

SELECCIÓN DE TEXTOS POLÍTICOS DE HEGEL

Carla Cordua

INTRODUCCIÓN

La filosofía política de Hegel ha sido juzgada a menudo fuera del contexto sistemático al que pertenece. Esta es una de las fuentes principales de los innumerables malentendidos de que ha sido objeto. Considerada dentro del sistema, en cambio, la idea hegeliana del Estado moderno carece de los rasgos escandalosos que se le suelen atribuir. El tipo de “idealismo objetivo” que Hegel profesaba resulta perfectamente compatible con el realismo político que le reconocen hoy a su teoría del Estado los mejores comentaristas.

El Estado moderno, o conjunto de las instituciones sociales y políticas de la nación, es, en los tiempos a la sazón presentes, el aspecto culminante del desarrollo de la vida práctica y pensante del hombre en la historia. Esta comunidad política representa para Hegel, en efecto, un logro histórico basado en el conjunto del pasado humano; ella se caracteriza por ser una combinación funcional de la libertad de los individuos con la de las instituciones de las que los individuos dependen para acceder a su libertad.

CARLA CORDUA. Ph. D en Filosofía. Profesora de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Autora de numerosas publicaciones en revistas especializadas y de varios libros, entre ellos cabe mencionar *Idea y figura: El concepto hegeliano de arte* (Río Piedras, Puerto Rico, 1979); *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (Barcelona, 1989); *Explicación sucinta de la “Filosofía del Derecho” de Hegel* (Santa Fe de Bogotá, 1992) y, en colaboración con Roberto Torreti, *Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant* (Río Piedras, 1992).

Estas instituciones modernas —mediante las cuales los individuos llegan a ser lo mejor que pueden ser, esto es, pensantes y libres— tienen, según Hegel, derechos propios o son personas jurídicas con una manera peculiar de libertad. Tal como lo hacen con las personas humanas, las leyes protegen la existencia de las instituciones y sus peculiares posibilidades de acción en vista de que la libertad de todos y de cada uno depende de su funcionamiento. En consecuencia, las instituciones de la colectividad no se oponen a los individuos en la filosofía de Hegel sino que son, más bien, las entidades indispensables en conjunción con los cuales llega a haber algo así como la individualidad libre moderna, una novedad histórica, según el filósofo. En el sistema de Hegel lo individual y lo colectivo¹ se suponen y complementan mutuamente; en la medida en que por momentos también confligen, tal conflicto entre formas diversas de libertad es una parte normal del proceso histórico del desarrollo de la libertad. En este particular respecto, Hegel podría ser acusado con justicia de sustentar un optimismo infundado relativo al progreso y a la capacidad conciliadora y curativa de la historia. Curiosamente, sin embargo, sus críticos nunca mencionan esta cuestionable fe en la perfectibilidad de la existencia social del hombre y en la racionalidad del curso del mundo, en que se funda todo el pensamiento de Hegel, sino que insisten en reprocharle al filósofo errores que no cometió.

Así, por ejemplo, se le imputa el error de sostener que no hay en el mundo nada por encima del Estado, o lo que a veces se llama la deificación del Estado en la obra de Hegel. El Estado o comunidad política es el lugar propio de la vida humana en el sistema universal de las cosas. La humanidad a la que esta filosofía se refiere es la humanidad cristiana civilizada, un producto históricamente tardío, cuya existencia está, en buena medida, regida por el pensamiento, por leyes e instituciones que proceden del pensamiento y se dirigen a él, que consiguen gobernar las conductas porque son comprensibles y útiles para los agentes. Las cosas que funcionan de esta manera, mediadas por el pensamiento, son superiores a las que obedecen a una necesidad ciega o a un azar incomprensible. Pero, aunque como cosa espiritual la comunidad política es algo admirable y digno de respeto,

¹ El pensamiento liberal, que entiende que el Estado es una constante amenaza para la libertad de los individuos, enfoca la vida política desde una perspectiva mucho más estrecha que la de Hegel. No se pregunta por la génesis de la individualidad, de la capacidad para pensar y actuar libremente, de la moralidad de la acción, del reconocimiento y respeto de la libertad ajena, sino que parte del individuo formado y educado que inspirándose en motivos egoístas se enfrenta a la ley y las instituciones sociales como límites que se oponen a sus iniciativas. El Estado hegeliano, en cambio, es el medio práctico y espiritual de cuyo seno surgen los hombres plenamente individualizados capaces de lograr las formas de libertad accesibles a los hombres singulares.

una de las condiciones que Hegel pone para justificar su exaltación del Estado es que éste haga posible que en su seno se cultiven ciertas actividades libres que engendran obras que son superiores a las realidades políticas. En efecto, las artes y las ciencias, la religión y la filosofía representan para Hegel modos de existencia espiritual que son superiores en valor, verdad y universalidad a las formas políticas de existencia espiritual. Esta diferencia jerárquica la expresa el filósofo en su sistema ubicando a la comunidad política como una forma del espíritu objetivo mientras que lo que lo supera es concebido como los modos del espíritu absoluto, una realidad ulterior, que depende de la política, pero que la sobrepasa al punto de constituir una nueva esfera del ser.

La comunidad humana políticamente organizada que Hegel llama “Estado moderno” es, pues, para él, una realidad espiritual que está por encima de la naturaleza, que constituye una segunda naturaleza que el hombre ha convertido en un mundo en el que puede sentirse como en su casa, porque allí lo ha organizado todo a la medida de sus intereses superiores. En su entusiasmo por este logro histórico, Hegel solía llamar “divina” a la comunidad política, queriendo decir que los intereses superiores del hombre, su libertad y su pensamiento, habían obtenido un triunfo sobre la naturaleza cuando habían logrado, como en el Estado moderno, darse una existencia real, firme, establecida y continua en el mundo. Esta estimación del Estado, que por motivos filosófico-metafísicos se le considera como la creación de un mundo espiritual en medio de la naturaleza, no tiene nada que ver con un partidismo político en favor del Estado totalitario, como lo hemos conocido en el siglo XX. El reino del terror, la ilegalidad y la violencia en el interior de la comunidad política habrían obligado a Hegel a revisar no su teoría política, sino su teoría de la historia, para poder admitir en ésta la posibilidad de un regreso de la humanidad europea a la barbarie.

La existencia política del hombre moderno depende, según Hegel, de una herencia histórica muy compleja en la que tienen su parte la religión y la ciencia, el arte y el derecho, los egipcios y los griegos, el comercio y la filosofía. Si tuviéramos que elegir un factor singular al que el filósofo le asigna un papel preponderante en el proceso de alcanzar el estado avanzado de la cultura presente que se manifiesta en el funcionamiento del Estado moderno, ese factor sería el de la ley. Y la razón por la que la legalidad es tan importante para el punto de vista de Hegel reside en que ella es una institución que tiene una conexión directa con el pensamiento y con la libertad del ciudadano. La ley establecida vale para todos y en este sentido se dirige a cada uno en tanto que miembro de la comunidad, o capaz de actuar en vista de intereses universales. La ley reconoce a los ciudadanos

como seres pensantes y capaces de ajustar su conducta a reglas inteligentes. El respeto y el cumplimiento de la ley tanto como la crítica y la reforma de las leyes vigentes presuponen que las instituciones políticas reconocen a la ciudadanía como un colectivo compuesto de personas libres y pensantes. Todas las relaciones internas de los miembros de la comunidad son relaciones racionales en el sentido de Hegel precisamente por estar mediadas por el pensamiento y la libertad que, por un lado, se expresan en el sistema jurídico establecido y, por el otro, son fomentadas y estimuladas por este sistema. Pues el nexo entre la ley y el pensamiento libre tiene una forma circular: la ley proviene de la inteligencia y se dirige al pensamiento de cada uno; su vigencia impone a las conductas y a las relaciones entre personas una forma racional, comprensible y previsible. La necesidad de atenerse a reglas universales estimula la reflexión y la autoconciencia en desmedro de la inclinación, el impulso, la arbitrariedad y los antojos. Esta regularidad funcional de las actitudes, las conductas y las relaciones es conocida de antemano por los agentes, los cuales se valen de su inteligencia del funcionamiento de las cosas para calcular los resultados de su conducta, para elegir fines, para evaluar posibilidades. La comunidad cuyos intercambios están mediados por un sistema legal constituye, por estas y otras razones, no un colectivo natural regido por el instinto, la necesidad o el azar, sino una comunidad espiritual, como la llama Hegel, una realidad nueva frente a la naturaleza, en la que las facultades superiores de la humanidad han establecido un reino que demuestra la realidad efectiva del espíritu y su poder sobre las circunstancias dadas.

La producción de este ámbito espiritual en el que el hombre se puede desarrollar plenamente no depende, sin embargo, según Hegel, sólo de las facultades naturales con las que el hombre comienza a actuar históricamente o de las que dispone en cualquier momento. El optimismo hegeliano no se refiere tanto a la humanidad como tal sino, más bien, a la totalidad de lo que es. El hombre es una criatura finita tanto genérica como individualmente, y sus alcances son bien limitados. Pero está insertado, piensa el filósofo, en un universo racional, esto es, uno que funciona ordenadamente y está compuesto de procesos fecundos, que redundan en fines valiosos capaces de fundar formas superiores de realidad, las cuales poseen a su vez la misma tendencia dinámica progresista, en un sentido ontológico del término. El proceso universal conduce finalmente a Dios pero, a la vez, lo presupone, y la fecundidad del todo y su tendencia hacia lo mejor no tendrían sentido sin Dios. La acción humana que se inserta en el curso del mundo está, pues, asistida indirectamente por Dios o por la Providencia divina en varios aspectos. El curso racional y cognoscible de los procesos,

incluyendo el de la historia humana, es un círculo dinámico firmemente gobernado por una racionalidad que supera con mucho en universalidad y en poder a la inteligencia humana. Aunque los hombres, al final, pueden conocer esa razón y coincidir con ella, la mayor parte del tiempo y en la mayoría de los casos la acción humana inteligente está asistida por el orden racional de las cosas en general. De manera que cuando hablamos de la producción de la comunidad política en la historia no nos referimos a que los hombres hacen la sociedad como los carpinteros fabrican una mesa, de acuerdo a un plan y con resultados que reflejan fielmente ese plan. Tal vez es mejor, para recordar los límites de la creatividad y la eficacia de la razón humana, decir, como hace Hegel, que la comunidad política moderna es un mundo que el espíritu produce para sí mismo. Este espíritu productivo que se hace aquí en la tierra un mundo adecuado para habitarlo comprende al espíritu humano, sin duda, pero lo comprende sólo como un colaborador esencial de la racionalidad universal, no como un portador independiente de la misma.

La comunidad política, como Hegel la entiende, tiene que reconciliar la unidad firme que necesita el Estado nacional con la diversidad de la vida individual y de grupos que se desenvuelve en ella. Esta tensión entre la unidad del todo y la diversidad que alberga engendra problemas políticos específicos que sólo el Estado moderno es capaz de solucionar, según Hegel. Ciertos rasgos autoritarios del Estado hegeliano los explica y justifica el filósofo haciendo presentes las varias esferas de libertad extrema que las instituciones políticas modernas le ofrecen tanto al individuo como a ciertos cuerpos colectivos. La diversidad de la vida en el interior de una nación soberana comprende, según Hegel, las siguientes formas principales de acción y pensamiento libres: la libertad abstracta de las personas jurídicas o sujetos de derechos y obligaciones; la libertad moral de los sujetos, que deciden, cada uno para sí, cuáles son sus fines privados y las conductas adecuadas para lograr el bienestar y la felicidad como cada cual los entiende; el matrimonio por inclinación; el libre cultivo de la vida de los sentimientos, de la confianza mutua y de la intimidad por los miembros de la familia; el aprendizaje y ejercicio de una profesión elegida por el que la ejerce; la libre competencia en el trabajo, en el estudio y en el desarrollo de habilidades, en la propiedad privada de bienes, en la satisfacción de las más diversas y variadas necesidades, en los honores, en la adquisición de influencia pública y de poder decisional; las libertades de opinión y expresión, la libertad religiosa, la de cambiar de clase social mediante el propio esfuerzo, la de incorporarse al servicio público, la de sacrificar vida y fortuna en defensa de la nación; la libertad de hacerse representar en las

asambleas estamentales y corporativas y ante los poderes gubernativos que toman decisiones que afectan a diversos grupos de ciudadanos.

Mediante estas y otras libertades garantizadas por el Estado moderno, la individualidad, la particularidad de las personas y la subjetividad de cada uno, sostiene Hegel, se desarrollan al extremo. Los espacios concedidos para estos procesos expansivos de la libre personalidad de cada cual en el interior de la comunidad política tienen que estar compensados, sin embargo, por la claridad y la firmeza con la que el sistema establece los límites de tales espacios de acción libre. Más allá de tales límites comienzan las formas de libertad reservadas a las instituciones y autoridades del Estado, que la ley protege del mismo modo que a las libertades individuales. Efectivamente, el sistema político hegeliano se caracteriza por señalarles a los derechos individuales un lugar determinado con máxima precisión y, en ciertos casos, con excesiva estrechez. Voy a dar un par de ejemplos en los que se muestra que las libertades de que hemos hablado están lejos de poder transformarse en arbitrariedades o abusos. Las corporaciones que agrupan a los miembros de una misma actividad o profesión tienen derecho a elegir representantes que concurren a las asambleas estamentales, donde harán valer los intereses legítimos del grupo ante las autoridades gubernativas. Los miembros individuales del estamento sólo se pueden hacer oír y ejercer influencia a través de estos representantes, nunca directamente, ni votando ni participando en deliberaciones o influyendo sobre las decisiones de las autoridades. En este sentido, poseen libertades políticas y ciudadanas en cuanto pertenecen a determinado estamento y las ejercerán de manera directa sólo dentro del mismo; otros derechos ciudadanos los tendrán que delegar en los representantes de su grupo, que ciertamente no representan a cada miembro del estamento, sino al grupo como tal. Otro caso ilustrativo de las severas limitaciones de la libertad individual en la sociedad hegeliana es el de las mujeres. Están destinadas a ser esposas y madres de familia y dentro del seno de ésta gozan de los mismos derechos que los demás miembros de la familia. Pero no tienen acceso a ninguna otra esfera de actividad o de expresión sociales. No se las prepara en las profesiones debido a que el proveedor de las necesidades económicas de la familia es el esposo; no representan a la familia fuera del hogar ni en asuntos legales. No poseen bienes propios más que después de la muerte del marido. No participan en actividades políticas ni públicas, en las que siempre están representadas por el jefe de la familia. Igual que en el caso del miembro de un estamento, su existencia se desenvuelve entera en el círculo al que la asigna el orden establecido. Algo así como la ciudadanía compartida por todos o casi todos que tienen los individuos en una democracia contemporánea, que

se expresa, por ejemplo, en la institución del sufragio universal, Hegel la rechaza vigorosamente. Su comunidad política está constituida por una serie de esferas de actividad libre diferenciada entre las que los individuos están repartidos y a las cuales pertenecen en cuerpo y alma. La común humanidad de los hombres no la tiene en cuenta el Estado de Hegel más que a propósito de las leyes, que los tratan a todos idénticamente, y de la guerra, que los llama a todos por igual al sacrificio en defensa de la nación. Desde un punto de vista político, le parece suficiente con atender y garantizar las libertades locales de cada uno, las que le pertenecen como consecuencia de su particular forma de estar insertado en el conjunto.

Los textos seleccionados proceden de dos obras de Hegel: la *Propedéutica filosófica* (PF) y la *Filosofía del derecho* (FD). La pequeña bibliografía al final de la selección contiene los datos de las ediciones que he utilizado. Al traducir tuve a la vista las versiones en castellano de Eduardo Vásquez y Juan Luis Vermal, así como la traducción al inglés de T.M. Knox, citadas en la bibliografía. De la enorme literatura secundaria sobre el tema, menciono sólo cuatro títulos. Una bibliografía más completa se puede encontrar en mi libro *El mundo ético*.

SELECCIÓN

I

[*La voluntad libre crea un mundo en el que se realizan las diversas formas de la libertad.*]

El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza (FD § 4).

La experiencia nos enseña solamente cómo están constituidos los objetos y no cómo ellos tienen que ser ni cómo deben ser. Este conocimiento sólo proviene de la esencia o del concepto de la cosa. Únicamente ella es verdadera. Puesto que aprendemos a conocer el fundamento del objeto a partir del concepto tenemos que conocer también los conceptos de las determinaciones jurídicas, morales y religiosas (PF § 2, p. 31).

La conciencia *teórica* considera lo que es y lo deja como es. En cambio, la conciencia *práctica* es la conciencia activa que no deja lo que es

sino que produce modificaciones y engendra desde sí determinaciones y objetos. Por consiguiente, en la conciencia existen dos cosas distintas: el yo y el objeto; el yo determinado por el objeto o el objeto determinado por mí. En el primer caso, yo me comporto teóricamente (PF § 4, p. 34).

La facultad teórica comienza por un existente, dado y externo y lo convierte en una representación. En cambio, la facultad práctica comienza en una determinación interna. Esta determinación se llama *resolución, designio*, orientación y hace a lo interno realmente externo, le da una existencia. Este tránsito de una determinación interna a la exterioridad se llama *actuar* (PF § 8, p. 38).

El actuar es, en general, una unificación de lo interno con lo externo. La determinación interna por la que la acción comienza debe ser superada en lo referente a su forma, que consiste en no ser más que interna, y hacerse externa; pero el contenido de esta determinación debe mantenerse a lo largo del proceso. Por ejemplo, el designio de construir una casa es una determinación interna, cuya forma consiste en ser primeramente sólo designio; el contenido consiste en la concepción del plan de la casa. Aunque en este caso la forma será superada, el contenido permanecerá. La casa que debe ser construida según el designio y la que es construida según el plan son la misma casa.

A la inversa, el actuar es precisamente también una *superación de lo externo*, tal como éste existe de modo inmediato; así, por ejemplo, para construir una casa hay que transformar de múltiples maneras el suelo, la piedra, la madera y los otros materiales. La configuración de lo externo es cambiada. Se la introduce en otras relaciones totalmente distintas de las que había antes. Esta transformación obedece a una finalidad, es decir, ocurre conforme al plan de la casa, con cuyo aspecto interno se ha hecho concordar lo externo (PF § 9, pp. 38-39).

También los animales tienen un comportamiento práctico frente a lo que les es externo. Actúan por instinto conforme a una finalidad, esto es, racionalmente. Pero como lo hacen inconscientemente, sólo puede llamarse 'acción' a esto de modo impropio. Los animales tienen *deseos y tendencias*, pero no *querer* racional. En el hombre se habla también de tendencia o de deseo para designar su voluntad. Pero cuando se habla con más exactitud se distingue la voluntad del deseo; la voluntad, a diferencia del deseo propiamente dicho, es llamada entonces la *facultad superior de apetición*. En los animales hay que distinguir al instinto de sus impulsos y tendencias, pues el instinto es una acción a partir del deseo o de la tendencia, pero que no se concluye con su exteriorización inmediata, sino que tiene una consecuencia ulterior, igualmente necesaria para el animal. Es

una acción en la que hay además una referencia a otra cosa, por ejemplo, en el caso de muchos animales, la transportación y acumulación de granos. Esto no es todavía la acción completa, sino que hay en ello una finalidad ulterior, a saber, su alimentación en el futuro (PF § 10, p. 39).

Sólo el hombre, como pensante, puede *reflexionar* sobre sus tendencias, que son en sí *necesarias* para él. La reflexión es, en general, la reducción de lo inmediato. La reflexión de la luz consiste en que sus rayos, que por sí se propagan en línea recta, son desviados de esta dirección. —El espíritu tiene reflexión. No está atado a lo inmediato, sino que puede rebasarlo hacia otra cosa; por ejemplo, pasar de un acontecimiento a la representación de sus consecuencias o a un acontecimiento semejante, o también a su causa. Cuando el espíritu se dirige a algo inmediato, lo aleja de sí. Se refleja en sí mismo. *Se adentra en sí mismo*. En cuanto ha opuesto a lo inmediato algo diferente de ello, lo ha reconocido como limitado. Por eso hay una gran diferencia entre *ser o tener* simplemente algo y *saber* que uno lo es o lo tiene. Así, la ignorancia o la rudeza de la disposición de espíritu o de los modales son limitaciones que se pueden tener sin saber que uno las tiene. Cuando uno reflexiona sobre esto o llega a saberlo, sabe de su contrario. La reflexión sobre ellos es ya un primer paso hacia su rebasamiento (PF § 11, pp. 40-41).

La libertad de la voluntad es la libertad en general y todas las otras *libertades* son simples modos de ella. Cuando se dice libertad de la *voluntad* no quiere decirse que habría fuera de la voluntad una fuerza, una cualidad, una facultad, que también tendrían libertad. Lo mismo que cuando se habla de la omnipotencia de *Dios*, no se entiende que habría fuera de Él otros seres que tendrían omnipotencia. Hay, pues, libertad civil, libertad de prensa, libertad política, libertad religiosa. Estos modos de libertad son el concepto universal de libertad en tanto es aplicado a relaciones u objetos particulares. La *libertad religiosa* consiste en que las representaciones religiosas, las acciones religiosas, no me son impuestas, es decir, sólo les pertenecen las determinaciones que reconozco como mías, las que convierten a tales [ideas y actos] en míos. Una religión que me es impuesta o frente a la que no me comporto como un ser libre, no es mi religión, sino que será siempre una religión extraña para mí. La *libertad política* de un pueblo consiste en que él constituye un Estado propio y en que, ya sea mediante todo el pueblo, ya sea mediante algunos de sus miembros que tienen iguales derechos que todos los otros ciudadanos y que pueden ser por eso reconocidos como suyos por los demás, decide lo que es la voluntad universal nacional (PF § 14, pp. 43-44).

Atribuir a un hombre la *responsabilidad* de una acción significa imputársela o atribuírsela. A los niños, los cuales aún están en estado de naturaleza, no se les puede imputar aún ninguna acción, no son responsables todavía; lo mismo vale para los locos o los idiotas (PF § 16, p. 45).

Si la voluntad no fuese universal no existirían auténticas leyes, nada que pudiera obligar verdaderamente a *todos*. Cada uno podría actuar a su antojo y no respetaría el arbitrio ajeno. Que la voluntad es universal fluye del concepto de su libertad. Los hombres, considerados en su realidad *fenoménica*, parecen diferir mucho en su voluntad, según el carácter, las costumbres, las inclinaciones, las disposiciones particulares. Son en este respecto individuos particulares y se distinguen naturalmente los unos de los otros. Cada uno tiene disposiciones y determinaciones que les faltan a los otros. Estas diferencias [naturales] entre los individuos no afectan a la voluntad en sí, porque ella es libre. La libertad consiste justamente en la indeterminación de la voluntad o en que ella carece de una determinación natural. Por tanto, la voluntad en sí es la voluntad universal. La particularidad o singularidad del hombre no es un obstáculo para la universalidad de la voluntad, sino que le está subordinada. Una acción que es jurídica, o moral o incluso excelente, es efectuada por un individuo, pero todos la aprueban. Ellos se reconocen, pues, en ella o reconocen su propia voluntad. Lo mismo ocurre con las *obras de arte*. También los que no habrían podido producir una obra semejante encuentran expresada en ella su propia esencia. Por consiguiente, tal obra se manifiesta como verdaderamente universal. Recibe una aceptación tanto mayor cuanto más haya desaparecido de ella la particularidad del creador (PF § 18, pp. 46-47).

La voluntad absolutamente libre se diferencia de la voluntad relativamente libre o del arbitrio en que la voluntad absoluta se tiene como objeto sólo a sí misma, en tanto que la voluntad relativa tiene como objeto algo limitado. A esta voluntad, por ejemplo, al deseo, sólo le importa el objeto [deseado]. Pero la voluntad absoluta se diferencia también del *capricho*. Éste tiene en común con la voluntad absoluta que para él no se trata tanto de la cosa, sino de la voluntad como tal, se trata de que su voluntad sea respetada. Pero hay que distinguir entre ambos. El caprichoso mantiene su voluntad porque ésa es su voluntad, sin tener un fundamento racional, es decir, sin que su voluntad sea algo válido universalmente. —Aunque es muy necesario tener *fuerza* de voluntad, que se mantenga firme cuando se trata de un fin racional, ocurre lo contrario con [la fuerza] del capricho, porque es totalmente singular y excluye a los demás. La voluntad verdaderamente libre no tiene ningún contenido accidental. Sólo ella misma es lo no accidental (PF § 20, pp. 48-49).

II

[*El derecho, un elemento fundamental de la comunidad política; en su esfera se realiza la libertad abstracta de la personalidad.*]

Primero. El hombre es un ser libre. Ésta es la determinación fundamental de su naturaleza. Pero tiene además otras necesidades insoslayables, fines particulares y tendencias, por ejemplo, la tendencia a conocer, a conservar su vida, su salud, etc. El derecho no se ocupa del hombre según estas determinaciones *particulares*. No tiene la finalidad de favorecerle desde estos puntos de vista o de prestarle ayuda particular en este respecto.

Segundo. El derecho no depende de la *intención* que uno tiene. Se puede hacer algo con muy buena intención, pero la acción no por eso será jurídica, sino que puede ser, a pesar de ello, antijurídica. Por otra parte, una acción, por ejemplo la afirmación de mi propiedad, puede ser perfectamente justa y ser, sin embargo, hecha de mala intención, puesto que no se trata para mí simplemente de respetar el derecho, sino más bien de perjudicar a otro. Esta intención no tiene ninguna influencia en el derecho.

Tercero. Al derecho no le concierne la *convicción* que tengo acerca de si mi conducta es justa o injusta. Esto importa particularmente en el caso del castigo. Ciertamente, uno trata de convencer al delincuente de que le ocurre lo justo. Pero esta convicción o su falta no influyen sobre el derecho que se le aplica.

Por último, el derecho no depende de la *disposición de ánimo* con la que algo se lleva a cabo. Ocurre muy a menudo que uno cumple con el derecho simplemente por temor al castigo o por temor a otras consecuencias desagradables, por ejemplo, a perder la reputación o el crédito. O también se puede cumplir la ley con ánimo de ser recompensado en la otra vida. Pero el derecho como tal es independiente de estas disposiciones de ánimo (PF § 22, pp. 28-29).

La personalidad contiene la capacidad jurídica en general y constituye el concepto y el fundamento —también abstracto— del derecho abstracto, que por serlo es *formal*. El imperativo del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como personas* (FD § 36).

La singularidad *inmediata* de la persona que toma decisiones se relaciona al actuar con una naturaleza dada; a esta naturaleza la personalidad de la voluntad se enfrenta como un ente *subjetivo*. Pero como la voluntad en sí misma es infinita y universal, resulta que la limitación de ser sólo subjetiva es contradictoria y nula. Ella es lo activo, que negará la naturaleza y se dará realidad, o, lo que es lo mismo, que es capaz de poner aquella existencia natural como suya (FD § 39).

La persona, para existir como idea realizada, tiene que darse una *esfera exterior de su libertad* (FD § 41).

Lo que es inmediatamente diferente del espíritu libre es para él y es en sí lo *exterior* en general: una *cosa*, algo carente de libertad, de personalidad, de derecho (FD § 42).

La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, la cual de esta manera se torna *mía* y recibe mi voluntad como su fin sustancial, ya que ella en sí misma carece de fin. De modo que mi voluntad será su determinación y su alma. Éste es el *derecho de apropiación* que el hombre tiene sobre todas las cosas.

Las llamadas *cosas exteriores* presentan la apariencia de ser independientes, pero la voluntad libre [...que dispone de ellas como quiere] es, por el contrario, la verdad de esta clase de realidades (FD § 44).

El que yo tenga algo en mi poder mediante mis fuerzas exteriores constituye la *posesión*. Ella tiene también el aspecto particular de poner en evidencia que convierto algo en mío llevado por necesidades naturales, por instintos o por el arbitrio y que en ello reside el interés particular de la posesión. Pero, por otro lado, el aspecto de que yo, en tanto soy voluntad libre, me hago objetivo para mí mismo en la posesión y con ello me convierto recién ahora en auténtica voluntad, constituye lo que es verdadero y justo de la posesión, esto es, la determinación de la *propiedad* (FD § 45).

Debido a que mi voluntad personal, esto es, mi voluntad como individuo, se me hace objetiva en la propiedad, ésta adquiere el carácter de *propiedad privada*, y la propiedad común que por naturaleza puede ser poseída por un individuo adquiere la determinación de comunidad *disoluble* en la que puedo, a mi arbitrio, dejar o no mi parte (FD § 46).

Como persona yo mismo soy inmediatamente un individuo. De esto se sigue, en primer lugar, que estoy *vivo* en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior *universal* indivisa, la posibilidad real de toda existencia que se determine posteriormente. Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo mi *vida* y mi *cuerpo*, igual que otras cosas, sólo *en la medida en que es mi voluntad tenerlos*.

El yo, [...] en cuanto existe no para sí sino como concepto inmediato, está *vivo* y tiene un cuerpo orgánico; se basa en el concepto de la vida y en el del espíritu como alma. Estos son momentos que pertenecen a la filosofía de la naturaleza y a la antropología.

Tengo estos miembros, e incluso la vida, sólo *porque yo quiero*; el animal no puede mutilarse ni matarse, sí, en cambio, el hombre (FD § 47).

El cuerpo, en cuanto existencia inmediata, no es adecuado al espíritu; para que se convierta en su órgano dócil y en su instrumento animado, es preciso que el espíritu comience por *tomar posesión* de él. Pero para *los demás* soy esencialmente libre en mi cuerpo tal como lo poseo inmediatamente.

Sólo porque vivo en un cuerpo como algo libre, tal existencia viviente no debe ser abusada hasta convertirla en una bestia de carga. Mientras vivo, mi alma [...] no está separada de mi cuerpo y éste es la existencia de la libertad y yo siento en él.

La violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*.

Puesto que siento, el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente de modo *real y presente*. Esto es lo que diferencia a la injuria personal de la violación de mi propiedad exterior, en la cual mi voluntad no tiene esa presencia y realidad inmediatas (FD § 48).

En relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que posea propiedad; el aspecto *particular* comprende, en cambio, los fines subjetivos, las necesidades, el arbitrio, el talento, las circunstancias exteriores, etc.; de ellos depende sólo la posesión como tal. Este aspecto particular, sin embargo, no ha alcanzado aún en esta esfera de la personalidad abstracta a ser idéntico con la libertad. *Qué y cuánto* poseo es, por lo tanto, contingente desde el punto de vista del derecho (FD § 49).

Según su existencia *inmediata*, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del *cultivo* de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su *conciencia de sí se aprehende como libre*, entra en posesión de sí y se convierte en su propiedad para sí y frente a los demás. Este tomarse en posesión es, a la inversa, la *realización* de lo que él es según su concepto (como una *posibilidad*, facultad, disposición). De esta manera la posesión se pone al mismo tiempo por primera vez como lo suyo y también como objeto separado de la simple autoconciencia, la cual deviene así susceptible de adquirir la *forma de la cosa*.

La supuesta justificación de la *esclavitud* (en cualesquiera de sus fundamentaciones: la fuerza física, la prisión de guerra, la salvación y conservación de la vida, el mantenimiento, la educación, los beneficios, el propio consentimiento, etc.), lo mismo que la justificación de una *dominación* como mero señorío en general y toda opinión *histórica* sobre el derecho de la esclavitud y el señorío, se basan en el punto de vista que toma al hombre como *ser natural*, que lo interpreta de acuerdo con *una existencia* (a la que pertenece también el arbitrio) que no es adecuada a su concepto. La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se atiene, por el

contrario, al *concepto* del hombre como espíritu, como *en sí* libre, y es unilateral al considerar que el hombre es por naturaleza libre o, lo que es lo mismo, al no tomar a la idea como lo verdadero, sino al concepto en cuanto tal en su inmediatez. Esta *antinomía* reside, como todas, en el formalismo del pensamiento, que afirma y mantiene separados los dos momentos de una idea, cada uno por sí, con lo cual no son adecuados a ella y carecen de verdad. [...] El lado de la antinomia que afirma el concepto de libertad tiene por ello la ventaja de contener el *punto de partida* absoluto para la verdad, pero sólo el punto de partida, mientras que el otro lado, que permanece en la existencia carente de concepto, no contiene el punto de vista de la racionalidad y del derecho. El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienzan el derecho y la ciencia del derecho, ya está más allá de la falsa posición que considera al hombre como ser natural y como mero concepto en sí, y en consecuencia apto para la esclavitud (FD § 57).

Puedo *enajenar* mi propiedad, ya que es mía sólo en cuanto depositado en ella mi voluntad, y dejarla sin dueño (*derelinquo*) o entregarla en posesión a la voluntad de otro, pero lo puedo hacer sólo en la medida en que la cosa por su *propia naturaleza* es algo *exterior* (FD § 65).

Son *inenajenables* aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones sustanciales (el derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir) que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión.

Lo que es el espíritu según su concepto o en sí, también debe serlo en la existencia y para sí (debe ser, por lo tanto, persona con capacidad para tener propiedad, con un mundo ético y una religión). [...] Precisamente en este concepto de ser lo que se es *sólo por sí* mismo y como infinito retorno *a sí* a partir de la inmediatez natural de su existencia, radica la posibilidad de la oposición entre lo que el hombre es sólo *en sí* y no también *para sí*, al igual que, inversamente, la oposición entre lo que él es sólo *para sí* y no es *en sí* (en la voluntad el mal). En esto radica a su vez la *posibilidad* de enajenación de la *personalidad* y de su ser sustancial, bien suceda esta enajenación de un modo inconsciente o expresamente. La esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad, etc., son ejemplos de enajenación de la personalidad. Una enajenación de la racionalidad inteligente, la moralidad, la eticidad, la religión, ocurre en la superstición, en la autoridad y pleno poder concedido a otro para que decida qué actos debo efectuar (cuando alguien se compromete expresamente al robo, al crimen o a la posibilidad del delito) y prescriba y determine qué es para mí una obligación de conciencia, qué es la verdad

religiosa, etc. El derecho de esta inenajenabilidad es imprescriptible, porque el acto por el que tomo posesión de mi personalidad y esencia sustancial, y me convierto en responsable y capaz de derecho, en sujeto moral y religioso, quita precisamente a esas determinaciones la exterioridad, que es lo único que las hace factibles de ser posesión de otro. Con esta superación de la exterioridad desaparece la determinación temporal y todas las razones que pudieran provenir de mi consentimiento o aquiescencia previos. Este retorno mío en mí mismo, por el que me hago existente como idea, como persona jurídica y moral, elimina la relación anterior y la injusticia que yo y el otro habíamos cometido contra mi concepto y razón al tratar y dejar tratar como algo exterior a la infinita existencia de la autoconciencia. Este retorno en mí descubre la contradicción de haber dado en posesión a otros mi capacidad de derecho, eticidad y religiosidad, que yo mismo no poseía y que, tan pronto como las poseo, existen esencialmente sólo como mías y no como algo exterior (FD § 66).

De mis *habilidades especiales, corporales o espirituales* y de mis posibilidades de actividad puedo *enajenar* a otro producciones particulares y un uso de ellas *limitado en el tiempo*, porque con esta limitación ellas mantienen una relación exterior con mi *totalidad y universalidad*. Con la enajenación de *todo* mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro mi sustancia misma, mi actividad y realidad *universal*, mi personalidad.

Es la misma relación que hay [...] entre la sustancia de la *cosa* y su *utilización*. Así como ésta sólo se diferencia de aquélla en la medida en que está limitada, así también el uso de mis fuerzas se diferencia de ellas mismas, y por lo tanto de mí, sólo en cuanto se lo limita cuantitativamente. La totalidad de las exteriorizaciones de una fuerza son la fuerza misma; la totalidad de los accidentes, la sustancia; la totalidad de las particularidades, lo universal (FD § 67).

Es tan necesario racionalmente que los hombres entren en relaciones contractuales —donar, permutar, comerciar— como que posean propiedad. Para su conciencia, lo que los lleva al contrato es la necesidad, la benevolencia, la utilidad, etc., pero en sí es la razón, es decir, la idea de la existencia real (o sólo existente en la voluntad) de la libre personalidad. — El contrato supone que los que participan en él *se reconocen* como personas y propietarios; puesto que el contrato es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él (FD § 71).

No sólo puedo enajenar una propiedad, siendo una cosa exterior, sino que por su concepto *debo* hacerlo para que mi *voluntad*, en cuanto

existente, sea objetiva. Pero según este momento mi voluntad es, en cuanto enajenada, al mismo tiempo *otra* voluntad. Esto es, en lo que esta necesidad del concepto es real, *la unidad* de diferentes voluntades, en la que por tanto éstas abandonan su diferencia y lo que les es propio. Pero en esta identidad de su voluntad está también contenido (en este estadio) que cada una no es idéntica con la otra, sino es y sigue siendo para sí voluntad propia (FD § 73).

Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas *inmediatas* independientes, resulta que *a)* el contrato tiene su origen en el *arbitrio*; *b)* que la voluntad idéntica que entra en la existencia con el contrato, es sólo *puesta por las partes*, y es por lo tanto voluntad *común* y no en y para sí universal; *c)* el objeto del contrato es una cosa *exterior individual*, pues sólo una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla.

No se puede, pues, subsumir el *matrimonio* bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente —hay que decirlo— lo ha hecho Kant (*Principios metafísicos de la doctrina del derecho*). Del mismo modo, la naturaleza del Estado tampoco radica en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes del Estado fueron considerados como propiedad privada de individuos particulares y reivindicados frente al derecho del príncipe y el Estado, así en una época más reciente se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común que trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada (FD § 75).

En el contrato el derecho *en sí* está como algo *establecido o puesto*, su universalidad interna como una *comunidad* del arbitrio y de la voluntad particular. Esta *manifestación aparente* del derecho, en que él y su existencia esencial, la voluntad particular, coinciden de un modo inmediato y contingente, se desarrolla, en la *injusticia*, en mera *apariencia* que se contrapone al derecho en sí; y se convierte, en el caso de la voluntad particular, en un *derecho particular* de ella. La verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el derecho se restaura por la negación de esta negación suya. En este proceso de mediarse, de volver a sí desde su negación

ción, el derecho se determina como *efectivamente real y válido*, mientras que anteriormente era sólo en sí e *inmediato* (FD § 82).

La toma de posesión y el contrato, por sí y según sus tipos particulares —en primer lugar las diversas exteriorizaciones y consecuencias de mi voluntad—, son, respecto del reconocimiento de otros, *fundamentos jurídicos*, porque la voluntad es lo en sí mismo universal. En la multiplicidad y exterioridad con que estos fundamentos se mantienen unos respecto de otros, radica que respecto de una y la misma cosa puedan corresponder a diversas personas, cada una de las cuales considera la cosa como su propiedad basándose en su fundamento jurídico particular. De esta manera surgen los *conflictos jurídicos* (FD § 84).

Este conflicto, en el que se reivindica la cosa por un *fundamento jurídico*, y que constituye la esfera de los *procesos civiles*, contiene el *reconocimiento* del derecho como lo universal y decisivo, de manera tal que la cosa debe pertenecer a quien tenga derecho a ella. El conflicto se refiere sólo a la *subsunción* de la cosa bajo la propiedad de uno u otro; es, pues, un juicio *simplemente negativo* donde el predicado de lo mío sólo niega lo particular (FD § 85).

El reconocimiento del derecho está ligado en las partes a las opiniones e intereses particulares opuestos. Contra esta apariencia se manifiesta en su *propio interior* el derecho *en sí* como representación y exigencia. Pero en principio es sólo un *deber ser*, porque la voluntad no se ha liberado aún de la inmediatez del interés y no tiene todavía como fin, en cuanto particular, la voluntad universal. Ésta no se ha determinado aún como la reconocida realidad efectiva ante la que las partes deberían resignar sus opiniones e intereses particulares (FD § 86).

En cuanto viviente, el hombre puede por cierto ser *sojuzgado*, es decir, puestos sus aspectos físicos y exteriores bajo la fuerza de otro. La voluntad libre, en cambio, no puede ser en y para sí *violentada*, sino sólo en cuanto ella misma *no retorna a sí de la exterioridad* en la que es retenida o en cuanto no se retira de su representación. Sólo se puede obligar a algo a quien *quiere ser obligado* (FD § 91).

Puesto que la voluntad es idea y efectivamente libre sólo en la medida en que tiene existencia, y la existencia en que se ha colocado es el ser de la libertad, la fuerza y la violencia se destruyen en su concepto inmediatamente a sí mismas, en cuanto exteriorización de una voluntad que elimina la exteriorización o existencia de una voluntad. Por ello, la fuerza y la violencia, tomadas abstractamente, son injustas (FD § 92).

La exposición real de que la violencia se destruye en su propio concepto es que *la violencia se elimina con la violencia*. En cuanto segun-

da violencia, que es eliminación de una primera, es por lo tanto justa, no sólo en ciertas condiciones sino necesariamente.

La violación de un contrato por no cumplimiento de lo estipulado, o la lesión de los deberes jurídicos de la familia o del Estado por una acción o una omisión, es una primera violencia, o por lo menos una fuerza en la medida en que retengo o sustraigo una propiedad que es de otro o lo privo de una prestación que le debo. —La violencia pedagógica, o la que se ejerce contra el salvajismo o la barbarie, aparece como si fuera una primera violencia que no sigue a otra previa. Pero la voluntad natural es en sí fuerza contra la idea de la libertad existente en sí, que tiene que hacerse valer y ser protegida frente a aquella voluntad no cultivada. O bien ya está puesta una existencia ética en la familia o en el Estado, contra la cual aquella naturalidad es un acto de violencia, o bien existe sólo una situación natural, una situación de violencia, frente a la que la idea funda un *derecho de héroes* (FD § 93).

El derecho abstracto es *derecho forzoso* porque la injusticia contra él es una fuerza contra la *existencia* de mi libertad en una *cosa exterior*. La conservación de esta existencia frente a la fuerza es, por lo tanto, también una acción exterior y una fuerza que elimina la primera (FD § 94).

La primera violencia ejercida como fuerza por el individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad en su sentido *concreto*, el derecho en cuanto derecho, es el *delito*. Es un *juicio negativo infinito* en su sentido completo, mediante el cual no sólo se niega lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad, sino también lo universal, lo infinito en el predicado de lo mío. Es decir que se niega no sólo la *capacidad jurídica*, sin la mediación de mi opinión (como en el fraude), sino precisamente en contra de ella. Esto constituye la esfera del *derecho penal*.

El derecho cuya lesión es el delito ha adoptado hasta este momento las configuraciones determinadas que hemos estudiado, y el delito tiene por ello su significado más preciso en relación con esas determinaciones. Pero lo que es sustancial en estas formas es lo universal, que permanece inalterado en su posterior desarrollo y configuración, con lo cual su lesión sigue siendo, según su concepto, delito (FD § 95).

Lo único que puede ser lesionado es la voluntad *existente*. Pero la voluntad, al penetrar en la existencia, ha entrado en la esfera de la extensión cuantitativa y de las determinaciones cualitativas, y se ha diversificado de acuerdo con ellas, por lo que surge una diferencia correlativa en el lado objetivo del delito, según que aquella existencia y sus determinaciones, sean lesionadas en la totalidad de su extensión —y por lo tanto en la infinitud igual a su concepto (como por ejemplo en el asesinato, la esclavi-

tud, la persecución religiosa, etc.)— o sólo parcialmente y también según en cuál de sus determinaciones cualitativas haya sufrido lesión (FD § 96).

La lesión, en cuanto afecta sólo la existencia exterior o la posesión, es un *perjuicio*, un *daño* de algún aspecto de la propiedad o de la riqueza. La eliminación de la lesión como daño es la indemnización civil del reemplazo, en la medida en que éste pueda tener lugar (FD § 98).

La lesión que afecta en cambio a la voluntad existente *en sí* (y por consiguiente tanto a la del que la efectúa como a la del que la padece y a la de todos los demás) no tiene ninguna *existencia positiva* en dicha voluntad ni en su mero producto. La voluntad existente en sí (el derecho, la ley en sí) es lo que *por sí* no puede existir exteriormente y es, por lo tanto, ileSIONABLE. La lesión es, pues, para la voluntad particular del lesionado y de los demás sólo algo negativo. Su única *existencia positiva* es como *voluntad particular del delincuente*. La lesión de ésta en cuanto voluntad existente es, por lo tanto, la eliminación del delito —*que de otro modo sería válido*— y la restauración del derecho.

La teoría de la pena es una de las materias peor tratadas en la moderna ciencia positiva del derecho, porque de acuerdo con ella el entendimiento no es suficiente, sino que depende esencialmente del concepto. Si se considera el delito y su eliminación, que por otra parte se determina como pena, solamente como un *perjuicio* en general, aparecerá por cierto como algo irracional querer un perjuicio meramente *porque ya existía un perjuicio anterior*. En las diversas teorías sobre la pena —las de la prevención, intimidación, amenaza, corrección, etc.—, este carácter superficial del perjuicio es presupuesto como elemento primordial, y lo que, por el contrario, debe resultar se determina de manera igualmente superficial como un *bien*. De lo que se trata no es, sin embargo, de un perjuicio ni de este o aquel bien, sino, de un modo determinado, de la *injusticia y de la justicia*. Con aquel punto de vista superficial se deja de lado la consideración objetiva de la justicia, que es lo primero y sustancial en el tratamiento del delito. De este modo se convierte en esencial el punto de vista moral, el lado subjetivo del delito, mezclado con triviales representaciones psicológicas sobre la fuerza y atracción de los estímulos sensibles en contra de la razón, sobre la violencia psicológica y su influencia en la representación (como si ésta no fuera rebajada por la libertad a algo meramente contingente). Las diversas consideraciones acerca de la pena como fenómeno y de su relación con la conciencia particular, que se refieren a las consecuencias sobre la representación (intimidar, corregir, etc.), tienen en su lugar, es decir, en lo que atañe meramente a la *modalidad* de la pena, una importancia esencial, pero suponen la fundamentación de que la pena sea en y

por sí *justa*. En esta discusión lo único que importa es que el delito debe ser eliminado no como la producción de un perjuicio, sino como lesión del derecho en cuanto derecho. A partir de allí se debe averiguar cuál es la existencia que tiene el delito y que debe ser eliminada. Esta existencia es el verdadero perjuicio que hay que hacer desaparecer, y determinar dónde se encuentra es el punto esencial. Mientras los conceptos sobre esta cuestión no se conozcan de un modo determinado, seguirá reinando la confusión en la consideración de la pena (FD § 99).

La lesión que afecta al delincuente no es sólo justa *en sí*; por ser justa es al mismo tiempo su voluntad existente *en sí*, una existencia de su libertad, su derecho. Es, por lo tanto, un *derecho hacia el delincuente* mismo, es decir, que pertenece a su voluntad *existente*, a su acción. En efecto, en esta acción, en cuanto acción de un ser racional, está implícito que ella es algo universal, que por su intermedio se establece una ley que el delincuente ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede, por lo tanto, ser subsumido como bajo su derecho (FD §100).

La eliminación del delito es, en esta esfera de la inmediatez del derecho, para comenzar venganza. Ésta es justa según su contenido en la medida en que es una retribución, pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva, que puede colocar su infinitud en cualquier lesión que haya ocurrido. Su justicia es por lo tanto contingente, al mismo tiempo que la voluntad es para los otros sólo una voluntad particular. La venganza, por haber sido la acción la iniciativa de una voluntad particular, se convierte en una nueva lesión: con esta contradicción cae en el progreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación.

Cuando se persigue y castiga los delitos no como *crimina publica* sino como *crimina privata* (como entre los judíos y los romanos, el robo y el hurto, entre los ingleses aún en ciertos casos, etc.), la pena tiene todavía en sí al menos una parte de venganza. El ejercicio de la venganza por parte de los héroes, caballeros aventureros, etc., se diferencia de la venganza privada. Aquella pertenece al origen de los Estados (FD §102).

La exigencia de resolver esta contradicción que se presenta en la manera de eliminar la injusticia, es la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una *justicia no vengativa sino punitiva*. Aquí se presenta, para comenzar, lo que exige una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, sólo una exigencia, sino que ha surgido de este movimiento mismo (FD §103).

III

[*La moral es la esfera de la libertad subjetiva del individuo: Sólo a éste corresponde reconocer o rechazar los deberes que regirán su conducta particular.*]

Derecho y moral son diferentes entre sí. Según el derecho algo puede estar permitido que la moral prohíbe. Por ejemplo, el derecho me autoriza de manera imprecisa a disponer de mis bienes, pero la moral somete esa autoridad a ciertos límites. Puede parecer que la moral permite muchas cosas que el derecho prohíbe, pero la moral no solamente exige respetar las obligaciones hacia otros, sino que añade al derecho la exigencia de que adoptemos una disposición de ánimo que consiste en respetar al derecho por el derecho mismo. La moral misma exige que, primero que nada, respetemos el derecho y que, allí donde el derecho termina, reconozcamos [que comienzan las] obligaciones morales.

Para que una acción tenga valor moral es preciso que [el sujeto] la *comprenda* como justa o injusta, buena o mala. Lo que se denomina *inocencia* de los niños o de las naciones incivilizadas no es aún moralidad. Los niños y los incivilizados *omiten* muchas malas acciones, porque no tienen aún ninguna idea de ellas, porque todavía no existen las relaciones en las cuales tales acciones resultan posibles; esta omisión de malas acciones no tiene ningún valor moral. Pero [estos inocentes] también *llevan a cabo* acciones conforme a la moral, pero no por eso son acciones morales pues les falta la comprensión de la naturaleza de la acción, esto es, considerarla para ver si es buena o mala (PF § 23, pp. 50-51).

El modo de la acción moral se relaciona con el hombre, no en tanto persona abstracta, sino a través de las determinaciones universales y necesarias de su *existencia particular*. Por consiguiente, la moral no es solamente prohibitiva, como propiamente el precepto jurídico, que sólo ordena dejar intacta la libertad ajena, sino que *ordena* también hacerle el bien al otro. Los preceptos de la moral se refieren a la realidad singular (PF § 35, p. 77).

El punto de vista moral constituye una figura, por tanto, que consiste en el *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es y reconoce sólo* lo suyo, es decir, aquello en lo que la voluntad existe para sí como algo subjetivo (FD § 107).

El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos siguientes:

a) El derecho *abstracto o formal* de la acción de que, tal como ha sido realizada en la existencia *inmediata*, su contenido sea algo mío, o sea, que la acción responda a un *propósito* de la voluntad subjetiva.

b) Lo *particular* de la acción es su contenido *interior*: i) el modo en que está determinado *para mí* su carácter universal, en qué consiste el *valor* de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: *mi propósito*; ii) su contenido, en cuanto *mi fin particular* de mi existencia particular subjetiva, es el *bienestar*.

c) Este contenido, en cuanto *interno*, elevado al mismo tiempo a su *universalidad*, a la *objetividad* existente en y por sí, es el fin absoluto de la voluntad, *el bien*, al que en la esfera de la reflexión se opone la universalidad *subjetiva*, por una parte, bajo la forma del *mal*, y, por otra, en la de la *conciencia moral* (FD § 114).

La voluntad subjetiva, en cuanto inmediatamente para sí y diferente de la voluntad existente en sí, es por lo tanto abstracta, limitada y formal. [...] El punto de vista moral es el punto de vista de la *relación* y del *deber ser* o de la *exigencia*. —Y puesto que la diferencia de la subjetividad contiene asimismo la determinación de la oposición contra la objetividad como existencia exterior, surge aquí también el punto de vista de la *conciencia* y, en general, el punto de vista de la diferencia [entre lo que es y lo que debe ser], el de la finitud y el de la *apariencia fenoménica* de la voluntad (FD § 108).

La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción. La acción contiene las determinaciones señaladas de: a) ser sabida como mía en su exterioridad; b) tener la relación esencial con el concepto en la forma de un deber ser y c) estar referida a la voluntad de los demás. (FD § 113).

La tendencia del hombre, según su existencia particular, tal como lo considera la moral, concierne a la coincidencia entre lo exterior y sus determinaciones internas, al *placer o la felicidad*.

El hombre tiene tendencias, es decir, determinaciones internas de su naturaleza. [...] Estas determinaciones son una carencia [o necesidades], en tanto son sólo algo interno. Son tendencias en el sentido de que tratan de suprimir esa carencia, es decir, exigen su realización, la coincidencia entre lo interno y lo externo. Tal coincidencia es el placer. Por consiguiente, la precede una reflexión que compara lo interno con lo externo, venga esta comparación de mí o de la suerte. El placer puede, pues, proceder de las fuentes más variadas. No depende del contenido, sino que concierne solamente a la forma o es el sentimiento de algo sólo formal, a saber, de la

coincidencia indicada. La doctrina que tiene como finalidad el placer, o más bien la felicidad, ha sido llamada *eude monismo*. Pero ella deja indeciso en qué hay que buscar el placer o la felicidad. Por tanto, puede haber un eudemonismo completamente bárbaro y tosco, pero también uno mejor; pues tanto las buenas acciones como las malas pueden fundarse en este principio (PF § 36, pp. 77-78).

Esta coincidencia es, en tanto placer, un sentimiento *subjetivo* y algo *contingente* que puede vincularse a esta o aquella tendencia y a su objeto y en el que soy para mí mismo, cuando se trata de mis fines, un ser natural y sólo singular (PF § 37, p. 78).

La moral tiene como objeto al hombre en su particularidad. Esta particularidad parece contener, para comenzar, sólo una profusión de multiplicidades, lo desigual, que distingue a los hombres unos de otros. Pero aquello en que se diferencian los hombres entre sí es lo accidental, lo que depende de la naturaleza y de circunstancias externas. Pero, al mismo tiempo, en lo particular hay contenido algo universal. La particularidad del hombre existe en relación con otros. En esta relación hay también determinaciones esenciales y necesarias. Estas determinaciones constituyen el contenido del deber (PF § 39, p. 81).

El derecho de *la voluntad* subjetiva es que lo que deba reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno*. Por otra parte, toda acción suya, en cuanto fin que penetra en la objetividad exterior, tiene que serle imputada como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal, de acuerdo con *su conocimiento* del valor que ella tiene en aquella objetividad.

El *bien* es la esencia de la voluntad en su *sustancialidad* y *universalidad*, la voluntad en su verdad; tiene su ser, por lo tanto, sólo *en el pensamiento* y por medio del *pensamiento*. Por consiguiente, la afirmación de que el hombre no puede conocer la verdad y que se ocupa sólo de fenómenos, quita al espíritu, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos, lo mismo que otras representaciones semejantes, como que el pensar perjudica a la buena voluntad. —El derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo formal mientras que el *derecho objetivo de lo racional*, que se le exige cumplir al sujeto, se mantiene por el contrario firme.

A causa de su determinación formal, la apreciación [moral] puede ser tanto *verdadera* como una mera *opinión* y *error*. Desde la perspectiva todavía moral de esta esfera, depende de la particular cultura subjetiva que el individuo alcance o no ese derecho de hacer valer su apreciación. Yo puedo exigirme, y considerarlo en mí como un derecho subjetivo, ver que

tengo una obligación por *buenas razones* y estar *convencido* de ella o, más aún, conocerla según su concepto y su naturaleza. Pero lo que yo exija para la satisfacción de mi convicción acerca del bien, de lo permitido o prohibido de una acción, y por lo tanto de su imputabilidad en este respecto, no perjudica en nada al *derecho de la objetividad*.

Este derecho de la apreciación de lo *bueno* se diferencia del derecho de apreciación respecto de la acción como tal. El derecho de la objetividad adopta ahora la siguiente figura: dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y precisa, por tanto, ser reconocida en él, la acción tiene que ser adecuada a lo que posee validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, *justamente por eso* se ha sometido ya a sus leyes y ha reconocido el derecho de la objetividad. —Del mismo modo, en el *Estado*, en cuanto *objetividad* del concepto de la razón, la *responsabilidad judicial* no se limita a lo que uno considera o no conforme a su razón, a una consideración subjetiva de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las exigencias que se hagan para satisfacer la propia convicción. En este terreno objetivo el derecho de apreciación vale como apreciación de lo *legal* o *ilegal*, como apreciación del derecho vigente, y se limita a su significado más próximo, el de *conocer*, en el sentido de *estar enterado*, lo que es legal y obligatorio. Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el Estado le quita al derecho de apreciación su lado formal y la contingencia que todavía tiene para el sujeto desde el punto de vista en que ahora nos hallamos. El derecho del sujeto de conocer la acción en su carácter de *bueno* o de *mala*, legal o ilegal, tiene en el caso de los niños, idiotas y locos, también según este aspecto, la consecuencia de disminuir o eliminar su responsabilidad. No se puede establecer, sin embargo, un límite, determinado para estos estados y sus responsabilidades. Convertir la ofuscación momentánea, el desequilibrio provocado por la pasión, la ebriedad, en general lo que se llama la fuerza de los móviles sensibles, con exclusión de lo que funda un derecho de emergencia, en fundamento para la responsabilidad y la determinación del *delito* mismo y de su *penalidad*, y considerar que tales circunstancias eliminan la *responsabilidad culposa* del delincuente, equivale a no tratarlo de acuerdo con el derecho y el honor que corresponden al hombre. Pues su naturaleza es, por el contrario, ser un universal y no un ser abstracto y momentáneo, ligado sólo esporádicamente al saber. Así como el incendiario no sólo quema la pequeña superficie de madera a la que acerca la llama, sino que con ella quema la totalidad, la casa, así también el agente como sujeto no es la singularidad de *ese* momento ni la aislada sensación del ardor de la venganza. Si no fuera más que esto, sería un animal al que habría que

eliminar a causa de su nocividad y de la inseguridad que provoca su sometimiento a accesos de furia. —La exigencia de que el delincuente en el momento de la acción se haya *representado claramente* su injusticia y punibilidad, para que se le pueda imputar la acción, si bien parece ser una exigencia que preserva el derecho de su subjetividad moral, le niega, por el contrario, que posea una naturaleza inteligente inmanente. Esta naturaleza inteligente en su actualidad efectiva no está asociada a la imagen psicológica de las *representaciones claras* de Wolff, y sólo en el delirio llega a un grado de locura tal como para estar separada del saber de cosas singulares y de la [inteligencia] de la acción particular. —La esfera en la que aquellas circunstancias pueden ser motivos para suavizar la pena no es la del derecho, sino la de la *gracia* (FD § 132).

IV

[*La comunidad estatal o esfera de la eticidad es la realización del derecho. La ley y el gobierno. Los poderes del Estado y los tipos de Constitución.*]

El concepto de derecho como aquel poder que posee fuerza independientemente de las tendencias de la individualidad sólo tiene realidad efectiva en la sociedad estatal (PF § 22, p. 69).

La *familia* es la sociedad natural cuyos miembros están ligados por el amor, la confianza y la obediencia natural (PF § 23, p. 69).

El *Estado* es la sociedad humana en la que prevalecen las relaciones jurídicas, en la que los hombres se consideran recíprocamente como personas. Esto quiere decir que no se tratan según relaciones naturales de índole particular, conforme a inclinaciones y sentimientos naturales, sino que la personalidad de cada uno es afirmada mediatamente. Cuando una familia se ha extendido hasta convertirse en una nación y el Estado llega a coincidir con la nación, se puede considerar que esto es una gran fortuna.

Un pueblo está vinculado por el lenguaje, las tradiciones, los hábitos y la cultura. Pero tal unidad no constituye todavía un Estado. Además, la moralidad, la religión, el bienestar y la riqueza de todos sus ciudadanos son ciertamente muy importantes para el Estado. Éste tiene que preocuparse también por fomentar estas circunstancias, pero ellas no constituyen para él la finalidad inmediata, sino sólo el *derecho* (PF § 24, p. 70).

La *ley* es la expresión abstracta de la voluntad universal que es en sí y para sí misma.

La ley es la voluntad universal en la medida en que la voluntad universal es conforme a la razón. No es, pues, necesario que cada individuo haya llegado a saber por sí mismo y haya encontrado solo esta voluntad. Tampoco es preciso que cada uno haya proclamado su voluntad y que de ello se haya sacado un resultado universal. Es por eso que en la historia real tampoco ha ocurrido que cada ciudadano de un pueblo haya propuesto una ley y luego por deliberación común con los otros se hayan puesto de acuerdo sobre ella. La ley contiene la necesidad de las relaciones jurídicas recíprocas. Los legisladores no establecieron estatutos arbitrarios. Éstos no son determinaciones de su capricho particular, sino que su profundo espíritu reconoció cuál era la verdad y la esencia de una relación jurídica (PF § 26, pp. 71-72).

El *gobierno* es la individualidad de la voluntad que es en sí y para sí. Es el poder de establecer la ley y de administrarla o de ejecutarla.

El Estado tiene leyes. Estas son, por eso, la voluntad en su esencia abstracta universal que en cuanto tal es inactiva; así como los principios y las máximas no contienen más que lo universal del querer y no expresan todavía el querer realmente efectivo. En relación con este universal [de la ley] el gobierno viene a ser la voluntad activa y realizadora. La ley tiene, sin duda, consistencia como tradición, como costumbre, pero el gobierno es el poder consciente de la costumbre inconsciente (PF § 27, p. 72).

El *poder universal del Estado* subsume bajo sí diversos poderes particulares: 1) el poder *legislativo*, en general; 2) el poder *administrativo* y *financiero*, que le procura los medios para la realización efectiva de la libertad; 3) el poder *judicial* (independiente) y el *administrativo*; 4) el poder *militar* y el de *hacer la guerra y concluir la paz*.

El tipo de Constitución [del Estado] depende principalmente de si estos poderes particulares son ejercidos inmediatamente por el poder central del gobierno. También depende de si varios de estos poderes están unidos en una sola autoridad o si están separados, por ejemplo, de si el príncipe o el regente mismo dicta inmediatamente el derecho o si se estatuyen tribunales especiales para ello; además, de si el regente ostenta también el poder eclesiástico, etc. También resulta importante acaso en una Constitución el centro superior del gobierno tiene en sus manos el poder financiero de modo ilimitado, tal que pueda imponer y utilizar impuestos según su arbitrio. Además, si varias autoridades están unidas en una; por ejemplo, acaso un solo funcionario tiene el poder jurídico y el militar. Asimismo, el tipo de Constitución depende de si todos los ciudadanos, en tanto ciudadanos, tienen o no participación en el gobierno. Esta sería una Constitución *democrática*. Su degeneración es la *oclocracia* o el dominio de la plebe,

que se da en el caso de que aquella parte del pueblo que no tiene propiedad y demuestra una disposición antijurídica, impide con violencia que los ciudadanos legítimos se entreguen a los asuntos del Estado. Sólo allí donde rigen costumbres sencillas, no corrompidas y el territorio del Estado es pequeño, puede funcionar y mantenerse la democracia. —La *aristocracia* es la Constitución en la cual solamente ciertas familias privilegiadas tienen el derecho exclusivo de gobernar. Su degeneración es la *oligarquía*, cuando es pequeño el número de familias que tiene el derecho a gobernar. Tal situación es peligrosa porque en una oligarquía todos los poderes particulares son ejercidos sin mediaciones por un consejo. La *monarquía* es la Constitución que pone el gobierno en las manos de un individuo y que lo hace hereditario dentro de una familia. En una *monarquía hereditaria* cesan los litigios y las guerras civiles que pueden ocurrir en una *monarquía electiva* por un cambio de monarca, porque aquélla no estimula las ambiciones de individuos poderosos con esperanzas de acceder al trono. Tampoco puede el monarca ejercer inmediatamente todo el poder gubernamental, sino que confía una parte del ejercicio de los poderes particulares a colegios o también a cámaras o parlamentos del reino, los cuales, en nombre del rey y bajo su supervisión y conducción, ejercen según leyes el poder confiado a ellos. En una monarquía la libertad civil está más protegida que en otras constituciones. La degeneración de la monarquía es el *despotismo*, cuando el regente ejerce inmediatamente el gobierno según su arbitrio. Un rasgo esencial a la monarquía es que el gobierno posee, frente al interés privado de los individuos, la firmeza y el poder necesarios [para controlarlo]. Pero, por otra parte, el derecho de los ciudadanos tiene también que estar protegido por leyes. Un gobierno despótico tiene, ciertamente, el máximo poder pero una Constitución semejante sacrifica los derechos de los ciudadanos. El déspota tiene el poder máximo y puede usar a su antojo las fuerzas de su reino. Pero esta situación es la *más peligrosa*. —La Constitución del gobierno de un pueblo no es meramente un arreglo externo. Un pueblo puede tener ya sea ésta, ya sea aquella Constitución. Ello dependerá esencialmente del carácter, de las costumbres, del grado de cultura, de su modo de vida y de la extensión [de su territorio] (PF § 28, pp. 72-74).

Los ciudadanos, en tanto que individuos, están sometidos al poder del Estado y lo obedecen. Pero el contenido y la finalidad de ese poder son la realización de los derechos naturales, es decir, absolutos, de los ciudadanos los cuales no renuncian a ellos en el Estado, sino que más bien sólo en él llegan al *goce* y al *pleno desarrollo* de tales derechos (PF § 29, p. 74).

La Constitución del Estado, en cuanto *derecho interno del Estado*, determina tanto la relación de los poderes particulares respecto al gobierno, su unificación superior, como la relación recíproca ellos. Además establece la relación de los ciudadanos con aquellos poderes y su participación en ellos (PF § 30, p. 74).

El Sol, la Luna, las montañas, los ríos, los objetos naturales que nos rodean, *son*; para la conciencia tienen no sólo la autoridad de *ser*, sino también una naturaleza particular que ella admite y por la cual se rige en su relación con ellos y en su uso. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente más elevada porque las cosas naturales exponen la racionalidad de un modo totalmente *exterior y singularizado* y la ocultan bajo la figura de la contingencia (FD § 146).

Por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas aparece como en su *propia esencia*, el *testimonio del espíritu*. Allí éste tiene su orgullo y vive en su elemento, que no se diferencia de sí mismo. Es una relación inmediata, aún más idéntica que la de la *fe* y la *confianza* (FD § 147).

El *derecho de los individuos* a una *determinación subjetiva* de la *libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en esa objetividad y en lo ético ellos poseen *efectivamente* su *propia esencia*, su universalidad *interior*.

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*” (FD § 153).

V

[*La familia, una comunidad orgánica, no política, está unida por lazos naturales y espirituales; ella se forma y se disuelve por razones éticas y naturales. Promueve a las personas a la condición superior de individuos independientes.*]

En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia posee una unidad que ella *siente*; su determinación es el *amor*. De acuerdo con ello, se tiene *en esta unidad*, en cuanto esencialidad que es en y para sí, la autoconciencia de la propia individualidad; para no ser en la familia una persona para sí sino un *miembro* (FD § 158).

El *derecho* que corresponde al individuo en virtud de la unidad familiar y que constituye, para comenzar, su vida dentro de esta unidad, sólo alcanza la *forma jurídica* como momento abstracto de la *individualidad determinada* cuando la familia entra en disolución. Los que debían ser miembros devienen entonces en su disposición y en la realidad personas independientes, y lo que fueron en la familia por un momento determinado no lo mantienen, por consiguiente, ahora en la separación, sino en sus aspectos exteriores (bienes, alimentación, costos de educación, y cosas de este tipo) (FD § 159).

La familia se realiza a través de los tres aspectos siguientes: a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*; b) en la existencia exterior, como *propiedad y bienes* de la familia y como su cuidado; c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia (FD § 160).

Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la inclinación particular de las dos personas que entran en relación o las acciones *previsoras* y precauciones de los padres, etc.; pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente, el consentimiento para constituir una sola persona y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual. Esto, que desde cierto aspecto es una autolimitación, es sin embargo una liberación, pues en esa unidad se alcanza la autoconciencia sustancial (FD § 162).

Lo *ético* del matrimonio consiste en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de toda la existencia individual. En esta disposición interior y en esta circunstancia real, el instinto natural es rebajado a la modalidad de un momento natural que está destinado a extinguirse precisamente en su satisfacción, mientras que el lazo espiritual es elevado *con derecho* a ser lo sustancial, que se mantiene por encima de la contingencia de las pasiones y del antojo particular pasajero, y es *en sí* indisoluble (FD § 163).

El matrimonio es esencialmente *monogamia* porque es la personalidad, la inmediata individualidad exclusiva, la que se pone y se entrega en esta relación, y cuya verdad e *interioridad* (la *forma subjetiva de la sustancialidad*) sólo surgen de la entrega recíproca e *indivisa* de esa personalidad. Ésta alcanza su derecho de ser consciente de sí misma en el *otro* sólo si el otro está en esta identidad como persona, es decir, como individualidad atómica [libre].

El matrimonio, y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos en los que se basa la eticidad de una comunidad. La institución del matrimonio figura por eso como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de las comunidades estatales (FD § 167).

En cuanto persona [o sujeto de derechos] la familia tiene su realidad exterior en una *propiedad*, que sólo bajo la forma de un patrimonio constituirá la existencia de su personalidad sustancial (FD § 169).

La familia como persona jurídica deberá ser representada frente a los demás por el marido en su calidad de jefe. Le conciernen además preferentemente la ganancia exterior, la atención de las necesidades y la disposición y administración del patrimonio familiar. Éste es una propiedad común, por lo que ningún miembro tiene una propiedad particular, pero todos tienen derecho sobre lo común. Este derecho y aquella disposición que incumbe al jefe de la familia pueden entrar en conflicto en la medida en que lo que la disposición ética aun tiene de inmediato en la familia deja el camino libre a la particularidad y la contingencia (FD § 171).

En los hijos la *unidad* del matrimonio, que en cuanto sustancial es sólo *interioridad* y *disposición anímica*, pero que en cuanto existente está separado en los dos sujetos, se transforma, como unidad, en una *existencia que es para sí*, y en un *objeto* que ellos aman como su propio amor, como su existencia sustancial. Según el aspecto natural, la presuposición de personas *inmediatamente* existentes, los padres, deviene aquí *resultado*, algo que desemboca en el progreso infinito de las generaciones que se producen y se presuponen. Éste es el modo en que el espíritu simple de los penates exhibe su existencia como género en la naturalidad finita (FD § 173).

Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados* y *educados* con el patrimonio familiar común. El derecho de los padres al servicio de los hijos se funda, en cuanto tal, en el interés común del cuidado de la familia y se limita a ello. De la misma manera, el derecho de los padres sobre el *arbitrio* de los hijos está determinado por el fin de mantenerlos disciplinados y educarlos. La finalidad del castigo no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza subjetiva, moral, es la intimidación de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y su voluntad (FD § 174).

Los niños son *en sí* seres libres y la vida es sólo la existencia inmediata de esta libertad, por lo cual no pertenecen como cosas ni a sus padres ni a ningún otro. Respecto de la relación familiar, su *educación* tiene en primer lugar la determinación *positiva* de lograr que la eticidad en ellos sea *sentida* inmediatamente de manera ajena a todo conflicto, para que el alma viva la primera parte de su vida teniendo al amor, la confianza y la obediencia como *fundamentos* de la vida ética. Pero, en segundo lugar, y respecto de la misma relación familiar, la educación tiene la determinación *negativa* de elevar a los niños desde la inmediatez natural en que originariamente se encuentran, a la independencia y a la libre personalidad,

y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia (FD § 175).

La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para ser personalidades libres, sean reconocidos en su *mayoría de edad* como personas jurídicas, capaces, por una parte, de tener su propiedad libre y, por otra, de fundar su familia, los hijos como jefes y las hijas como esposas. En adelante tendrán en esta nueva familia su determinación sustancial, ante la cual la familia de origen descenderá a la categoría de primer fundamento y punto de partida, y con mayor razón, lo abstracto del linaje no conservará ningún derecho (FD § 177).

La disolución natural de la familia por muerte de los padres, en particular del marido, tiene como consecuencia, respecto del patrimonio, *la herencia* (FD § 178).

VI

[La sociedad civil está formada por las múltiples familias independientes que satisfacen sus necesidades trabajando y compitiendo entre sí. En ella se originan, por la multiplicación y diversificación de las necesidades, la división del trabajo y las divisiones entre los varios estamentos sociales.]

La ampliación de la familia, como tránsito de la misma a otro principio [social], se da en la existencia, por una parte, como ampliación que desemboca en la formación de un pueblo, de una nación, que tienen, por tanto, un origen natural común. Por otra parte, [tal ampliación de la familia consiste] en la reunión de comunidades familiares dispersas, ya sea por la fuerza o por la unión voluntaria traída por las necesidades que enlazan y por la acción cooperativa destinada a satisfacerlas (FD § 181).

La persona concreta que es para sí un fin *particular*, [...] es *uno de los principios* de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por *medio* de la forma de la *universalidad*, que *es el otro principio* [de la sociedad civil] (FD § 182).

En su realización, el fin egoísta [de las personas concretas], condicionado de ese modo por la universalidad [de todos los miembros de la sociedad], funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en

ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema, para comenzar, como el *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y del *entendimiento* (FD § 183).

La idea, en esta escisión [de particularidad y universalidad], confiere a los *momentos* una *existencia propia*: a la *particularidad*, el derecho de desarrollarse en todas direcciones, y a la universalidad, el derecho de demostrarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, y también como el poder que rige sobre ella y su fin último. —Es el sistema de la eticidad, perdido en sus extremos [debido a aquella escisión que caracteriza al momento de la sociedad civil] (FD § 184).

La particularidad para sí, por una parte, en cuanto la satisfacción de sus necesidades, el arbitrio contingente y el gusto subjetivo se escapan en todas direcciones, se destruye a sí misma en sus placeres y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en sus complicaciones el espectáculo tanto del libertinaje como de la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas.

El desarrollo independiente de la particularidad es el momento que señala en los antiguos Estados el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de su decadencia. Estos Estados, construidos sobre un principio patriarcal y religioso o sobre el principio de una eticidad espiritual pero simple —fundados en general sobre una primitiva intuición natural—, no podían resistir la escisión de su principio ni la infinita reflexión de la autoconciencia sobre sí. Sucumbían por lo tanto a esta reflexión en cuanto empezaba a surgir, primero en el sentimiento y después en la realidad, porque a su principio todavía simple le faltaba la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón *se desarrolle con toda su fuerza* para luego subyugarla. —Platón expone en su *República* la eticidad sustancial en su *belleza* y *verdad* ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega. Sólo pudo oponerle a su estado meramente sustancial y excluirlo tanto en su comienzo mismo, que es la *propiedad privada* y la *familia*, como en su ulterior desarrollo como arbitrio propio, elección de una profesión, etc. Este defecto es el que oculta la gran verdad *sustancial* de su *República* y provoca que corrientemente se la considere como un sueño del pensamiento abstracto, como lo que con frecuencia se suele llamar un

ideal. El principio de la *personalidad independiente y en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que surgió interiormente con la religión *cristiana* y exteriormente [...] en el mundo *romano*, no alcanza a realizar su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real. Este principio es históricamente posterior al mundo griego, y de igual modo la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es también posterior a la idea sustancial de la filosofía griega (FD § 185).

Las representaciones acerca de la *inocencia* del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados, así como, por otra parte, la concepción de que las necesidades, su satisfacción, el goce y las comodidades de la vida particular, etc., son fines *absolutos*, se enlazan con la comprensión de la *cultura* como algo sólo *exterior* y capaz de corromper, en el primer caso, y como un mero medio para aquellos fines, en el segundo. Tanto una como otra opinión muestran su desconocimiento de la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite frente a las necesidades naturales e introduce en sí la finitud en relación con esa necesidad exterior, para *construirse dentro de esa limitación*, superarla luego y conquistar así su existencia *objetiva*. El fin racional no es, por tanto, aquella candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la cultura. Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la *inmediatez y singularidad* en las que está hundido el espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que, para comenzar, esta exterioridad suya adquiera la racionalidad *de que es capaz*: esto es, que adquiera la *forma de la universalidad, la intelectualidad*. Sólo de esta manera el espíritu como tal se encuentra en esta *exterioridad consigo mismo y como en su propia casa*. Su libertad tiene de este modo una existencia en el mundo exterior y el espíritu deviene *para sí* en este elemento que es *en sí* ajeno a su destinación a la libertad; en él el espíritu sólo tiene que ver con aquello en lo que ha impreso su sello y ha sido *producido* por él. —Precisamente por ello llega a la existencia en el pensamiento la *forma de la universalidad* para sí, la forma que es el único elemento digno para la existencia de la idea. La *cultura* es, por tanto, en su determinación absoluta, la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. —Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El

que este trabajo sea duro constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la idea. —Esta forma de la universalidad que la particularidad ha conquistado mediante el trabajo y que la ha refinado y cultivado a ella, constituye asimismo la intelectualidad, por la cual la particularidad se transforma en el verdadero *ser para sí* de la individualidad. Al darle a la universalidad el contenido que le da plenitud y su infinita autodeterminación, ella misma viene a ser en la eticidad la subjetividad libre que existe infinitamente para sí. Esta es la perspectiva que revela a la *cultura* como momento inmanente de lo absoluto y expresa su valor infinito (FD § 187).

La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*.

B. La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en aquel sistema, la protección de la propiedad por la *administración de justicia*.

C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y la protección de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder de la *autoridad civil* y la *corporación* (FD § 188).

La particularidad, en cuanto ella es lo determinado como tal, es, para comenzar, *necesidad subjetiva* frente a lo universal de la voluntad. La particularidad alcanza su objetividad, es decir, su *satisfacción*, por medio a) de cosas exteriores que son igualmente la *propiedad* y el producto de otras necesidades y *voluntades*, y b) de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos. Puesto que su finalidad es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en la *relación* que ésta tiene con las necesidades y el libre arbitrio de los otros se hace valer la *universalidad*, resulta que la racionalidad que surge en esta esfera de la finitud no es sino una apariencia. [Esta racionalidad aparente] es el *entendimiento*. Este es el aspecto que hay que considerar y que constituye en esta esfera el factor de conciliación (FD § 189).

El *animal* tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas. Incluso en esta dependencia el *hombre* muestra también que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios

para su satisfacción, y luego por la *descomposición* y diferenciación de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman de esta manera en distintas necesidades *particularizadas* y por lo tanto *más abstractas*.

En el derecho el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como ‘bourgeois’); aquí, en el punto de vista de las necesidades, el objeto es la *representación* concreta que se llama *hombre*. Recién aquí y sólo propiamente aquí puede entonces hablarse en ese sentido del *hombre* (FD § 190).

Del mismo modo se *dividen y multiplican los medios* para las necesidades particularizadas y en general los modos de satisfacerlas, que devienen a su vez fines relativos y necesidades abstractas. Es una multiplicación que continúa al infinito y que se llama *refinamiento* en la medida en que es una *diferenciación* de estas determinaciones y del juicio que *aprecia* la adecuación de los medios a los fines (FD § 191).

La representación de que el hombre vive en *libertad* respecto a las necesidades en el llamado estado de naturaleza, en el que no tendría sino necesidades naturales simples y para su satisfacción sólo usaría los medios que le proporciona inmediatamente una naturaleza contingente, es una opinión falsa. En efecto, aun sin tener en cuenta el momento de la liberación que reside en el trabajo, del que se hablará más adelante, es una opinión que carece de verdad porque la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no equivalen más que a la situación de la espiritualidad hundida en la naturaleza, y, por lo tanto, representan un estado primitivo y de crudeza y no uno de libertad. Pues la libertad radica únicamente en el retorno de lo espiritual sobre sí, en su diferenciación de lo natural y en su reflexión sobre ello (FD § 194).

Esta liberación [que tiene lugar en la existencia civil] es formal, pues la particularidad de los fines sigue siendo el contenido básico [de la acción]. La tendencia de la situación social a multiplicar y especificar inmediatamente las necesidades, los medios y los goces, no tiene límites, lo mismo que la diferencia entre necesidades naturales y cultivadas. Esto es lo que constituye el *lujo*, un aumento infinito de la dependencia y de la necesidad que se relaciona con una materia que ofrece una resistencia infinita, o sea con medios exteriores que tienen la particularidad de ser propiedad de la voluntad libre, en otras palabras, con lo absolutamente consistente (FD § 195).

El *trabajo* es la mediación que prepara y adquiere los medios *particularizados* adecuados para satisfacer las necesidades igualmente *particu-*

larizadas; mediante los más diversos procesos el trabajo especifica, para esos múltiples fines, el material que la naturaleza proporciona inmediatamente. Esta elaboración da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consumen sean los esfuerzos [del trabajo humano] (FD § 196).

En este medio de la multiplicidad de los objetos y del interés en la diversidad de las determinaciones se desarrolla la *cultura teórica*. Ésta no consiste sólo en una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también en la movilidad y rapidez de las representaciones y del tránsito de una representación a otra, en la captación de relaciones complejas y universales, etc. Se trata de la cultura del entendimiento y por lo tanto también del lenguaje. La *cultura práctica* que se logra por medio del trabajo consiste en que se genera la necesidad y el *hábito* de mantenerse *ocupado*. Consiste, además, en la *limitación del obrar* que depende en parte de la naturaleza del material, pero sobre todo del arbitrio de otros. De este modo, la cultura práctica es una disciplina que redunde en el hábito de llevar a cabo una actividad objetiva y de ejercer habilidades *universalmente válidas* (FD § 197).

Lo universal y objetivo del trabajo depende, sin embargo, de la *abstracción* ocasionada por la especialización de los medios y las necesidades, que obliga a especificarse, por tanto, también a la producción; así se produce la *división de los trabajos*. El trabajo del individuo se vuelve *más simple* por la división y mayor su habilidad en el trabajo abstracto que lleva a cabo, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesaria la *dependencia y relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades. La diversidad y especialización de la producción conlleva, además, que el trabajo sea cada vez más *mecánico*, y permite que, finalmente, el hombre pueda retirarse de ella y dejar que su lugar sea ocupado por una *máquina* (FD § 198).

Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción y a través de los intercambios recíprocos, se reúnen gracias a la universalidad inherente a su contenido, [formando una unidad que] se *diferencia* en *grupos generales*. El conjunto total [de la sociedad productora y consumidora] adopta la forma de *sistemas particulares* de necesidades, de medios y de trabajos, de tipos y modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica. En estos sistemas particulares se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de *estamentos sociales* (FD § 201).

De acuerdo con el *concepto*, los *estamentos* que se definen son los siguientes: la clase *sustancial* o inmediata [de los campesinos], la clase *formal* o reflexiva [de los industriales y comerciantes] y, finalmente, la clase *universal* [de los burócratas] (FD § 202).

El *estamento* [es] la particularidad que se ha vuelto objetiva para sí. [...] A qué estamento particular pertenece un *individuo*, en eso influyen la naturaleza, el nacimiento y las circunstancias; pero aquí el factor esencial y determinante reside en la *opinión subjetiva* y en el *arbitrio particular*, el cual se procura en esta esfera su derecho, su mérito y su honor. De manera que lo que aquí ocurre por *necesidad interna* al mismo tiempo está mediado por el arbitrio; para la conciencia subjetiva tiene el aspecto de algo que es obra de la voluntad.

También en este respecto resalta, en relación con el principio de la particularidad y el arbitrio subjetivo, la diferencia entre la vida política de oriente y occidente y entre el mundo antiguo y el mundo moderno. En aquéllos, si bien la división del todo en estamentos se produce *de por sí* en forma *objetiva*, porque son en sí racionales, el principio de la particularidad no alcanza, sin embargo, su derecho, cuando, por ejemplo, la asignación de los individuos a los estamentos se les deja a los gobernantes, como en el Estado *platónico*, o depende *meramente* del nacimiento, como en las *castas hindúes*. Al no ser aceptada en la organización del todo y reconciliada en él, la particularidad subjetiva, que de todos modos constituye un momento esencial, se mostrará como un elemento hostil y corruptor del orden social. Surgirá, en consecuencia, como destructora de este orden, tal como ocurrió en el Estado griego y en la república romana, o, si el orden se mantiene por disponer de la fuerza o tener autoridad religiosa, aparecerá en la forma de corrupción interna o degradación total, tal como sucedió hasta cierto punto entre los *lacedemonios* y como sucede actualmente del modo más absoluto entre los *hindúes*. —Si la particularidad subjetiva es mantenida, en cambio, en concordancia con el orden objetivo y se le respeta a la vez su derecho, ella se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que en la sociedad civil y el Estado es racionalmente necesario ocurra a la vez mediado por *el arbitrio*, es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente *libertad* (FD § 206).

El individuo sólo se da realidad efectiva si entra en la *existencia* y por lo tanto en la *particularidad determinada*; debe pues limitarse de manera *exclusiva* a una de las esferas *particulares* de la necesidad [y su satisfacción]. La disposición ética de carácter anímico en este sistema es

por consiguiente la *honestidad* y la *dignidad de clase*, por las cuales cada uno se convierte por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y se ocupa de sí sólo a través de esta mediación con lo universal. En su propia representación y en la de los demás será *reconocido* como miembro de un grupo social determinado. —La *moralidad* tiene su lugar especial en esta esfera en la que reinan la reflexión del individuo sobre su propio obrar, sobre la finalidad de las necesidades particulares y sobre el bienestar, y en la que la contingencia de la satisfacción de los mismos convierte en un deber ofrecer ayuda contingente y particular (FD § 207).

VII

[*La administración de justicia y los tribunales, la función de las autoridades civiles y de las corporaciones.*]

Lo *relativo* de la relación recíproca de las necesidades y del trabajo que se les dedica, tiene, para comenzar, su *reflexión sobre sí* en la personalidad infinita, *en el derecho* (abstracto). Pero es esta misma esfera de lo relativo la que, en cuanto *cultura*, da *existencia* al derecho, que de esta manera es algo *universalmente reconocido, sabido y querido*, y tiene validez y realidad objetiva gracias a la mediación de este ser sabido y querido (FD § 209).

La realidad objetiva del derecho consiste, por una parte, en ser para la conciencia, en ser *sabido*, por otra parte, en tener el poderío de la realidad y en ser *válido*, y en ser también, por tanto, sabido como lo que es *universalmente válido* (FD § 210).

Lo que es derecho *en sí* está *establecido* en su existencia objetiva. Es decir, está determinado para la conciencia por medio del pensamiento y es *conocido* como lo que es justo y tiene validez: es la *ley*. Gracias a esta determinación el derecho es derecho *positivo*.

Establecer algo como *universal*, es decir, llevarlo a la conciencia como universal es, como se sabe, *pensar*. Al retrotraer el contenido a su forma más simple, el pensamiento le da su *determinación* última. Lo que es de derecho, al transformarse en ley, no sólo recibe la *forma* de su universalidad, sino su verdadera determinación. No hay pues que figurarse que el legislar es meramente el momento en el que se enuncia algo como una regla de comportamiento válida para todos; el momento interno esencial, previo

al anterior, es el *conocimiento* del contenido en su *universalidad determinada*. Incluso los *derechos consuetudinarios* contienen el momento por el que existen como *pensamientos* y son *sabidos*, ya que sólo los animales tienen su ley en el instinto y únicamente los hombres la tienen en la costumbre. Su diferencia con las leyes consiste únicamente en que aquellos derechos son sabidos de un modo subjetivo y contingente, por lo que son más indeterminados y aparece más difusa la universalidad del pensamiento. Por otra parte, el conocimiento del derecho, en algún aspecto determinado o en general, es la propiedad contingente de unos pocos. Es un error pensar que por su forma, es decir por ser consuetudinarios, tienen la ventaja de que se han convertido en vida (por lo demás, hoy se habla mucho de la *vida* y del *convertirse en vida* precisamente allí donde más se trata de la materia inerte y de los pensamientos más muertos). Es una ilusión, porque por el hecho de que se reúnan y escriban las leyes vigentes de una nación no dejan de ser su costumbre. La reunión y compilación de los derechos consuetudinarios —que debe ocurrir pronto en un pueblo que ha alcanzado alguna cultura— tiene como resultado un *código*, que, por ser una mera recopilación, se caracteriza por su carácter informe, indeterminado e incompleto. Se diferencia de lo que con propiedad se llama ‘código’ en que en éste se aprehenden de un modo pensante y se expresan los principios del derecho en su *universalidad* y por tanto en su determinación (FD § 211).

El derecho entra en la existencia, para comenzar, en la forma de lo que se establece, por lo cual también su *contenido* entra en relación, en tanto *aplicación*, con la materia de las relaciones, los modos de propiedad y los modos contractuales que se singularizan y desarrollan al infinito en la sociedad civil. Además, el derecho también se conecta con las relaciones éticas que se fundan sobre el sentimiento, el amor y la confianza, aunque con éstas sólo en la medida en que contienen el lado del derecho abstracto. El aspecto moral y los preceptos morales, aquello que concierne a la voluntad en su más propia subjetividad y particularidad, no pueden ser objeto de legislación positiva. Otra materia la proporcionan los derechos y deberes que se desprenden de la administración de justicia misma, del Estado, etc. (FD § 213).

Además de la aplicación a lo particular, la condición de ser cosa establecida del derecho contiene en sí la *aplicabilidad* al *caso individual*. Con ello entra en la esfera de lo no determinado por el concepto, en la esfera de lo *cuantitativo*. [...] La determinación del concepto da sólo un límite general, dentro del cual se producen, además, ciertas oscilaciones. A éstas hay que ponerles fin, sin embargo, para servir a la realización del

derecho, con lo que penetra en el interior de aquel límite una decisión contingente y arbitraria (FD § 214).

Así como en la sociedad civil el derecho *en sí* deviene ley, así también la que fue la existencia *inmediata y abstracta* de mi derecho individual pasa a tener el significado de algo reconocido como una *existencia* en el saber y en la voluntad universales existentes. Las adquisiciones y los actos referentes a la propiedad deben, por tanto, efectuarse con la *forma* que les da aquella existencia. La propiedad se basa ahora en *el contrato* y en las *formalidades* que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida (FD § 217).

Puesto que en la sociedad civil la propiedad y la personalidad tienen reconocimiento y validez legales, el *delito* no es ya en ella la lesión de una *infinitud subjetiva*, sino una lesión de la cosa *universal*, que tiene en sí misma una existencia firme y sólida. Con esta circunstancia aparece el punto de vista de la peligrosidad de la acción para la sociedad, de modo que, por una parte, se fortalece la magnitud del delito, mientras que, por otra, el poder de la sociedad, más seguro de sí mismo, disminuye la *importancia* exterior de la lesión, lo que tiene como consecuencia una mayor suavidad en el castigo (FD § 218).

El miembro de la sociedad civil tiene el *derecho* de asistir al tribunal, así como el *deber* de presentarse ante él y sólo ante él reivindicar un derecho en litigio (FD § 221).

Ante los tribunales el derecho adquiere la determinación de tener que ser *demostrable*. El *procedimiento jurídico* pone a las partes en condiciones de hacer valer sus medios de prueba y sus fundamentos jurídicos y al juez en la de tomar conocimiento de la cuestión. Estos *pasos son también derechos*; su procedimiento debe, por tanto, estar determinado de manera legal, lo cual constituye una parte esencial de la ciencia teórica del derecho (FD § 222).

Así como la publicidad de las leyes es uno de los derechos de la conciencia subjetiva, así también lo es la posibilidad de conocer la *realización* de la ley en el caso particular, o sea el curso de las acciones exteriores, de los fundamentos jurídicos, etc. En efecto, este curso es una historia generalmente válida, y si bien el contenido particular del caso sólo interesa a las partes, su contenido general afecta al derecho que allí se juega y concierne al interés de todos. Es el derecho de la *publicidad de la administración de justicia*.

Las deliberaciones de los miembros del tribunal sobre el juicio que se va a dictar son expresiones de opiniones y puntos de vista aun *particulares* y por su propia naturaleza no son, por tanto, algo público (FD § 224).

En un comienzo, en la medida en que la voluntad particular es todavía el principio para la realización de uno u otro fin, el poder que se ocupa de asegurar lo universal está limitado al círculo de lo contingente y constituye *un orden exterior* (FD § 231).

Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien *en el conjunto* la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes en conflicto. El derecho de esta regulación para el individuo (por ejemplo de los precios de los artículos de primera necesidad) se basa en que las mercancías de uso totalmente general y cotidiano no son ofrecidas al individuo como tal, sino a él en cuanto general, al público, cuyo derecho a no ser engañado —lo mismo que el examen de las mercancías— puede ser representado por un poder público, por tratarse de un asunto común. Pero lo que principalmente hace necesaria una previsión y dirección general es la dependencia en que se hallan grandes ramas de la industria respecto de circunstancias extranjeras y combinaciones lejanas, que los hombres ligados a estas esferas no pueden abarcar en su conexión.

Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad *civil*, está el otro extremo de la provisión y reglamentación del trabajo de todos por medio de instituciones públicas, tal como ocurriera con el trabajo de las pirámides y las otras enormes obras egipcias y asiáticas, que fueron realizadas con fines públicos, sin la mediación del arbitrio y el interés particulares del individuo. Este interés invoca aquella libertad contra la regulación superior, pero cuanto más ciegamente se hunde en el fin egoísta, más la necesita para ser retrotraído a lo universal y para suavizar las convulsiones peligrosas y acortar la duración del período en el que los conflictos se calmarían por la vía de una necesidad inconsciente (FD § 236).

La posibilidad de participar en la riqueza general existe para el individuo y está asegurada por la fuerza pública, pero además de que esta seguridad es necesariamente incompleta, esa posibilidad permanece todavía sometida a la contingencia por su lado subjetivo, y tanto más en la medida en que supone condiciones de habilidad, salud, capital, etc. (FD § 237).

Al igual que el arbitrio, también otras circunstancias casuales, físicas o que dependen de condiciones exteriores, pueden reducir a los individuos a la *pobreza*. En esta situación se mantienen las necesidades de la sociedad civil, y al mismo tiempo que ella les retira los medios de subsistencia naturales y elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan, pierden en mayor o menor grado todas las ventajas de la sociedad:

la posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión. El poder general toma con los pobres el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa situación y del sentimiento de su injusticia (FD § 241).

Lo subjetivo de la pobreza, y en general de la miseria de cualquier tipo a que se ve expuesto todo individuo ya en su círculo natural, exige una ayuda también *subjetiva*, tanto respecto de las circunstancias *particulares*, como respecto del *sentimiento* y del *amor*. Ésta es la ocasión en que, a pesar de que exista cualquier institución general, la moralidad tiene siempre su papel que cumplir. Pero puesto que esta ayuda misma y sus efectos dependen de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad tiende a descubrir en la miseria y su remedio lo que es universal, para organizarlo y hacer así más prescindible la necesidad de aquella ayuda (FD § 242).

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, ella misma se encuentra comprometida en un movimiento de *progreso* de su *población* y de su *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pues, tanto por un lado como por el otro, la *singularización* y *limitación* del trabajo particular tiene como consecuencia la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil (FD § 243).

La caída de una gran masa de individuos por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo justo y del honor de subsistir mediante su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la *plebe*, que por su parte provoca la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas (FD § 244).

Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida adecuado a la masa encaminada a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, pero ello estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando

oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría, por tanto, de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe (FD § 245).

Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí, para comenzar más allá de *esta determinada* sociedad, para buscar consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en el exterior, en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la habilidad técnica en general (FD § 246).

Esta ampliación de las relaciones ofrece también el recurso de la *colonización*, a la cual —en forma esporádica o sistemática— tiende la sociedad civil avanzada. Por su intermedio la sociedad proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su capacidad de trabajo (FD § 248).

La previsión del poder de la autoridad civil realiza y conserva lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, en primer lugar en la forma de un *orden exterior e institucional* para seguridad y protección del conjunto de fines e intereses particulares que, en cuanto tales, tienen su existencia en aquel universal. Al mismo tiempo, en cuanto dirección superior, toma las medidas de previsión para proteger los intereses que exceden esa sociedad determinada. Puesto que, de acuerdo con la idea, la particularidad misma toma a este universal, que está en su interés inmanente, como fin y objeto de su voluntad y actividad, lo *ético vuelve* como algo inmanente a la sociedad civil. Esta es la función de la corporación (FD § 249).

Por su naturaleza particular el trabajo de la sociedad civil se divide en diferentes ramas. En las *asociaciones de trabajadores*, lo que es en sí igual de la particularidad alcanza su existencia como algo *común*, con lo que el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal, como miembro de la sociedad civil. De este modo, el ciudadano es, según su *habilidad particular como trabajador*, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente *concreto* y no tiene más extensión que la industria y el negocio e intereses particulares (FD § 251).

Según esta determinación, la corporación tiene, bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses, aceptar miem-

bros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez en un número que se determine por la situación general y ocuparse de sus miembros ante circunstancias especiales y respecto de la capacitación asignada. Toma para ellos el lugar de una *segunda* familia, situación que resulta más indeterminada para la sociedad civil general, más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares.

El hombre que tiene un oficio se distingue del jornalero y de todo aquel que está dispuesto a prestar un servicio singular y accidental. Aquél —el maestro o el que quiere serlo— es miembro de la asociación, no en vista de una ganancia singular y casual, sino en *toda* la extensión de su subsistencia particular, es decir, en su aspecto universal. Los *privilegios* en el sentido de los derechos de una rama de la sociedad civil agrupada en una corporación, se diferencian de los privilegios propiamente dichos, según su sentido etimológico. Los últimos son excepciones arbitrarias de la ley general, mientras que los primeros son determinaciones legales que residen en la *naturaleza de la particularidad* de una rama esencial de la sociedad (FD § 252).

En la corporación, la familia no sólo *tiene* su suelo firme, es decir una *riqueza* firme, puesto que le asegura su subsistencia con la condición de la *capacitación*, sino que además ambas cosas le son *reconocidas*. El miembro de una corporación no necesita, por lo tanto, de otras *manifestaciones exteriores* para demostrar su capacidad y sus ingresos regulares, para demostrar que *es algo*. Con esto reconoce también que pertenece a un todo, que es por su parte un miembro de la sociedad general y se interesa y preocupa por los fines desinteresados de ese todo: tiene *su honor en su clase* (FD § 253).

En la corporación el llamado *derecho natural* de utilizar sus habilidades y ganar con ellas todo lo posible sólo se limita en la medida en que se las destina de un modo racional, es decir, se las libera de la accidentalidad y de la opinión personal, que pueden ser peligrosas para sí mismo y para los demás, y de este modo se las reconoce, se las asegura y se las eleva al mismo tiempo al nivel de una actividad consciente para un fin común (FD § 254).

Después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz *ética* del Estado, hundida en la sociedad civil. La primera contiene en una unidad *sustancial* los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. La segunda une, en cambio, de un modo *interior* estos *momentos* que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la particularidad *reflejada sobre sí* de las necesidades y goces y en la universalidad jurídica *abstracta*; con esta unión el bienestar particular se realiza como derecho.

La santidad del matrimonio y el honor de los miembros de la corporación son los dos momentos [éticos] alrededor de los que gira la desorganización de la sociedad civil (FD § 255).

VIII

[El Estado en sentido estrecho es el punto culminante del proceso de realización de la voluntad racional. La soberanía interna del Estado. La Constitución política y el patriotismo. El príncipe y los poderes del Estado. La burocracia profesional. El sistema representativo de los estamentos.]

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y su actividad, tiene su existencia mediata; el individuo, a su vez, tiene su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (FD § 257).

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, [...] es lo *racional* en y para sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.

Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y se lo concibe como encargado de la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin sería lo que habría llevado a unirse a los hombres, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado depende del arbitrio de cada uno. La relación del individuo con el Estado es, sin embargo, totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, resulta que el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La unión como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la destinación de los individuos es llevar una vida universal. Sus restantes satisfacciones, actividades y modos de comportarse tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente. La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea, el saber

individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es, por tanto, un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*. Esta idea es el eterno y necesario ser en y para sí del espíritu. Ahora bien, cuál sea o haya sido el origen *histórico* del Estado en general o de un Estado particular, de sus derechos y disposiciones, si han surgido de relaciones patriarcales, del miedo o la confianza, de la corporación, etc., y cómo ha sido aprehendido y se ha afirmado en la conciencia aquello sobre lo que se fundamentan tales derechos —como algo divino, como derecho natural, contrato o costumbre—, todo esto no incumbe a la idea misma del Estado (FD § 258).

La idea del Estado: a) tiene una realidad *inmediata*; como tal es el Estado individual en cuanto organismo que se relaciona consigo y tiene su expresión en la *Constitución* y en el *derecho político interno*; b) pasa a la relación del Estado individual con otros Estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo*; c) es la idea universal como *género* y como poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da su realidad efectiva en el proceso de la *historia universal* (FD § 259).

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en los sistemas de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que, en parte, lleguen a coincidir por sí mismos con el interés general, y en parte lo reconozcan a sabiendas y voluntariamente como su propio *espíritu sustancial* y lo tomen como fin *último* de su *actividad*. 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 sus asuntos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se desarrolle al cabo hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para, a la vez, *retrotraerlo a la unidad sustancial*, conservando así esta unidad en el individuo mismo (FD § 260).

Frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el Estado representa, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, por otra parte, el Estado es el fin *inmanente* de ellos y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos no tienen *deberes* frente al Estado sino en tanto tienen derechos (FD § 261).

Puesto que ellos mismos son naturalezas espirituales, los individuos que componen la multitud encierran un doble momento: el extremo de la *individualidad* que sabe y quiere para sí, y el extremo de la *universalidad* que sabe y quiere lo sustancial. Sólo alcanzan, por tanto, el derecho de ambas partes si existen como personas privadas y como personas sustanciales [o ciudadanos]. Lo primero lo logran inmediatamente en aquellas esferas [de la familia y la sociedad civil], y lo segundo, por una parte, debido a que tienen su autoconciencia esencial en las instituciones en cuanto éstas son lo *universal* en sí de sus intereses particulares, y, por otra parte, al proporcionárseles en la corporación una tarea y una actividad dirigidas a un fin universal (FD § 264).

Estas instituciones constituyen, *en lo particular*, la *Constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada. Son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y disposición de los individuos respecto de él. Son los pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza y alcanza un carácter racional la libertad particular, con lo que tiene lugar *en sí* la unión de libertad y necesidad (FD § 265).

La *disposición* política [del individuo], el *patriotismo* —en cuanto certeza que está en la verdad (...) y el querer que se ha convertido en *costumbre*— no es más que el resultado de las instituciones existentes en el Estado. Éste es, en efecto, el lugar en el que la racionalidad se ha vuelto *eficiente* y donde recibe su confirmación por la acción que se atiende a aquellas instituciones. Esta disposición es en general la *confianza* (que puede evolucionar hasta convertirse en comprensión más o menos educada), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia (FD § 268).

La disposición política [individual] toma su *contenido* determinado de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son los *distintos poderes* [del Estado] y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente de modo *necesario* —puesto que aquéllos están determinados por la *naturaleza del concepto*, al mismo tiempo lo universal se *conserva*, ya que está a la vez presupuesto en su producción. Este organismo es la *Constitución política* (FD § 269).

Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en ello radique, como su sustancia, la conservación de los intereses particulares, constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es 2) su

necesidad, en cuanto se divide en las *diferencias* conceptuales de su eficacia, las cuales, por aquella sustancialidad, son también determinaciones *fijas* y efectivas: los poderes [del Estado]. 3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha *pasado por la formación que da la cultura*. El Estado *sabe* por lo tanto lo que quiere, y lo sabe en su *universalidad*, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo *en sí*, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que se tiene de ellas.

Éste es el lugar para referirse a la *relación* del *Estado con la religión*, ya que últimamente se ha repetido con mucha frecuencia que la religión es el fundamento del Estado, y que esta afirmación se hace además con la pretensión de que con ella la ciencia del Estado está de más. Por otra parte, ninguna afirmación es tan adecuada para provocar la confusión y elevarla incluso al rango de Constitución del Estado, a la forma que sólo debiera tener el conocimiento. [...]

Pero la determinación esencial acerca de la relación entre la religión y el Estado sólo se obtiene si se recuerda su concepto. La religión tiene como contenido la verdad absoluta y le corresponde por lo tanto la disposición más elevada. En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento representativo que se ocupa de Dios como causa y fundamento ilimitado, del cual todo depende, ella contiene la exigencia de que todo sea aprehendido en esta perspectiva y que sea ella la que le da su confirmación, justificación y certeza [a todo]. En esta relación el Estado y las leyes, al igual que los deberes adquieren para la conciencia su suprema verificación y obligatoriedad. En efecto, el Estado, las leyes y los deberes también son en su realidad algo determinado, que pasa a una esfera superior como a su fundamento. Por eso es la religión la que ofrece la conciencia de lo inmutable y de la más alta libertad y satisfacción en tiempos de cambio, de pérdida de posesiones, de intereses y fines reales. Pero si bien la religión constituye el *fundamento* que contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo nada más que *fundamento*, y es aquí donde ambas esferas se separan. El Estado es voluntad divina en cuanto espíritu actual que se *desarrolla adquiriendo una figura real y organizándose como un mundo*. Quienes frente al Estado quieren aferrarse a la forma de la religión se comportan como los que en el conocimiento creen tener razón si permanecen exclusivamente en la *esencia* y no pasan de esta abstracción a la existencia, o como los que sólo quieren el *bien abstracto* y le reservan al arbitrio la determinación de lo

que es bueno. La religión es la relación con lo absoluto en la forma del *sentimiento*, de la *representación* y la *fe*, y en su centro, que todo lo incluye, todo existe como mero accidente, destinado a desaparecer. Si se extiende esta forma de pensar también al Estado y se la convierte en válida y determinante, el Estado, en cuanto organismo que desarrolla diferencias establecidas, leyes e instituciones, queda librado a la inestabilidad, la inseguridad y la destrucción. Lo objetivo y universal, las leyes, en vez de ser consideradas como algo válido y establecido, adquieren un carácter negativo frente a aquella forma que abarca todo lo determinado y precisamente por eso deviene subjetiva. Para la conducta del hombre se desprende la siguiente consecuencia: no se le da ninguna ley al justo; sed piadosos y haced lo que queráis; podéis entregaros a la pasión y a la arbitrariedad, y a los demás, que sufren las injusticias derivadas de ello, remitidlos al consuelo y la esperanza de la religión, o, peor aún, rechazadlos y condenadlos por irreligiosos. En la medida en que este comportamiento negativo no es una mera disposición interior sino se aplica a la realidad y se hace valer en ella, nace el *fanatismo* religioso, que, al igual que el político, destierra toda institución del Estado y todo ordenamiento legal por considerarlos barreras opresivas e inadecuadas para la infinitud interior del sentimiento. De esta manera se proscriben la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etc., como cosas indignas del amor y de la libertad del sentimiento. Pero puesto que es necesario decidirse por una acción y una existencia reales, ocurre lo mismo que en el caso de la subjetividad de la voluntad que se sabe absoluta: se decide de acuerdo con la representación subjetiva, es decir, con la *opinión* y el *capricho arbitrario*. [...]

Pertenece a la historia el hecho de que hayan existido épocas y situaciones de barbarie en las que toda espiritualidad superior tenía su asiento en la iglesia, el Estado no era más que un régimen de violencia, de arbitrariedad y de pasiones... Iglesia y Estado no se oponen por el *contenido* de la verdad y la racionalidad, pero se diferencian en cambio por la forma... Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu *que se sabe*, llegue a la existencia, es necesaria su separación de la forma de la autoridad y la fe... 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: la racionalidad y la moralidad 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 (FD § 270).

En *primer lugar*, la Constitución política es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *relación consigo mismo*; en ellos el Estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una *existencia* firme.

En *segundo lugar*, el Estado es, en cuanto individualidad, una unidad excluyente, que en consecuencia se relaciona con *otro*; su diferenciación, en este respecto, está vuelta *hacia el exterior* y, de acuerdo con esta determinación, establece aquellas diferencias suyas en su interior *idealmente* [de modo que ellas existen definitivamente en él pero sin escindir su unidad] (FD § 271).

La Constitución es racional en la medida en que el Estado determina y *diferencia* en sí su actividad *de acuerdo con la naturaleza del concepto*. Según ella, *cada uno* de los poderes es en sí mismo *la totalidad*, porque posee y contiene en sí la actividad eficaz de los otros momentos, y porque, al expresar éstos la diferencia del concepto, conservan absolutamente su idealidad y no constituyen sino un único todo *individual* (FD § 272).

El Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales:

- a) el poder de determinar y establecer lo universal: el *poder legislativo*;
- b) la subsunción de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*;
- c) la subjetividad como decisión última de la voluntad: el *poder del príncipe*. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es, por tanto, la culminación y el comienzo del todo; ésta es la *monarquía constitucional*.

El desarrollo del Estado en monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita. La *historia* de esta penetración profunda del espíritu del mundo en sí, o, lo que es lo mismo, este libre desarrollo mediante el que la idea libera como totalidades a sus momentos —y sólo son momentos suyos—, y precisamente por eso los contiene en la unidad ideal del concepto, que es donde reside la racionalidad real, esta historia de la configuración efectiva de la vida ética es el objeto de la historia universal (FD § 273).

Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real como aquello que él sabe que es, y el Estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es a la vez la ley que *penetra todas sus relaciones*, las costumbres y la conciencia de sus individuos, resulta que la Constitución de un pueblo determinado depende

del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad efectiva de la Constitución (FD § 274).

El poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: la *universalidad* de la Constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos que representan la relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la *decisión última* como *autodeterminación*, a la que vuelve todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad. Esta autodeterminación absoluta constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal que es lo que se debe desarrollar para comenzar (FD § 275).

La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como idealidad de sus momentos. En ella, los poderes y asuntos particulares del Estado están al mismo tiempo disueltos y conservados, y conservados no como independientes, sino en la medida en que poseen una justificación que se desprende de la idea del todo. Surgen del poder [del Estado] y son miembros fluidos del mismo en cuanto son de su propia identidad (FD § 276).

Los asuntos y actividades particulares del Estado *le pertenecen* por ser momentos esenciales suyos y están ligados a los *individuos* que los manejan y ejecutan no por su personalidad inmediata, sino únicamente por sus cualidades generales y objetivas; ellos tienen, por tanto, una vinculación externa y contingente con la personalidad particular como tal. Los asuntos y poderes del Estado no pueden por consiguiente ser *propiedad privada* (FD § 277).

Estas dos determinaciones, que los asuntos y los poderes particulares del Estado no son fijos e independientes ni para sí ni para la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado que es su propia identidad simple, constituyen la *soberanía del Estado* (FD § 278).

Los dos momentos en su inseparable unidad —la identidad última y carente de fundamento de la voluntad [libre] y la existencia, asimismo sin fundamento, por ser una determinación que depende de la naturaleza—, esta idea de algo *incommovible* para el arbitrio, constituyen la *majestad* del monarca. En esta unidad reside la unidad efectiva del Estado, que sólo por esta *mediatez interior* y exterior queda a salvo de la posibilidad de ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, al arbitrio, a los fines y propósitos que reinan en ella, a la lucha de las facciones por el trono y al debilitamiento y destrucción del poder del Estado (FD § 281).

Se distingue de la decisión [última que corresponde hacer al príncipe] el cumplimiento y la aplicación de sus resoluciones, y en general la

prosecución y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes existentes, de las instituciones y establecimientos de fin común, etc. Esta tarea de *subsunción* en general concierne al *poder gubernativo*, en el cual están también comprendidos los poderes *judicial y civil*, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines particulares el interés general (FD § 287).

El mantenimiento de la legalidad y el interés general del Estado en el ejercicio de esos derechos particulares [de la sociedad civil] y la reconducción de éstos a aquéllos, requiere el cuidado de representantes del poder gubernativo: los *funcionarios* ejecutivos y las autoridades superiores reunidos en órganos consultivos y, por tanto, colegiados, que finalmente convergen en los niveles supremos, que se mantienen en contacto con el monarca (FD § 289).

En los asuntos de gobierno también tiene lugar la *división del trabajo*. La *organización* de las autoridades tiene, pues, la tarea formal, pero difícil, de que la vida de abajo, que es vida civil *concreta*, sea gobernada de un modo concreto, pero que esta actividad [de gobernar] esté, sin embargo, dividida en sus ramas *abstractas*, las que serán administradas por sus autoridades propias como diferentes centros, cuya efectividad hacia abajo —al igual que en el poder superior de gobierno— deberá convergir nuevamente en una concreta visión de conjunto (FD § 290).

Las tareas de gobierno son de naturaleza *objetiva*, según su sustancia ya han sido establecidas [y decidido su carácter] y deben ser llevadas a cabo por *individuos*. No hay entre ambos ninguna conexión natural inmediata: los individuos no están destinados a realizar estas tareas por su personalidad natural o el nacimiento. Para su designación, la manera objetiva depende del conocimiento y la prueba de su capacidad, prueba que asegura al Estado el cumplimiento de sus necesidades, y, al mismo tiempo, por ser la única condición, asegura a todo ciudadano la posibilidad de integrar la clase universal [de los servidores públicos] (FD § 291).

El individuo que por medio de un acto soberano queda ligado a una función pública, tiene que cumplir con su deber: ésta es la condición del nexo en que se halla y del carácter sustancial de su relación. Desempeñando esa función hallará, como *consecuencia* de aquella relación sustancial, su riqueza, una segura satisfacción de su particularidad y la liberación de su situación exterior y de su actividad oficial de toda otra dependencia o influencia subjetiva (FD § 294).

La seguridad del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y de los funcionarios radica, por una parte, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y, por otra, en la

legitimación de las comunas y corporaciones, que refrena la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios y completa desde abajo el insuficiente control que se ejerce desde arriba sobre la conducta individual.

En la conducta y formación de los funcionarios se encuentra el punto en el que las leyes y decisiones del gobierno afectan a la individualidad y se hacen valer en la realidad. De él depende la satisfacción y la confianza de los ciudadanos en el gobierno y la realización, o bien el debilitamiento o fracaso, de sus propósitos, pues el *modo* de la ejecución es fácilmente confundido por el sentimiento con el contenido mismo de lo que se ejecuta, que puede ser oneroso ya de por sí. El carácter inmediato y personal de este contacto [entre ciudadanos y funcionarios] hace que el control superior no alcance en este aspecto su objetivo de un modo perfecto. Puede además encontrar obstáculos en los intereses comunes de los funcionarios, que podrían unirse en una clase frente a los subordinados y frente a los superiores. La eliminación de estos obstáculos, especialmente en instituciones aún imperfectas, puede justificar y requerir la intervención suprema de la soberanía (FD § 295).

Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la clase media a la que pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. Las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, impiden que esta clase adopte la posición aislada de una aristocracia y transforme la cultura y la pericia técnica en medios arbitrarios y de dominación.

Así, en otra época, la administración de justicia, cuyo objeto es el interés común de todos los individuos, se había transformado en un instrumento de ganancia y dominación por el hecho de que el conocimiento del derecho, vestido de erudición y expresado en un idioma extranjero, y el conocimiento de los procedimientos legales, estaban recubiertos por un complejo formalismo (FD § 297).

Al *poder legislativo* conciernen las leyes en cuanto tales, en la medida en que necesitan una posterior determinación, y los asuntos internos totalmente generales por su contenido. Este poder es una parte de la Constitución misma y la presupone, por lo cual ella queda en y para sí fuera de su determinación directa, aunque recibe un desarrollo ulterior por el perfeccionamiento de las leyes y el carácter progresista de los asuntos generales de gobierno (FD § 298).

En el poder legislativo como totalidad actúan, para comenzar, los otros dos momentos: el *monárquico*, al que corresponde la decisión supre-

ma, y el poder gubernativo, en cuanto momento consultivo que tiene el conocimiento concreto y la visión global del todo en sus múltiples aspectos, en los que los principios fundamentales se han establecido de manera firme. En especial también se hace efectivo aquí el conocimiento de las necesidades del poder político, el aspecto consultivo. Por último, participa también del [poder legislativo] el elemento constituido por la asamblea de los *estamentos* (FD § 300).

El elemento de la asamblea *estamental* tiene el propósito de que los asuntos universales [del Estado] [...] dejen existir también al momento de la *libertad subjetiva formal*, que la conciencia pública sea la universalidad empírica de las opiniones y los pensamientos de la *multitud* (FD § 301).

Considerados como un órgano mediador, los *estamentos* están entre el gobierno, por una parte, y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra. Su función les exige, por consiguiente, tener el *sentido* y el *sentimiento* tanto del *Estado* y del *gobierno* como el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Su posición implica, a la vez, que efectuará la función de mediador en común con el poder gubernamental organizado, para impedir que el poder del príncipe aparezca como un extremo *aislado* y por lo tanto como mero poder arbitrario y dominador, y para evitar también que se aislen los intereses particulares de las comunas, corporaciones e individuos, o, más aún, evitar que los individuos se conviertan en una *multitud* o en un simple *montón*, y, por tanto, que el suyo sea un querer y opinar inorgánico, que se enfrenta al Estado organizado como un poder meramente masivo (FD § 302).

La opinión que afirma que *todos* deben tomar parte en la deliberación y decisión de los asuntos generales del Estado [en las asambleas estamentales] porque todos son miembros del Estado y esos asuntos son los asuntos de *todos*, que tienen el *derecho* de aportar su saber y su voluntad, esta representación que quiere imponer el elemento *democrático desprovisto de toda forma racional* en el organismo del Estado [...] resulta tan natural porque no pasa más allá de la noción abstracta de ‘ser miembro del Estado’ y porque el pensamiento superficial vive de abstracciones. [...] El Estado concreto [sin embargo] es la *totalidad articulada en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es *un miembro* de uno de estos *estamentos* y sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado (FD § 308).

Puesto que los diputados tienen por finalidad deliberar y decidir sobre *asuntos generales*, su elección implica que, de acuerdo con la confianza que se les tiene, se designa a aquellos individuos que mejor comprenden esos asuntos; ellos no deben hacer valer el interés particular de una

comuna o corporación contra el interés general, sino fomentar este último. Su situación no es, por tanto, la de comisionados que trasmiten instrucciones, sobre todo si se tiene en cuenta que su reunión posee el carácter de una asamblea viviente, en la que tiene lugar una información y convencimiento recíprocos y en la que se delibera en común (FD § 309).

La diputación, en cuanto procede de la sociedad civil, tiene además el sentido de que los diputados conocen sus necesidades especiales, sus dificultades y sus intereses particulares, de los cuales ellos mismos participan. Por la naturaleza de la sociedad civil la diputación emana de sus diversas corporaciones [...].

Si se considera a los diputados como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son representantes de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de alguna de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación no tiene entonces el sentido de que *uno está en lugar de otro*, sino de que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante (FD § 311).

Cada una de las dos partes del elemento representativo aporta a la deliberación un aspecto particular, y como además uno de los momentos tiene en esta esfera la función peculiar de la mediación, mediación que, por otra parte, tiene lugar entre existentes, se desprende que cada uno de ellos debe tener una existencia separada. La asamblea de los estamentos se divide, por tanto, en *dos cámaras* [que representan a los dos estamentos de la sociedad civil] (FD § 312).

La libertad subjetiva, formal, por la cual los individuos tienen en cuanto tales sus propios juicios, opiniones y consejos sobre los asuntos públicos, y los expresan, se manifiesta en el conjunto que se denomina *opinión pública*. En ella se enlaza lo universal en y para sí, lo *sustancial y verdadero*, con su opuesto, con lo *peculiar y particular del opinar* de la multitud; esta entidad es, por lo tanto, una contradicción consigo misma, el conocimiento que se ha tornado fenómeno, la esencialidad que es inmediatamente a la vez inesencialidad (FD § 316).

La opinión pública contiene en sí, por tanto, los eternos principios sustanciales de la justicia, el verdadero contenido y el resultado de toda la Constitución, de la legislación y de la situación en general, en la forma del *sano entendimiento común*, que es el fundamento ético que penetra a todos, pero conformado como prejuicios. La opinión pública también contiene las verdaderas necesidades y las tendencias correctas de la realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, como este elemento interior aparece en la conciencia y en la representación en la forma de proposiciones generales [...] él representa toda la contingencia del opinar, su ignorancia y error, la falsedad

de su conocimiento y de su juicio. Como lo que importa en la opinión pública es tomar conciencia de la *peculiaridad* de un punto de vista y de un conocimiento, se puede decir que cuanto peor es el contenido de una opinión más peculiar es, pues lo malo tiene un contenido totalmente particular y peculiar, mientras que lo racional es lo universal en y para sí; lo peculiar es aquello por lo cual la opinión *se cree algo* [o se imagina que ella es algo especial] (FD § 317).

La libertad de la comunicación pública (uno de cuyos medios, la *prensa*, aventaja al otro, la comunicación oral, por su mayor alcance, pero le es inferior en vitalidad), la satisfacción del prurito de decir y haber dicho su opinión, tiene su garantía directa en las leyes y ordenanzas legales y policiales que en parte impiden los excesos expresivos y en parte los castigan. Su garantía indirecta se encuentra, en cambio, en el carácter inofensivo que tales excesos adquieren gracias fundamentalmente a la racionalidad de la Constitución, a la solidez del gobierno y también a la publicidad de la asamblea representativa. Esta última es una garantía en la medida en que en la asamblea se expresan los conocimientos más sólidos y cultivados sobre los intereses del Estado, con lo que deja a los demás pocas cosas significativas que decir y elimina la creencia de que ese decir tiene una importancia y un efecto especiales. Una última garantía [contra el abuso de la libertad de expresión] reside en la indiferencia y el desprecio que suscita la superficial y odiosa verbosidad en la que [aquella libertad] necesariamente degenera (FD § 319).

La *soberanía interior* [del Estado consiste en una] idealidad en cuanto en ella los momentos del espíritu y de su realidad efectiva, el Estado, están *desarrollados en su necesidad y existen* como sus miembros. Pero el espíritu libre, por ser *infinita* relación negativa consigo, es de un modo igualmente esencial ser-para-sí, que *ha recogido en sí* la diferencia existente y se ha vuelto, por tanto, exclusivo [o encerrado en sí frente a otros individuos]. En esta determinación el Estado tiene *individualidad*, la cual existe esencialmente como individuo y en el príncipe es un individuo inmediato y real (FD § 321).

IX

[*El derecho político externo o soberanía exterior del Estado. El derecho internacional y la guerra. La historia universal, el proceso racional en que se desenvuelve la existencia de los Estados.*]

En la *existencia* aparece esta relación *negativa* consigo del Estado como relación de *otro* con *otro*, como si lo negativo fuera algo *exterior*. La

existencia de esta relación negativa tiene, por tanto, la forma de un acontecer que se entrelaza con sucesos accidentales que vienen del *exterior*. Pero en realidad esta relación con otro es su *propio* y más elevado momento, su infinitud real como idealidad de todo lo finito contenido en el Estado. Es el aspecto en el cual la sustancia, en cuanto poder absoluto frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, y frente a las demás esferas sociales, lleva la nulidad de éstos a la existencia y la eleva a la conciencia (FD § 323).

Esta determinación según la cual el interés y el derecho del individuo son establecidos como un momento que desaparece constituye, a la vez, *lo positivo*, esto es, la individualidad [del Estado] que *existe en y para sí* y que no es ni casual ni cambiante. Esta circunstancia y su reconocimiento es un deber sustancial [de los individuos]. Se trata del deber de mantener esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado, a costa de poner en peligro y sacrificar su propiedad y su vida, su opinión y todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida individual.

En lo que se acaba de indicar reside el momento *ético* de la *guerra*, que no debe considerarse un mal absoluto ni una mera contingencia exterior que tiene su razón, también contingente, en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos. [...] Es *necesario* que lo finito, posesión y vida, sean establecidos como lo contingente, porque ése es precisamente el concepto de lo finito (FD § 324).

Los conflictos entre los Estados pueden producirse a propósito de algún aspecto *particular* de sus relaciones; el sector *particular* del Estado dedicado a su defensa está básicamente destinado a ocuparse de ellos. Si, en cambio, está en peligro el Estado en cuanto tal, su independencia, el deber convoca en su defensa a todos sus ciudadanos. Cuando la totalidad se convierte de este modo en poder, arrancada de su vida interior y proyectada hacia afuera, la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista.

La necesidad de que la fuerza armada del Estado —un *ejército permanente* y su destinación a la tarea particular de la defensa del Estado— forme una clase específica es la misma necesidad que hace que los demás momentos, intereses y funciones se unan y den lugar a las clases política, comercial, industrial, etc. (FD § 326).

El Estado tiene una dirección hacia el exterior por el hecho de que es un sujeto individual. Su relación con otros Estados forma parte, por tanto, del *poder del príncipe*; a él le corresponde inmediata y exclusivamente comandar las fuerzas armadas, mantener relaciones con otros Estados por medio de embajadores, concertar la paz, declarar la guerra y celebrar otros tratados (FD § 329).

El derecho político externo surge de las *relaciones* entre Estados independientes. Por consiguiente, lo que es *en y para sí* recibe en derecho internacional la forma del *deber ser*, porque su realización efectiva depende de las *varias voluntades soberanas* (FD § 330).

Así como el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas, así tampoco el Estado es un individuo real sin la relación con otros Estados. La legitimidad de un Estado, y más precisamente en la medida en que está orientado hacia el exterior, la legitimidad del poder de su príncipe es por una parte una circunstancia totalmente *interna* (un Estado no debe entrometerse en los asuntos interiores de otro), pero, por otra parte, es también esencial que sea *perfeccionada* por el reconocimiento de otros Estados. Pero este reconocimiento exige la garantía de que el Estado reconozca a su vez a los Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia, por lo cual a éstos no les puede resultar indiferente lo que ocurre en su interior.

En el caso de los pueblos nómades, y en general de los que se encuentran en un bajo nivel de cultura, se presenta la cuestión de si pueden ser considerados como Estados. El punto de vista religioso (antiguamente en el pueblo judío y en los pueblos mahometanos) puede llevar a una mayor oposición [entre diversos Estados] que haga imposible la identidad universal [entre ellos] que forma parte del reconocimiento (FD § 331).

La realidad inmediata de las relaciones mutuas entre los Estados se particulariza en una multitud de conexiones que emanan del arbitrio independiente de ambas partes y que tienen, por tanto, la naturaleza formal de los *contratos*. La *materia* de estos contratos es sin embargo de una multiplicidad infinitamente menor que en la sociedad civil, porque en ésta los individuos están en dependencia recíproca en los más variados aspectos, mientras que los Estados independientes son, por el contrario, fundamentalmente totalidades que se satisfacen a sí mismas (FD § 332).

El principio del *derecho internacional*, en cuanto derecho de lo *universal* que debe valer en y para sí entre los Estados, y a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, consiste en que estos *tratados* deben ser respetados, pues en ellos se basan las obligaciones recíprocas de los Estados. Pero puesto que la relación [entre Estados] tiene como principio su soberanía, ellos se encuentran, en este respecto, en estado de naturaleza, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal que se constituyera como poder por encima de ellos, sino sólo en su voluntad particular. Aquella determinación universal no pasa de ser, por tanto, más que un deber ser; en la situación real se alternarán las relaciones que se conforman a los tratados con las que los violan.

No hay ningún pretor entre los Estados, a lo sumo mediadores y árbitros, e incluso esto de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular. La representación *kantiana* de una *paz perpetua* por medio de una federación de Estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría todo conflicto como un poder reconocido por todos los Estados individuales, impidiendo así una solución bélica, presupone el *acuerdo* de los Estados, que se basaría en motivos o consideraciones morales, religiosos u otros, pero siempre en definitiva en la particular voluntad soberana, con lo que continuaría [el acuerdo] afectado por la contingencia (FD § 333).

Puesto que en su relación de independencia recíproca los Estados se oponen como voluntades *particulares*, y la validez de los tratados se basa en estas voluntades, y puesto que la voluntad *particular* del todo es *por su contenido el bienestar* del todo, este bienestar constituye su ley más elevada en la relación con otros. Esto se acentúa si se tiene en cuenta que la idea del Estado consiste precisamente en que en ella se elimina la contraposición entre el derecho como libertad abstracta y el bienestar como contenido particular satisfactorio, y que el primer reconocimiento que se les concede a los Estados se les da en tanto son totalidades concretas (FD § 336).

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado *particular*, con su situación y sus intereses determinados y en sus peculiares circunstancias exteriores, además de lo que establecen las relaciones contractuales [que haya suscrito]. El gobierno es, por tanto, una *sabiduría particular* y no la providencia universal, y el fin en la relación con otros Estados y el principio para determinar la justicia de la guerra y los tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente lesionado o amenazado en su *particularidad determinada* (FD § 337).

El recíproco reconocimiento que se dan los Estados en cuanto tales se mantiene *inclusive en la guerra*, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Esto constituye un *vínculo* por el que cada uno de ellos vale para el otro como un existente en y para sí, de manera tal que en la guerra misma la guerra se determina como algo que debe ser pasajero. [Tal vínculo] encierra, por tanto, la determinación de derecho internacional por la cual se conserva en [guerra] la posibilidad de 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 pacífica vida privada y familiar ni contra las personas privadas (FD § 338).

Por otra parte, el comportamiento recíproco en la guerra (que se tomen prisioneros, por ejemplo) y los derechos de movimiento privado que concede un Estado en época de paz a los súbditos de otro, etc., dependen fundamentalmente de las *costumbres* de las naciones, en cuanto constituyen

la generalidad interior de la conducta, que se mantiene en toda circunstancia (FD § 339).

A las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están allí como *particulares*, pertenece el agitado juego de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa; un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia de los Estados, queda expuesta al azar. Los principios de los *espíritus de los pueblos* son limitados a causa de la particularidad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*. Los destinos y actos [de esos espíritus nacionales] constituyen, en su relación recíproca, la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que se saca, ilimitado, el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho —y su derecho es el derecho supremo— en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal* (FD § 340).

El *elemento* en el que existe el espíritu *universal*, que en el arte es intuición e imagen, en la religión, sentimiento y representación, en la filosofía, pensamiento libre y puro, es, en la *historia universal*, la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad. Es un tribunal porque en su *universalidad* en y para sí lo *particular*, los penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos, en su abigarrada realidad, están sólo como algo *ideal*, y el movimiento del espíritu en este elemento consiste en exhibir esto (FD § 341).

La historia universal no es, por lo demás, el mero tribunal del *poder* [de estas entidades finitas], esto es, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego, sino que, debido a que este destino es racional [...], la historia es, por el solo *concepto* de su libertad, el desarrollo necesario de los *momentos* de la razón y por tanto, de su autoconciencia y su libertad; ella es el despliegue y la *realización del espíritu universal* (FD § 342).

Bibliografía

- Amengual Coll, Gabriel, ed. *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Cordua, Carla. *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. 3. Auflage. Herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann, 1949-59. 20 vols.

- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie. 4. Auflage. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner, 1955.
- Hegel, G. W. F. *Philosophische Propädeutik*, en *Sämtliche Werke*, herausgegeben von H. Glockner, Band III.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.
- Hegel, G. W. F. *Propedéutica filosófica*. Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas: Editorial de la Universidad Simón Bolívar, 1980.
- Hegel, G. W. F. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1976.
- Knox, T. M. *Hegel's Philosophy of Right*. Traducción anotada. Oxford: Clarendon Press. 1977.
- Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969. □