. Se encuentran dispuestos a obrar tomando

lo como fin último de su acción. Éste es el objetivo del proyecto de reconciliación.

c) Para Hegel, este interés universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y la aceptación de los ciudadanos individuales de la sociedad civil. No viven simplemente como personas privadas absorbidas y preocupadas sólo por sus intereses particulares. Porque al mismo tiempo los ciudadanos se preocupan por lo universal —un universal orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común— y su voluntad en cuanto ciudadanos es dirigida hacia ese fin (*in und für das Allgemeine wollen*) y actúan siendo conscientes de ese fin.

d) Hegel creía que el hecho de que la constitución moderna permitiera la plena libertad en la sociedad civil daba una fuerza enorme al Estado, siempre que el interés universal (colectivo) de los ciudadanos fuera reconocido por ellos y ellos mismos le otorgaran prioridad en su vida política. El resultado es una revolución en el sentido de Hardenberg, «en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésta es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Como vimos más arriba, por esa libertad económica y esa emancipación social Hardenberg entendía la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. Donde Hegel se aparta de Hardenberg es en que abre un espacio mayor para que los ciudadanos participen y desempeñen un papel activo en las instituciones representativas democráticas.

4. El esquema de voto preferido por Hegel no es el que esperaríamos. Él piensa que el pueblo se toma un interés más razonable e informado en la vida política cuando es representado según los estamentos, las corporaciones y asociaciones a las que pertenecen y cuyos miembros comparten ocupaciones y tareas en la sociedad civil. Por el contrario, en el esquema liberal, donde cada ciudadano tiene un voto, los intereses de los ciudadanos tienden a contraerse y a centrarse en sus asuntos económicos privados, lo cual resulta en una pérdida tanto para ellos mismos como para los lazos comunitarios en la sociedad política. Hegel rechaza de este modo la idea de «una persona, un voto», porque para él expresa la idea democrática e individualista según la cual cada persona, como unidad atómica, tiene el derecho fundamental de participar por igual en la deliberación política.² Por el contrario, en un Estado racional bien or-

2. *Principios de la filosofía del derecho* (1821), §308. La principal objeción de Hegel al

denado, tal como Hegel lo presenta en *PR*, las personas pertenecen en primer lugar a los estamentos, las corporaciones y las asociaciones. Ya que estas formas sociales representan los intereses racionales de sus miembros en lo que Hegel considera una justa jerarquía consultiva (descrita en esa obra), algunas personas tomarán parte en la representación política de esos intereses en el proceso consultivo, pero lo harán en calidad de miembros de estamentos y corporaciones y no en calidad de individuos.

Debemos entender que el esquema de voto de Hegel tiene el propósito de moderar la influencia del mercado competitivo y de las aspiraciones de la clase empresarial en el proceso político y de asegurar aquellas políticas públicas enderezadas al interés general, esto es, el bien común del Estado en su conjunto. Hegel pensó que era necesario que la economía estuviera penetrada por las disposiciones circundantes de la regulación y el soporte públicos, y que se instituyeran formas de alentar los valores no competitivos. La moderna economía industrial sería de otro modo un peligro para la vida política y civil, y la corrupción. Su esquema constitucional, con sus tres estamentos, sin duda nos choca por pintoresco y trasnochado, y es poco lo que tiene que enseñarnos. Pero ¿acaso funciona mejor una sociedad constitucional moderna? Desde luego, no la de Estados Unidos, donde la compra de legislación por parte de los «intereses especiales» está a la orden del día.

5. En §§315-318, Hegel discute el papel de la opinión pública. Los anteriores escritos políticos destilan más optimismo que los *PR*, pero Hegel nunca abandona la idea de que la opinión pública debe ser consultada y de que en la asamblea de los estamentos el gobierno debería tener una mayoría operativa. Hegel escribió antes de que se hubieran formado los partidos políticos en el sentido actual y de que se hubiesen con-

sufrágio directo en la constitución de Württemberg presentada por el rey liberal en 1815-1816 se encuentra en parte en el siguiente pasaje del ensayo de 1817 «La reunión de la Asamblea de los estados en el reino de Württemberg, 1815-1816». «De lo contrario carecerán los electores de todo vínculo o conexión con el orden civil y la organización del Estado. Los ciudadanos entran en escena como átomos aislados, y las asambleas electorales como agregados inorgánicos sin orden; la unidad de los pueblos se disuelve en una masa informe. Jamás debería haber aparecido la comunidad bajo esta forma para llevar a cabo empresa alguna; es una forma muy lejos de la dignidad de la comunidad y extremadamente en contradicción con sus conceptos como orden espiritual. La edad y la propiedad son cualidades que afectan sólo al propio individuo, pero no le otorgan ningún valor característico en el orden civil. Dicho valor lo obtiene sólo de la fuerza de su ocupación, de su posición, de sus habilidades en el trabajo, todo lo cual, al ser reconocido por sus ciudadanos, lo faculta para ser considerado maestro de su oficio» (*Hegel's Political Writings*, trad. de T. M. Knox, con una introducción de Z. A. Pelczynski, Oxford, Clarendon Press, 1964, pág. 262).

vertido en una parte esencial de la política. Para él, los partidos eran grupos particulares de políticos en los estamentos que expresaban intereses diversos.

La opinión pública cumple dos papeles importantes. Uno es el de llamar la atención del gobierno ante las quejas y los descontentos del electorado, permitiendo así que el gobierno esté mejor informado sobre lo que pasa por la cabeza de la gente y sobre sus necesidades y dificultades más urgentes. El otro papel de la opinión pública es el de acercar los problemas y consideraciones del gobierno a la ciudadanía, de tal modo que los ciudadanos adquieran un sentido político y un conocimiento de los motivos en que se basan las decisiones y políticas del gobierno. Este toma y daca tiene lugar en los debates de la asamblea de los estamentos.

Hegel entiende que las discusiones en el seno de los estamentos son deliberativas, esto es, que las razones que se esgrimen por todas las partes deberían considerarse como argumentos. Se entiende, pues, que tanto los ministros del gobierno, que deben comparecer regularmente ante los estamentos, como los miembros electos pueden cambiar de opinión en respuesta a consideraciones racionales. Esto exige que los representantes sean agentes libres y no delegados, y que las sesiones de los estamentos sean públicas.

La publicidad de las sesiones de la asamblea de los estamentos constituye para los ciudadanos un espectáculo importante y especialmente instructivo. Allí sobre todo conoce el pueblo lo verdadero de sus intereses [...] sólo en la asamblea se desarrollan las virtudes, los talentos y las capacidades que tienen que servir luego de ejemplo [para los demás]. Estas sesiones son ciertamente molestas para los ministros, que tienen que armarse de ingenio y elocuencia para afrontar los ataques que se les dirigen, pero a pesar de ello la publicidad es el medio educativo más importante para los intereses del Estado. En un pueblo donde esto ocurre se muestra respecto del Estado una vivacidad totalmente diferente de donde no existe asamblea representativa o ésta no tiene carácter público (PR §315A)

Ésta es una firme defensa del papel educativo de la vida política a la hora de forjar una opinión pública energética e informada, opinión que abandonada a sí misma no es más que una mezcla de verdad y error.

§3. SITTlichkeit: GUERRA Y PAZ

1. He dicho que Hegel debería figurar en la tradición liberal. Sin embargo, hay ciertos elementos en su doctrina que plantean dudas. Uno de

dichos elementos es su doctrina de la guerra y el papel que le asigna en la vida de los Estados. Desde Montesquieu, los escritores inscritos en la tradición liberal han pensado con frecuencia que la democracia constitucional, combinada con el comercio y la industria, conduciría a la paz entre las naciones. «Sobre la paz perpetua» de Kant (1795) muestra el camino. Pero Hegel rechaza esa idea.

El papel de lo que Hegel llama «el estamento militar» (PR §327) es el de defender al Estado en la guerra contra otros Estados. Su virtud característica es el valor, una virtud formal porque supone la mayor abstracción de la libertad respecto de todo fin particular, del placer y de la vida. Esta virtud expresa el hecho de que los militares deben estar preparados para sacrificarse, si fuera necesario, por la defensa del Estado. Hegel acepta la idea cristiana según la cual un Estado sólo debería ir a la guerra en defensa propia; rechaza, pues, la guerra de conquista y la que persigue la gloria (PR §326).³ En cuanto a la conducción de la guerra, dice que la guerra no debe hacerse contra la población civil o contra las instituciones del Estado extranjero, ni puede hacerse de tal modo que haga más difícil lograr una paz justa. Dice Hegel (PR §338): «La guerra, por lo tanto, encierra la determinación del derecho internacional (*Völkerrecht*) por la cual se conserva en ella la posibilidad de la paz, que implica, por ejemplo, que sean respetados los embajadores, y en general que la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pública vida privada y familiar ni contra las personas privadas».

No hay aquí ninguna diferencia con el liberalismo tradicional respecto de la justificación de la guerra como autodefensa del sistema de la libertad moderna que el Estado sustenta y hace posible.

2. En PR §324 puede parecer que Hegel niega a una sociedad liberal el derecho a la guerra cuando dice que «el deber sustancial del individuo, el deber de mantener, con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado. Se hace un cálculo equivocado cuando al exigir este sacrificio se hace referencia al Estado sólo en el sentido de la sociedad civil y se considera como su fin último la *seguridad* de la vida y de la *propiedad* de los individuos». (Sobre la concepción del Estado como basado en el contrato social, véase §258, incluidos *Observación y Zusätze*.)

A mi entender, aquí Hegel no rechaza el derecho de una sociedad liberal a entrar en una guerra de autodefensa sino que dice más bien que,

3. En §326, Hegel desaprueba la guerra de agresión contra otros Estados. Dice: «Cuan-do la totalidad [el Estado entero] es así convertida en fuerza, arrancada de su vida interior y proyectada hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista».

cuando lo hace, no es razonable pensar que el fin último de la sociedad política es la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, *en cuanto individuos de la sociedad civil*.⁴ Tal como él dice, esto sería un cálculo equivocado. Tiene razón al decir eso. Sin embargo, sólo una idea muy limitada de sociedad liberal la concebiría como una sociedad que sólo encierra relaciones de propiedad y economía, y los aspectos más materiales de la vida. Esta limitada idea no es cierta de una sociedad liberal que contiene iglesias, universidades, las actividades espirituales del arte, la religión y la filosofía. Hegel también hace una firme defensa y afirmación de la tolerancia y la libertad de conciencia, adelantándose con mucho a la mentalidad de su tiempo (§270).

Cuando una sociedad liberal entra en una guerra de autodefensa, debe hacerlo para proteger y preservar la libertad de sus ciudadanos y sus instituciones políticas democráticas. Sólo entonces actuará de acuerdo con un liberalismo de la libertad y entrará en guerra por las razones correctas. En realidad, no puede con justicia exigir a sus ciudadanos que luchen por conseguir riquezas o por procurarse recursos naturales, mucho menos por hacerse con el poder y el imperio.⁵ Irrumpir en la libertad de los ciudadanos mediante conscripción u otras prácticas para construir fuerzas armadas sólo puede hacerse, desde una perspectiva liberal, por mor de la propia libertad, es decir, como un medio necesario para defender las instituciones constitucionales democráticas y las muchas tradiciones religiosas y no religiosas y las formas de vida.⁶ De este modo, las instituciones políticas liberales realizan la tarea de devolver a la sociedad civil a lo universal. Nuevamente, tampoco hay aquí ningún conflicto con el liberalismo y con el derecho a la guerra en defensa propia.

3. Ahora es cuando llegamos a una diferencia importante con el liberalismo. Esta diferencia concierne a los dos poderes tradicionales de la soberanía y al porqué de que Hegel los defiende. Uno de esos poderes es el derecho del Estado a entrar en guerra para perseguir de forma racional (no necesariamente razonable) sus propios intereses, esto es, la continuación de la política por otros medios de Clausewitz. El otro poder es la autonomía interna del Estado: el Estado tiene pleno control sobre la población (incluidas las minorías), los recursos y la tierra dentro de su propio territorio reconocido. Hegel piensa que estos derechos

4. Esta visión de liberalismo depende para Hegel de su fundamentación en la idea del contrato social. Véase *Principios de la filosofía del derecho*, §§ 258, 281.

5. Huelga decir que las supuestas sociedades liberales a veces hacen eso, pero lo único que ello muestra es que son injustas en la guerra.

6. Véase *A Theory of Justice*, págs. 380 y sig. (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1997).

son aspectos esenciales del Estado concebido como un individuo sustantivo, pues piensa que los Estados, como sustancias espirituales, requieren del reconocimiento de otros Estados, ni más ni menos que las personas requieren del reconocimiento de otras personas (PR §331). Este reconocimiento por parte de otros Estados forma parte del proceso por el que un Estado, como sustancia espiritual, deviene Estado y se perpetúa como tal.

Una concepción liberal de la libertad entrará en conflicto con estas posiciones de Hegel de dos maneras. En primer lugar, a fin de establecer normas razonables de derecho y justicia que gobiernen el derecho internacional, una concepción liberal negará a los Estados los dos poderes tradicionales de la soberanía: el derecho a la guerra para perseguir sus propios intereses racionales y el derecho de autonomía interna. Permitir el primero nos pone en riesgo de una guerra perpetua. Permitir el segundo amenaza los derechos humanos fundamentales. Un Estado no tiene la libertad de abusar con impunidad de su propio pueblo o de las minorías que incluya; sólo los casos muy serios pueden justificar algún tipo de sanción, incluso la intervención.

La segunda manera en que una doctrina liberal de la libertad entrará en conflicto con la concepción hegeliana es no aceptando su idea del Estado como una sustancia espiritual que necesita del reconocimiento de otros Estados como tales sustancias. No discutiré, sin embargo, la idea del Estado como sustancia, excepto para decir que un liberalismo de la libertad no entiende el Estado de este modo. Un Estado no es más que un pueblo que vive dentro de un marco establecido de instituciones políticas y sociales y que toma sus decisiones políticas mediante los órganos de su libre gobierno constitucional. Un Estado, en tanto que actor político, es un cuerpo de ciudadanos, un electorado, organizado mediante sus instituciones políticas y que actúa a través de ellas.

La concepción hegeliana de las relaciones internacionales se explica por el hecho de que las considera basadas sólo en tratados, sin que haya un poder superior que los haga cumplir (PR §333-334). Estos tratados están marcados por la contingencia y pueden ser violados en cualquier momento, en cuanto que a un Estado se le antojara hacerlo, con lo que el tema se zanjaría en última instancia mediante la guerra. Aunque el Estado *vernünftige* hegeliano sólo entra en guerra en defensa propia, necesita de su propio estamento militar para defenderse en caso de ser atacado. Para Hegel, la guerra resulta de la naturaleza necesariamente *anárquica* de las relaciones entre Estados. Por el contrario, la concepción liberal, concepción ejemplificada por la «paz perpetua» de Kant, considera que la causa principal de la guerra radica en la naturaleza interna de los Estados y no en la naturaleza anárquica de sus relaciones mutuas.

Volviendo a Montesquieu,⁷ la tradición liberal ha propuesto la idea de una *paz democrática* y ha sostenido que la paz reinará entre pueblos democráticos y comerciales organizados mediante gobiernos constitucionales libres e involucrados en la actividad industrial. Están en paz entre ellos puesto que no tienen razones para atacarse mutuamente: Como Estados constitucionales, insisten en la libertad de religión y en la libertad de conciencia; no pretenden convertir a las demás naciones a su religión dominante, si es que la tienen. La industria y el comercio colman sus necesidades sociales y materiales. Como el Estado de Hegel, sólo entran en guerra en defensa propia.

§4. UNA TERCERA ALTERNATIVA

1. En el *Zusatz* §156 dice Hegel que «[r]especto de lo ético sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal».

Yo sugiero que hay una tercera alternativa. Hegel contraponen su punto de vista al que parte de los individuos particulares como átomos y construye a partir de ellos como fundamento. De este modo el Estado y sus instituciones no son nada aparte de los individuos a los que sirve como medio. Hegel quiere que veamos el Estado como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares. El miembro de un Estado es un miembro de dichos grupos; y cuando hablamos del Estado, los miembros del mismo sólo se consideran bajo esta definición. La tercera alternativa que tengo en mente se encuentra en Rousseau y Kant. Antes expuse algo acerca de la concepción política de Kant en relación con su doctrina de la fe razonable. Así que la analizaré aquí brevemente.

2. El pensamiento político de Kant contiene, entre otras, las siguientes ideas principales:⁸

- el papel político esencial de la libre razón pública;
- la idea del contrato social u original;

7. Véase *El espíritu de las leyes* (1748), Lb. 20, capítulos 1 y 2.

8. Estos elementos del pensamiento político de Kant se encuentran en una serie de ensayos políticos: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784); «¿Qué es Ilustración?» (1784); «Teoría y práctica» (1793); «Sobre la paz perpetua» (1795); y «La contienda entre las facultades de filosofía y teología» (1798).

- la idea de los ciudadanos como miembros como legisladores del Estado,
- el rechazo del principio de felicidad como criterio del derecho público fundamental;

— la libertad de religión y el derecho a perseguir nuestra felicidad a nuestro modo, libres de la interferencia estatal, siempre que respetemos los derechos de los demás.

En cuanto a las esperanzas prácticas de Kant, el contenido de su fe razonable, confiaba en que llegaría el día en que la humanidad estuviera organizada en una sociedad de sociedades, donde cada una tuviera su propio régimen representativo constitucional. Cada régimen sería un miembro de una confederación de pueblos unidos para prevenir ante todo la guerra. Por debajo de esta esperanza está la creencia kantiana en que un Estado mundial sería bien un despotismo sin alma, bien un Estado desgarrado por la guerra civil a medida que las distintas regiones intentaran conquistar su autonomía, así como la creencia adicional en que los gobiernos democráticos no entran en guerra entre sí. Una sociedad de pueblos, todos ellos con regímenes constitucionales —pensaba Kant—, sería pacífica y avanzaría por el camino de la cultura y las artes («Sobre la paz perpetua», Ak. VIII:367).

3. La clave para entender la concepción kantiana como tercera alternativa radica en su interpretación del contrato social u original. Hay dos rasgos cruciales de esta idea.

a) El primer rasgo es la naturaleza especial del contrato social. Todos los contratos suponen un acuerdo en perseguir un fin mediante el esfuerzo conjunto o la restricción conjunta (como cuando yo acuerdo no impedir que persigas tu fin y, recíprocamente, tú acuerdas no impedir que yo persiga el mío). Aquí nosotros no compartimos esos fines. El contrato social, sin embargo, es una unión de muchos individuos —de todos los ciudadanos— para la consecución de un fin común que todos comparten efectivamente («Teoría y práctica», Ak. VIII:289). Ahora bien, este mismo fin no es sólo un fin que todos de hecho comparten sino un fin que deben compartir. Esto se debe a que Kant piensa que la primera decisión que estamos obligados a tomar es la de abandonar el estado de naturaleza y unirnos con todo aquel en quien puedan influir nuestras acciones a fin de someternos juntos a un sistema de derecho público que pueda imponérsenos (*Metaphysik der Sitten*, I:§44). De esta manera, el Estado es una unión del pueblo bajo principios de derecho público (§45).

b) Un segundo rasgo distintivo del contrato social es que es una idea de la razón («Teoría y práctica», 8:297). Una de las cosas que quiere decir Kant con esto es que no debemos buscar dicho contrato en el pasado,

o preocuparnos de si alguna vez lo hubo o de cuáles fueron los términos del mismo. Todas estas inquisiciones están fuera de lugar, pues la idea de un contrato así es una idea de la razón y, como tal, es ahistórica. Entendemos correctamente el contrato social cuando lo entendemos como criterio supremo del derecho constitucional y fundamental. Como criterio supremo, obliga a todo legislador a armar las leyes de tal modo que podrían haber sido producidas por la voluntad unida de todo el pueblo y obtener así el consentimiento de cada súbdito en la voluntad general. Dice Kant: «Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...] entonces no es legítima» (*ibid.*). Y en otro lugar: «Porque aquello que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo» (*MdS* 6:327-328).

4. A modo de ejemplo de la aplicación de este principio, Kant dice que la ley no puede instituir a una cierta clase de súbditos como una clase privilegiada y hereditaria («Teoría y práctica», 8:297), ni puede declarar a ninguna religión religión del Estado, con los correspondientes poderes de sanción (*MdS* 6:327-328). «Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en el esclarecimiento de la fe (ilustración), por tanto, no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo.» Cualquier ley semejante sería inválida, pues violaría los derechos de nuestros descendientes al impedirles progresar en la comprensión religiosa.

Los dos rasgos distintivos del contrato social significan que el contrato formula el supremo principio en cuestiones políticas, y al observar ese principio queda cumplido el deber que todos tenemos como personas razonables y racionales de participar en una unión social con todos los demás, unión en la que los derechos de todos los ciudadanos queden garantizados por los principios del derecho. Todos tenemos ese deber. Así, al entrar en sociedad mediante el contrato social, cada uno de nosotros logra exactamente el mismo fin, un fin que todos compartimos y debemos compartir. De ahí el primer rasgo especial del contrato. El segundo rasgo del contrato —que es el criterio supremo del derecho fundamental— se desprende de aquello que personas razonables y racionales podrían aceptar como prueba del derecho fundamental. Con lo dicho de la doctrina política de Kant basta para indicar que representa una tercera alternativa. No es lo mismo que partir de los individuos particulares como átomos independientes de todo vínculo social y construir seguidamente a partir de ellos como fundamento. Y tampoco usa la idea

del Estado como sustancia espiritual ni la de los individuos como meros accidentes de su sustancialidad; el Estado es la arena en la que los individuos pueden perseguir sus fines de acuerdo con los principios que cada cual puede considerar razonables y equitativos.

5. EL LEGADO DE HEGEL COMO CRÍTICO DEL LIBERALISMO

1. Algunos autores piensan que entre los más importantes legados de Hegel para el presente se encuentra su crítica del liberalismo. Sin duda, las críticas de Hegel son penetrantes y significativas; lo que no está tan claro es que el liberalismo, especialmente el liberalismo de la libertad, no pueda reconocerlas y dar cuenta de ellas.

A veces se dice que una sociedad liberal no tiene una meta universal, colectiva, sino que existe sólo para servir a los fines particulares y privados de sus miembros individuales, esto es, de lo que Hegel entiende como sociedad civil. Un ejemplo familiar de ello se encuentra en la filosofía política de Hobbes. En su estado de naturaleza, todas las personas hacen de su propia felicidad o de su propia seguridad su fin privado o personal. Estos fines no son, por supuesto, fines compartidos; pueden ser de la misma *clase*, pero no son el mismo *fin*. El contrato social de Hobbes que establece la soberanía no supone un fin compartido, mucho menos un fin que todos debemos compartir, excepto en la medida en que somos racionales (que no razonables). Además, las instituciones del Estado son un fin común sólo en el sentido en que son un medio para la felicidad o la seguridad particulares de cada individuo. Esas instituciones no determinan una forma de vida política pública que los ciudadanos hayan de tener por legítima o justa, una vida pública cuyo sentido de la justicia les mueva a actuar. La sociedad del *Leviatán* es un tipo de *société privée*. Del enfoque de Hobbes dice Hegel que «carece de espíritu, porque sólo establece una agregación». No hay unidad real, puesto que no se comparte públicamente el mismo fin. Éste es uno de los sentidos del individualismo atomístico.

Según acabamos de ver, esta crítica no se aplica a Kant. Kant supone que todos los ciudadanos entienden el contrato social como una idea de la razón, con su fin compartido obligatorio de establecer políticamente una unión social. En su doctrina, los ciudadanos tienen *exactamente el mismo fin* de garantizar a los otros ciudadanos, al igual que a sí mismos, sus derechos y libertades constitucionales fundamentales. Por otro lado, este fin compartido viene definido por los principios razonables del derecho y la justicia; es una forma de vida política que es razonable y equitativa. Evidentemente, es por el bien de los ciudadanos por lo que se respetan sus de-

rechos y libertades, ~~has~~ respetarlos es lo que los ciudadanos se deben mutuamente, porque ése es el fin compartido de su régimen republicano. Lo mismo vale decir de cualquier liberalismo de la libertad, ya sea el de Kant, ya el de J. S. Mill, ya el de la *Teoría de la justicia*. Es incorrecto decir que en un liberalismo de la libertad el Estado no tiene fines comunes-públicamente compartidos sino que se justifica enteramente sobre la base de los objetivos y deseos privados de sus ciudadanos.

La tradición del liberalismo de la libertad arranca al menos de la Reforma y da especial primacía a determinadas libertades básicas: la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, las libertades de las personas y la libre elección de vocación —libertad de la esclavitud y la servidumbre—, por mencionar algunos casos fundamentales. El liberalismo político también es un liberalismo de la libertad. Asegura además a todos los ciudadanos los medios de uso universal (bienes primarios), de modo tal que pueden hacer un uso inteligente del ejercicio de sus libertades. Su felicidad, empero, no está garantizada, pues es asunto de los propios ciudadanos. El liberalismo de los utilitaristas (clásicos) —Bentham, James Mill y Sidgwick— es distinto del liberalismo de la libertad. Su principio primero es el de la máxima felicidad agregada de todos los individuos. Si confirma las libertades liberales, es un liberalismo de la *felicitad*; sin embargo, si no confirma dichas libertades, no es liberalismo en absoluto. Puesto que su ideal básico es la maximización de la felicidad, es una contingencia que, al hacerlo, asegure las libertades básicas.

2. Una segunda crítica del liberalismo es que no alcanza a ver, cosa que Hegel ciertamente vio, el profundo enraizamiento social de la gente dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales. En esto es mucho lo que podemos aprender de él, pues es una de sus mayores contribuciones. Pero no creo que un liberalismo de la libertad caiga aquí en falta. La *Teoría de la justicia* sigue a Hegel a este respecto cuando hace de la estructura básica de la sociedad el *primer* sujeto de la justicia. Las personas están enraizadas en la sociedad: éste es el punto de partida; y los primeros principios de la justicia que seleccionan deben de aplicarse a la estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad están entrelazados: ambos se requieren mutuamente y ninguno se sostiene por sí solo.

Si los ciudadanos de una democracia constitucional deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarlos en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente este ideal de justicia política. Esta labor de educación forma parte del papel de una concepción política. En ese papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios toman cuerpo en las instituciones de la estructura básica y son la clave para interpretarlas. Conocer esa cultura pública y participar

en ella es un modo en que los ciudadanos aprenden esa concepción de sí mismos, una concepción que muy probablemente nunca se formarían y, mucho menos, aceptarían y desearían realizar, si fueran abandonados a sus propias reflexiones.

Consideremos a continuación de qué modo afectan las diversas contingencias de la vida social al contenido de los fines y propósitos últimos de las personas, así como al vigor y la confianza con que persiguen dichos fines. Evaluamos nuestras posibilidades en la vida según nuestro lugar en la sociedad, y nos fijamos fines y propósitos a la luz de los medios y oportunidades que realistamente esperamos tener a nuestro alcance. Que estemos esperanzados y seamos optimistas acerca de nuestro futuro, o resignados y apáticos, depende tanto de las desigualdades ligadas a nuestra posición social como de los principios públicos de justicia que la sociedad no sólo profesa sino que pone en práctica con más o menos efectividad para regular las instituciones de la justicia en un contexto social. De ahí que la estructura básica de un régimen social y económico no sea sólo un orden que satisface deseos y aspiraciones dadas sino también un orden que suscita nuevos deseos y aspiraciones en el futuro. Y esto lo hace a través de las expectativas y aspiraciones que alimenta no sólo en el presente sino a lo largo de toda una vida también.

Por otro lado, las dotaciones de todo tipo con las que venimos al mundo (digamos, la inteligencia y la aptitud con las que nacemos) no son bienes naturales fijos con una capacidad constante. No son más que meras potencialidades que no pueden fructificar al margen de las condiciones sociales; y cuando se realizan, no pueden adoptar más que una o algunas de las muchas formas posibles. Las aptitudes educadas y entrenadas representan siempre una selección, y una selección de una pequeña muestra de un amplio abanico de posibilidades que podrían haberse realizado. Entre las cosas que afectan a su realización están las actitudes sociales de estímulo y apoyo, y las instituciones que se encargan de disciplinarlas y usarlas tempranamente. No sólo nuestra concepción de nosotros mismos y nuestros objetivos y ambiciones, sino también nuestras aptitudes y talentos realizados, reflejan nuestra historia personal, nuestras oportunidades y posición social, y la influencia de la buena y mala fortuna. Razones de esta índole son las que muestran nuestro enraizamiento en la sociedad, algo que reconoce plenamente un liberalismo razonable.

3. Una tercera crítica del liberalismo es que no puede dar cuenta del valor intrínseco de las instituciones y de las prácticas sociales en cuanto tales. Tal como lo ve Hegel, la bondad de estas formas sociales debe trascender la realización de los objetivos y deseos de los individuos, aun cuando estos objetivos sean sociales: son los objetivos de los ciudadanos, de los empleados públicos y de los políticos, todos los cuales están com-

prometidos en el mantenimiento de sus instituciones democráticas; son los objetivos de los compositores, intérpretes y directores, todos los cuales están comprometidos en la continuación de las tradiciones musicales; y así sucesivamente con un sinnúmero de casos similares. Pero el logro de estos objetivos, aunque satisface evidentemente a los individuos que se los plantean, no satisface el bien privado de los individuos en cuanto tales; ese bien privado es probablemente un bien que podrían tener aparte de las correspondientes relaciones sociales.

Entonces, ¿qué significa decir que Hegel sostiene que los bienes colectivos tienen un valor no reducible al bien de los individuos? Se dice que Hegel sostiene que lo que hace al Estado racional y lo que hace que sea un fin en sí mismo es la identificación sistemática de sus instituciones con la actualización de la libertad subjetiva y el bien privado de los individuos.

Lo crucial aquí es lo que se entiende por el bien de los individuos, el bien privado de los individuos y el bien privado de los individuos en cuanto tales. ¿Todas estas cosas significan lo mismo? Digamos que no son lo mismo, y distingámoslas del modo siguiente.

En primer lugar, el bien de los individuos consiste, al menos en parte, en el logro de toda índole de objetivos últimos de los individuos, y aquí se incluyen especialmente sus objetivos sociales y públicos tal como han sido definidos más arriba, junto con la satisfacción de estas aspiraciones.

En segundo lugar, decimos que el bien privado de los individuos es el logro de toda índole de objetivos últimos no públicos, y aquí entendemos como no públicos sus objetivos en cuanto miembros de las familias, en cuanto maridos y esposas, en cuanto hijos e hijas. Consideramos la familia y algunas otras instituciones como no públicas, pero eso no quiere decir que no estén sujetas a constricciones morales y legales.

Finalmente, el bien privado de los individuos en cuanto tales es el bien de los individuos concebidos en un sentido puramente individualista o particularista; por decirlo de algún modo, es el bien entendido como la felicidad global de un individuo, en un sentido tal vez, aunque no necesariamente, hedonista.

Dando por sentado que la tradición liberal puede permitir y de hecho permite el bien de los individuos en todos estos sentidos (sobre todo en el primero), no hay por ahora ningún conflicto entre dicha tradición y la concepción de Hegel. En tanto que esquema de instituciones libres, la estructura básica de las instituciones liberales facilita el logro de todos esos tipos de objetivos últimos; y eso es lo que hace que el Estado sea racional y un fin en sí mismo.

Hegel no niega la tautología según la cual los bienes colectivos también tienen valor porque tienen valor para los individuos. Así pues, si interpretamos los bienes colectivos en el sentido de estados institucionales

de cosas —digamos, el esquema mismo de instituciones libres— que benefician a los individuos en general, entonces no hay, tampoco aquí, conflicto alguno con la tradición liberal. Porque el liberalismo reconoce que los individuos, en su calidad de ciudadanos o políticos, pueden luchar por establecer, en vista de sus objetivos últimos, un esquema de instituciones libres que tenga un valor intrínseco. El hacerlo satisface su deseo de justicia pública, su devoción por el ideal de democracia. A buen seguro, Hegel no dice que la tradición liberal no reconozca semejantes aspiraciones. Pero el éxito que tengan los individuos en realizar esa aspiración determina hasta qué punto realizarán su bien (definido en sentido social e institucional).

4. Hegel afirma que lo que más valor tiene para los individuos, lo que actualiza su libertad de forma más completa, es el logro de un fin universal o colectivo, no el logro de sus propios fines privados sin más. Pero esto no es algo que, en general, niegue la tradición liberal. Lo que sí niega es que el supremo bien de los seres humanos se realice generalmente en la política, algo así como en la vida pública de la *polis* griega. Antes bien, el liberalismo hace hincapié en otros grandes valores colectivos, los de la ciencia, el arte y la cultura, o los de la vida privada y personal, los del afecto, la amistad y el amor.

5. Pienso que todavía tenemos que llegar hasta la raíz de la doctrina de Hegel, ya que el supuesto conflicto con el liberalismo no parece existir por ahora. La crítica que hemos examinado depende de una concepción equivocada, en realidad una parodia, del liberalismo. Intentaré, pues, cambiar de rumbo.

La raíz de la doctrina de Hegel se halla en sus concepciones de la historia, del *Geist*, y en el papel de la razón en la reflexión filosófica. A menudo calibra Hegel la grandeza de las grandes figuras de la historia por su contribución al progresivo desarrollo de la estructura institucional de la vida social humana. Las acciones de los agentes históricos a lo largo del tiempo realizan, de forma no intencionada, grandes transformaciones sociales que la filosofía, al mirar hacia atrás y volver sobre el hecho, entiende como una astucia de la razón. Las grandes figuras persiguen sus propios fines limitados, pero sin saberlo sirven a la realización del *Geist*. A menudo habla Hegel del destino y del sufrimiento de los individuos de un modo que no puede sino chocarnos por su crueldad e indiferencia. Son usados en el curso de la historia como cualquier otro material; van y vienen como elementos efímeros y fungibles de las instituciones y la cultura. Sin embargo, el marco social permanece y manifiesta los progresos que ha hecho el *Geist* para lograr su objetivo, objetivo que consiste en pasar de ser sustancia a ser un sujeto plenamente consciente de sí mismo, tras haber actualizado todas sus potencialidades.

des latentes. Esto último es de una importancia suprema, incluso religiosa, ya no de una importancia simplemente humana. ¿Cómo debemos entender esto?

Planteemos el tema de este modo. Hay tres puntos de vista. Está el punto de vista de la humanidad, el punto de vista de Dios y el punto de vista del *Geist*. La idea del punto de vista del *Geist* es la idea de un punto de vista que es al mismo tiempo humano y divino, pues justamente el *Geist* se introduce como la mediación y reconciliación de los conceptos tradicionales de Dios y humanidad. El *Geist* no es cruel ni por supuesto maligno. En el desarrollo del *Geist* desde la sustancia al sujeto, los seres humanos sufren y mueren, para no ser resucitados en el día final. Pero es esencial que las instituciones sociales sean un marco en el que se realice el bien de los individuos. Sólo así consigue el *Geist* su plena expresión en instituciones sociales razonables y racionales. Sólo así pueden llegar a ser los individuos portadores de cultura —de religión y filosofía, de ciencia y arte—, y es en la conciencia humana de esa cultura donde el propio *Geist* alcanza su consciente autoconciencia. Para Hegel, el *Geist* logra su suprema autoconciencia en la religión, el arte y la filosofía sólo en la medida en que los seres humanos pueden entregarse a la religión, el arte y la filosofía, y realizarlas. La autoconciencia colectiva de los seres humanos en la cultura superior es aquella en la que el *Geist* alcanza su más plena realización y logra su completa manifestación. Que lo sean o no, es el caso que los seres humanos viven al servicio del objetivo del *Geist*, un objetivo que, en un sentido importante, es el suyo propio. Desde el punto de vista del *Geist*, éste es el valor supremo de la vida humana y de la cultura, no los valores y bienes vistos desde el punto de vista humano. Todas estas cosas quedan patentes en las observaciones de Hegel sobre la guerra y el desarrollo histórico.

Mas ¿cuál es el punto de vista del *Geist*? No es el punto de vista de Dios trascendente y separado del cristianismo. Porque aunque Hegel se consideraba luterano, el objetivo último de su teología filosófica es rechazar la idea de la radical alteridad de Dios. Al contrario, la autoconciencia del *Geist* es la autoconciencia humana colectiva en el tiempo, la autoconciencia expresada en diferentes formas de vida humana en la cultura, y especialmente en el arte y la religión y la filosofía. Ahora bien, la forma suprema de autoconciencia humana se da en la filosofía cuando logra la realización del conocimiento absoluto. Así pues, el punto de vista del *Geist* debe ser el punto de vista del conocimiento absoluto logrado por la filosofía en su estadio superior y final de desarrollo. Desde ese punto de vista, volviendo la mirada hacia el curso completo de la historia y la cultura, debe ser posible que la filosofía entienda que el desarrollo de dichas historia y cultura es en sí mismo el bien supremo, el

bien por cuya realización sufrieron y murieron los individuos, y por el cual nacieron y desaparecieron las naciones; unos y otras por razones que desconocían, excepto en la medida en que captaran las verdades de la misma filosofía, prefiguradas en el arte y la religión. El bien de los individuos y los pueblos es ciertamente un bien, pero no el supremo bien: no es el bien supremo por mor del cual existe el mundo tal como lo vemos extendido en el tiempo y el espacio, y que hace que el mundo sea para sí mismo plenamente inteligible.

¿Qué visión filosófica se expresa en el punto de vista del *Geist*, que, cuando vuelve la mirada hacia atrás en el estadio final y supremo, da por bueno el entero curso de la historia? Yo supongo que no puede haber respuesta para esto, excepto decir que el *Geist* lo da por bueno, como si dijéramos, como un hecho consumado. Pero ésta no podría ser realmente la respuesta de Hegel, pienso yo, porque Hegel hace suya la concepción según la cual el mundo es plenamente inteligible de principio a fin, y ésta es una tesis fundamental de su idealismo. Así que, cuando el *Geist* da por bueno al mundo, lo hace por una razón: ¿cuál es esa razón?

La razón, creo yo, estriba en que Hegel asume los exigentes criterios de bien supremo que Aristóteles estableció, a saber: que sea completo, deseado sólo por él mismo, autosuficiente y de tal índole que ningún bien añadido lo hiciera mejor.⁹ Ningún individuo humano o grupo o nación pueden alcanzar ese bien completo o perfecto; sólo lo puede alcanzar el *Geist* —a la vez humano y divino— a lo largo de todo el curso de la historia universal.

Ese bien arraiga en las potencialidades de las cosas y los pueblos. El bien se alcanza mediante la plena expresión de esas potencialidades en actos de diversa índole. Así, cuando las potencialidades del *Geist* logran su plena expresión en el mundo, el *Geist*, al volver la mirada hacia atrás en la filosofía, las eleva a autoconciencia y, desde el punto de vista de la filosofía, da por bueno en sí mismo el curso de la historia.

Este bien del curso de la historia como un todo es completo porque todas las potencialidades del *Geist* han sido realizadas y expresan una concepción razonable y racional del todo, cuyas líneas maestras se encuentran en la exposición hegeliana de la lógica. La actualización de la potencialidad es deseada por sí misma, el curso de la historia como un todo es autosuficiente, y no hay ningún bien añadido que pudiera hacerlo mejor: se han expresado todas las potencialidades, se ha hecho todo lo que es razonable y racional y bueno. Por fin la verdad y el bien están armoniosamente en paz.

9. Esta formulación la tomo de Gisela Striker, «Ataraxia: Happiness as Tranquility», en *Monist* (1990), 98.