

HEGEL: LOS PRIMEROS ESBOZOS SISTEMÁTICOS SOBRE ETICIDAD ¹

Luis Mariano de la Maza
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

RE Algunos autores, entre los que destacan Franz Rosenzweig y, más contemporáneamente, Emanuel Lévinas² han reprochado a la filosofía de Hegel, particularmente a la parte que en el sistema maduro pasó a llamarse filosofía del espíritu “objetivo”, pero que en sus escritos de Jena Hegel denomina “ciencia del derecho natural” o “sistema de la eticidad”, el ser una filosofía monista, cerrada a la alteridad y carente, por tanto, de un auténtico sentido de la intersubjetividad. La opción por el saber absoluto y totalizante se habría proyectado de tal manera a la concepción del Estado y de la historia, que no tendría cabida en ella el respeto a la diferencia de las personas en tanto que irreductibles a una síntesis englobante. Por otra parte, hay intérpretes de la obra de Hegel, como Ramón Valls-Plana y Vittorio Hösle³, que lo consideran un notable exponente de la filosofía de la intersubjetividad, afirmación que se fundaría, por ejemplo, en el destacado papel que juegan en su obra conceptos como los de reconocimiento y reconciliación.

En este artículo y en otro que le seguiré me propongo contribuir a la dilucidación de este asunto, aportando algo de claridad acerca de las bases sobre las que se asienta la teoría de las relaciones intersubjetivas en Hegel. En general -aunque hay excepciones- la discusión sobre este punto tiende a concentrarse en la obra madura de Hegel. Por lo que a mí respecta, he preferido situarme en el período de su gestación sistemática en el período de Jena anterior a la *Fenomenología del Espíritu*. En parte lo hago porque es poco conocida, de manera que pueden encontrarse argumentos nuevos que todavía no han sido considerados, pero también porque creo que en esta etapa se encuentran los motivos fundamentales y los impulsos germinales que posteriormente serán desarrollados en un formato más escueto y estructurado.

¹ Esta publicación es parte de los resultados de una investigación financiada por FONDECYT, entre 1996 y 1998 (Proyecto N° 1960599).

² Cf. F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*. Oldenburg: München/Berlin 1920, 2 vols. reimpresos en 1 vol. en Scientia: Aalen 1962; E. Lévinas: *Totalité et Infini*. Nijhoff: La Haya 1961.

³ Cf. R. Valls-Plana: *Del Yo al Nosotros*. Estela: Barcelona 1971; V. Hösle: *Hegels System*. Meiner: Hamburgo 1987, 2 vols.

1. Eticidad absoluta y eticidad relativa

Hegel desarrolla el concepto de eticidad en el marco de una teoría del derecho natural⁴ que contrapone explícitamente tanto al formalismo del deber de cuño kantiano y fichteano como al empirismo de Hobbes y Locke, p.ej. El empirismo tiende a recoger solamente lo que la investigación histórica enseña acerca de las instituciones sociales. Pero un catastro de hechos escogidos arbitrariamente, es decir, sin un criterio sistemático-especulativo, nunca puede dar cuenta, a juicio de Hegel, del sentido esencial de las instituciones. Sus conclusiones sólo tienen una validez limitada a las circunstancias examinadas y no pueden servir, por tanto, de fundamento a una ciencia universal del derecho natural.

El formalismo, por su parte, arranca, de una visión demasiado abstracta del sujeto como yo puro, sin tomar en cuenta su inserción en circunstancias históricas y sociales concretas. Mientras más se ha ocupado Hegel de conocer las condiciones históricas del surgimiento de la sociedad moderna, más cae en la cuenta que la realización de la libertad en una comunidad es asunto de costumbres, instituciones y constituciones, lo que se refleja en sus estudios tempranos sobre las constituciones del Estado de Württemberg y del Imperio Alemán.⁵ Ello lo lleva a alejarse de la filosofía moral y jurídica de Kant, a la que había adherido entusiastamente en sus años mozos de Tübingen (1788-93) y, sobre todo, de Berna (1793-96). Ya en el período de Frankfurt (1797-1800), e influido en gran medida por su amigo, el poeta Hölderlin, había comenzado el distanciamiento respecto del intento de promover la libertad mediante un rigorismo moral en tensión con los sentimientos naturales del hombre.

⁴ Hacia fines del año 1802 y comienzos de 1803 escribe Hegel un artículo titulado "Sobre las diferentes maneras de tratar científicamente el Derecho Natural", en el *Kritisches Journal der Philosophie* –editado por él mismo en colaboración con Schelling–, y de la misma época es el manuscrito sobre el *Sistema de la Eticidad*, texto editado por primera vez en forma completa por Georg Lasson en el libro *Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Meiner: Leipzig 1913 (anteriormente sólo se había publicado en 1893 una versión abreviada, a cargo de Georg Mollat). Entre el verano de 1802 y el invierno de 1803-04, Hegel anunció regularmente todos los semestres lectivos en la universidad de Jena una lección sobre "*ius naturae*". No está claro cuántas de esas lecciones anunciadas fueron efectivamente dictadas. Luego de un paréntesis de dos semestres, dictó su última lección jenense sobre el tema en el semestre de verano de 1805. Aparte de los dos textos señalados, me referiré también a los dos esbozos de sistema en los que Hegel abordó la Filosofía del Espíritu, conocidos también como *Filosofía Real I* (1803-04) y *Filosofía Real II* (1805-06). Todos estos textos han sido editados críticamente en el marco de los *Gesammelte Werke* de la Academia de Ciencias de Renania del Norte-Westfalia (sigla: GW). Cuando cito versiones al español de algunos de ellos, suelo hacer correcciones a la traducción.

⁵ Ambos escritos permanecieron inéditos hasta la muerte de Hegel. El primero es un manuscrito de 1798, que fue publicado por primera vez en forma completa por Lasson en el libro ya citado de 1913. El segundo es un conjunto de textos escritos entre 1799 y 1803, editados en el mismo libro de Lasson y recientemente publicado en la edición histórico-crítica de las obras de Hegel, GW V.

La distinción típica y originalmente hegeliana entre moralidad y eticidad se encuentra firmemente establecida desde muy temprano en su obra. En el artículo sobre el derecho natural distingue entre la “eticidad del individuo” y la “eticidad absoluta”, a cada una de las cuales correspondería una ciencia propia, a saber, la moral y el derecho natural, respectivamente. En este texto se encuentra por primera vez una justificación etimológica del término “eticidad” (*Sittlichkeit*), cuyas raíces griega y alemana son *éthos* y *Sitten*, respectivamente:

“Observamos también aquí una indicación del lenguaje, que, usualmente despreciada, se justifica plenamente según lo que precede, a saber que pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o *costumbres*, que por lo tanto la palabra griega que designa la eticidad, y también la alemana, expresan excelentemente esta naturaleza suya [...] la palabra moralidad [...] si bien apunta igualmente en ese sentido, dado que es una palabra hecha más recientemente, no se opone inmediatamente a su peor significación.”⁶

Hegel se refiere a dos acepciones de la palabra “moralidad”, una que apunta al mismo sentido de “eticidad” y otra, “que no se opone a su peor significación”. A esta significación “mala” la identifica con el formalismo kantiano. Cabe preguntar por la relación que establece Hegel en este artículo entre la eticidad del individuo y la moralidad en este sentido peyorativo. De la eticidad del individuo dice que es “una pulsación del sistema total e incluso todo el sistema”, es decir, no algo esencialmente diferente o contrapuesto, sino más bien un reflejo de la eticidad absoluta. Pero, por otra parte, añade que es tan esencial a la eticidad el que sea “de todos”, que no puede reflejarse plenamente como tal en un individuo singular. Más bien se trataría de una relación como la que hay entre la esencia de algo y el individuo en que esa esencia se particulariza o entre el alma y la realidad singular a la que da vida:

“[...] la eticidad, en la medida en que expresa lo singular como tal, es algo negativo. En principio no puede expresarse en un singular, si no es como su alma, y sólo lo es en tanto que es un universal y el espíritu puro de un pueblo. Por naturaleza, lo positivo es anterior a lo negativo, o, como dice Aristóteles,⁷ el pueblo es anterior por naturaleza que lo singular [...]”⁸

Las cualidades éticas del individuo como, por ejemplo, el valor, la moderación, la liberalidad, etc., son “negativas” en el sentido de que constituyen para Hegel posibilidades o aptitudes para lo propiamente ético o lo “positivo” de la vida en común. La influencia de la concepción griega de la *polis* es evidente y la referencia a Aristóteles no hace más que explicitarla. Ahora bien, la moral se hace cargo

⁶ GW IV, p. 467, “Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho”. Introd., trad. y notas de D. Negro Pavón. Aguilar: Madrid 1979 (sigla: DN), p. 85.

⁷ Cf. *Política* I,2, 1253 a 25-29.

⁸ GW IV, p. 467, DN, p. 86.

justamente de esta dimensión negativa de lo ético, que Hegel no rechaza sino en la medida que se la toma por el todo o lo positivo.

A juicio de Hegel, el reflejo de la eticidad absoluta en la eticidad del individuo o la moral puede darse de dos formas diferentes. La primera corresponde a aquel individuo “que está en absoluta indiferencia con lo universal”, es decir, al ciudadano comprometido con el destino de comunidad, ya sea como funcionario público o como filósofo; es el reflejo que se da en lo que Hegel llama la “conciencia pura”. De otra forma se refleja la eticidad absoluta en la “conciencia empírica”, que ya no corresponde al ciudadano, sino al burgués, al hombre privado. Cuando Hegel habla del peor de los sentidos de la moralidad se refiere justamente a este reflejo más imperfecto.

Hegel considera que este segundo reflejo de lo ético en la moralidad burguesa y/o kantiana no es auténticamente ético, pues a su juicio aquellas propiedades o cualidades individuales sólo son verdaderas virtudes éticas cuando se concretan en figuras que no pretenden independizarse como realidades absolutas, sino, por el contrario, constituyen grandes individualidades, a través de las cuales se destaca con fuerza un aspecto del todo político, como en el caso de Epaminondas, de Aníbal, de César, entre otros. Hegel propone, en el artículo sobre el derecho natural, llamar “ética” a la “descripción natural” de las virtudes así entendidas, dejando el nombre de “moral” más bien para la moralidad en el sentido que ha criticado.⁹

En el mismo artículo sobre el derecho natural, pero sobre todo en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel distingue las dos formas de eticidad como eticidad relativa y eticidad absoluta. La primera se refiere a los vínculos sociales que los hombres establecen entre sí por razones de interés particular, la segunda, en cambio, a los vínculos del individuo con la comunidad en razón de las exigencias que brotan de la misma vida comunitaria y no del deseo de un fin distinto que ella. La situación límite que pone a prueba la efectiva subordinación de los fines del individuo a los fines de la comunidad política es la disposición a morir por ella o, al menos, a perder sus bienes en caso de guerra.¹⁰

⁹ GW IV, p. 469, DN, p. 88.

¹⁰ En la *Constitución Alemana* Hegel considera que la guerra sirve de criterio para reconocer la vitalidad ética de un Estado: “En general, la salud de un Estado no se revela tanto en la calma de la paz, como en el movimiento de la guerra; aquella es la situación de goce y de actividad en la particularidad, constituyendo el gobierno una especie de sabio padre de familia, que sólo exige a los súbditos lo habitual; en cambio en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con la totalidad, cuánto puede exigirles ésta y cuánto vale lo que pueden hacer por ella por su propio impulso y ánimo.” (GW V, p. 161 s.; *La Constitución de Alemania*. Introd., trad. y notas de D. Negro Pavón. Aguilar: Madrid 1972, p. 9). La idea que está detrás de esta y otras afirmaciones semejantes es que sólo en la guerra es posible verificar cuán efectiva es la conexión de las partes, o sea, de los individuos humanos y de los sistemas particulares de la economía y del derecho, por ejemplo, con el todo del pueblo. En la guerra hay que estar dispuesto a arriesgarlo y sacrificarlo todo. En la guerra, el Estado no es el mero garante de la seguridad personal y de la propiedad, muy por el contrario, subordina estas particularidades a sus propios fines.

La concepción acerca de la guerra y su importancia para la vida ética de los pueblos se fundamenta, en un nivel especulativo más profundo, en una metafísica del absoluto como infinitud que no excluye lo finito, sino que lo integra en un movimiento que es más que una simple modificación de algo previamente dado en forma estable o fija. El absoluto o la infinitud, tal como Hegel lo entiende, no *tiene* movimiento, sino que *es* movimiento, es la fuente viva y dinámica de todo movimiento, como los ríos que generan energía o, mejor aún, usando una imagen que Hegel empleará frecuentemente algunos años más tarde, especialmente en su esbozo de sistema de 1805-06 y en la *Fenomenología*, como la sangre que fluye a través de todo el organismo, alimentándolo y dándole fuerza para que crezca y realice sus funciones propias de acuerdo a su determinación natural.

El absoluto, en tanto que infinito, es para Hegel la identidad de lo diferente. Las dos principales formas diferentes de la manifestación del absoluto son caracterizadas en el artículo sobre el derecho natural como “naturaleza física” y “naturaleza ética”. Cada una de ellas, en tanto que reflejo del absoluto, tiene su propio principio de unificación de las diferencias, empezando por la identificación de lo uno y lo plural. En el caso de la naturaleza ética, se trata de una identidad relativa en la que la unidad prevalece por sobre la pluralidad:

“[...] la aparición del absoluto se determina como unidad de la indiferenciación¹¹ y de aquella relación o de aquella identidad relativa en la que lo plural es lo primero, lo positivo, y como unidad de la indiferenciación y de aquella relación en la que la unidad es lo primero y positivo; aquella es la naturaleza física, ésta es la naturaleza ética.”¹²

Ahora bien, según Hegel, la naturaleza ética tiene un lado real y finito que impide su plena identificación inmediata con el absoluto. No obstante, lleva en sí, aunque alterada, la unidad como “idea absoluta”. Esta unidad se presenta como libertad individual, que Hegel entiende aquí como “independencia negativa limitada”¹³ Se trata de la “conciencia empírica” de lo ético, para la que la intuición de la absoluta indiferencia de lo ideal y lo real resulta algo extraño, pero no por eso inexistente, pues toma las formas del temor y la obediencia, como también de la confianza frente a la totalidad ética. Junto a esta conciencia empírica se encuentra la “conciencia absoluta” o “ideal” que sí es capaz de intuir su plena identidad con el todo, de manera que establece con él una relación de servicio a la que Hegel atribuye el carácter de culto religioso:

¹¹ Traduzco la palabra alemana *Indifferenz* por “indiferenciación” para acentuar el carácter dinámico del uso que Hegel da a este término técnico que ha tomado de Schelling y que pronto dejará de lado para evitar que se lo confunda con la filosofía de éste. Por otra parte, hay que evitar también la confusión con otro término técnico hegeliano, a saber el de la “indiferencia” o de lo que “da igual” (*Gleichgültigkeit*).

¹² GW IV, p. 433.; DN, p. 31.

¹³ GW IV, p. 461 s., DN, p. 80.

“Tan necesaria como aquella existencia del absoluto es también esta división, según la cual una cosa es el espíritu viviente, la conciencia absoluta y la absoluta indiferenciación de lo ideal y lo real de la eticidad misma, otra cosa su alma encarnada y mortal y su conciencia empírica, que no puede reunir por completo su forma absoluta y la esencia interior, pero que goza, no obstante, de la intuición absoluta como de algo en cierto modo extraño, y que para la conciencia real es uno con él, tanto por el temor y la confianza como por la obediencia, pero para la conciencia ideal se reúne completamente con él en la religión, el dios común y su servicio.”¹⁴

A estas dos formas de conciencia o de relación con la eticidad corresponderán dos estamentos, uno de los cuales estará orientado hacia la infinitud y la libertad en el sentido éticamente más puro, dispuesto a enfrentar la muerte como negación de toda coerción, mientras el otro está fijado en la finitud de los intereses particulares del individuo.¹⁵

En el *Sistema de la Eticidad*, Hegel propone un nuevo método para exponer la idea de la eticidad absoluta, que consiste en que ésta es la identidad de la intuición y el concepto, que se subsumen recíprocamente. Lo que subsume, sea intuición o concepto, toma la forma de la universalidad; lo subsumido, en cambio, toma la forma de la particularidad, aunque según la concepción de esta obra, lo verdaderamente universal es la intuición y lo verdaderamente particular es el concepto. La igualdad relativa de lo particular y lo universal, que no llega a constituir una verdadera identidad, es la *relación*, mientras que la igualdad absoluta de ambas formas es la *indiferenciación*. Esta última sólo puede reconocerse en la intuición.

La exposición sigue tres pasos. En un primer momento la intuición es subsumida bajo el concepto, lo que significa que lo particular prepondera sobre lo universal, aunque al interior de estas esferas, lo mismo que al interior de las siguientes, se repetirá el proceso de recíproca subsunción en varios niveles, cada vez inferiores. Esta primera esfera es aquella en la que, según Hegel,

“[...] la eticidad absoluta se presenta como naturaleza, pues la naturaleza misma no es otra cosa que la subsunción de la intuición en el concepto, por lo cual la intuición, la unidad, permanece como lo interior, mientras que la multiplicidad del concepto y de su movimiento absoluto sale a la superficie. En dicha

¹⁴ GW IV, p. 462, DN, p. 80 s.

¹⁵ *Loc. cit.* El *Sistema de la Eticidad* y las filosofías del espíritu de 1803-04 y 1805-06 desarrollan la doctrina de los estamentos de un modo mucho más amplio y completo. La división no es en ellas bipartita, como en el artículo sobre el derecho natural, sino tripartita, y abarca el estamento de los funcionarios públicos, el estamento de la burguesía industrial y comercial, y el estamento agrícola, aunque no figuran con esos nombres. Los estamentos son singularizaciones o concretizaciones de lo ético universal, pero al mismo tiempo son instancias de universalización en relación a los individuos humanos que se integran en ellos. Hegel parte de la base que el individuo humano es una realidad éticamente muy pobre, por lo que requiere estar incorporado en estas formas de mediación de lo singular y lo universal.

subsuncción, la intuición de la eticidad, que constituye un pueblo, se convierte en una realidad múltiple o en una singularidad, un hombre singular [...].”¹⁶

En este primer momento, la eticidad absoluta se presenta pues, según la terminología de esta obra de Hegel, como eticidad natural o como “eticidad según la relación”, y su máxima realización se da en la familia.

El segundo momento de la exposición será aquel en que el concepto es subsumido bajo la intuición, por lo que pasa a ser preponderante la unidad por sobre la multiplicidad. Sin embargo, no se trata todavía de la unidad absoluta de lo ético en sentido más propio, sino sólo de la unidad formal y abstracta que corresponde a la esfera del derecho. Para Hegel, es la esfera de “lo negativo o la libertad o el delito”, pues aquí es negada la determinidad singular de aquel individuo que pretende erigirse por sobre lo universal de la comunidad. Se trata de una negación unilateral o parcial, que no constituye todavía la verdadera identidad buscada, pues para acceder a ella lo negado o superado no puede quedar enfrentado o contrapuesto a lo universal, sino que tiene que ser a su vez superado en una unidad superior, constituyendo algo positivo para la eticidad.¹⁷ La esfera del derecho es pues, según Hegel, la esfera de la libertad abstracta y formal del individuo, que se expresa en un sistema de derechos comunes, sin atender a las diferencias reales entre los hombres.

El tercer momento es la síntesis de los dos anteriores. En él, la identidad de intuición y concepto, de lo universal y lo particular, se da de manera absoluta y completa, y la libertad no aparece como pura negatividad, sino como realización del individuo en el Estado, es decir, en el pueblo políticamente organizado:

“[...] la idea de la absoluta eticidad consiste en el recogerse de la realidad absoluta en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad es totalidad absoluta; su intuición es un pueblo absoluto, su concepto es el absoluto ser uno de las individualidades.”¹⁸

En esta totalidad conclusiva no existe, a juicio de Hegel, contraposición entre los intereses del individuo empírico y la generalidad de la vida política. El individuo accede a la dimensión de la universalidad por medio de la inteligencia. En virtud de la inteligencia, “el individuo está en la eticidad de un modo eterno”¹⁹, su ser y actuar empíricos tienen un sentido absolutamente general, que ya no se realiza en la naturaleza, como algo interno a ella, sino que ha pasado a la conciencia y tiene su ámbito propio de realización en el pueblo.

¹⁶ GW V, p. 279 s.; *El Sistema de la Eticidad*. Edición prep. por D. Negro Pavón y L. González Hontoria. Ed. Nacional: Madrid 1982 (sigla: SE), p. 110.

¹⁷ GW V, p. 447; SE, p. 142.

¹⁸ GW V, p. 279; SE, p. 110.

¹⁹ GW V, p. 325; SE, p. 156.

El pueblo es caracterizado en el *Sistema de la Eticidad* como un conjunto de individuos que no constituyen una mera mayoría entre muchos, carente de una relación interna que los cohesione, su universalidad no es la universalidad propia de la pluralidad diferenciada de intereses contrapuestos, entre los que algunos son mayoritarios respecto de otros, sino la universalidad unitaria de la indiferenciación:

“En tanto que el pueblo constituye la indiferenciación viviente y está aniquilada toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como a sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto; y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía, sino una igualdad absoluta y una igualdad intuida, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para cada uno, incluso en tanto que se trata de algo singular.”²⁰

La totalidad ética en sentido absoluto es expuesta por Hegel, a su vez, en dos momentos, que corresponden a la intuición y al concepto, respectivamente, pero considerados no como abstracciones separadas, sino como una totalidad, cuyos extremos son absolutamente idénticos. El primer momento de esta totalidad la presenta “en estado de reposo”, y es la constitución del Estado (*Staatsverfassung*), en un sentido más amplio que el usual, pues no se reduce a lo que hoy entendemos por Constitución, es decir, la Carta Fundamental del Estado –un sistema de normas de máxima generalidad– sino a la estructura real del Estado en su conjunto. El segundo momento presenta la totalidad ética en su movimiento, que se refiere al gobierno del Estado, también en un sentido amplio que desborda ampliamente lo que hoy entendemos por poder ejecutivo.

En el *Sistema de la Eticidad* son especialmente notorias las coincidencias con Aristóteles. La primera parte, titulada “La eticidad absoluta según la relación” o la “eticidad natural”, está en estrecha correspondencia con aquella parte del libro I de la *Política* de Aristóteles en que tematiza la economía. Igual que en Aristóteles, el análisis de las actividades naturales del hombre, relacionadas con la necesidad y el impulso (el trabajo, el uso de herramientas, la posesión, el intercambio; la relación hombre-mujer, padres-hijos, amo-esclavo) desembocan en la familia como la máxima “totalidad” de la que es capaz la eticidad relativa a través de la dominación y la actividad económica. Muchos de los análisis particulares de esta esfera siguen también lineamientos aristotélicos.

Por otra parte, la concepción hegeliana de la eticidad como un sistema orgánico compuesto de subsistemas, como p. ej., el sistema de las necesidades, el sistema de la justicia y el sistema de la disciplina como subsistemas del gobierno, que a su vez es una parte del todo, se basa en gran medida en un modelo de la razón que tiene su origen en la *Crítica de la facultad de juzgar*, de Kant, específicamente en los §§ 64

²⁰ GW V, p. 462; SE, p. 157.

y ss. y 77 s. Se trata de un modelo tomado de la idea de un entendimiento intuitivo, que Hegel había tematizado ya en su escrito acerca de *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* y que retoma especialmente en su artículo “Crear y saber”, donde identifica el entendimiento intuitivo de Dios con la fantasía productiva.²¹ Hegel no sigue a Kant cuando éste limita el entendimiento intuitivo a mera posibilidad, puesto que considera que la diferencia entre posibilidad y realidad efectiva sólo puede ser válida en el ámbito del entendimiento humano finito, pero no es aplicable al entendimiento infinito de Dios. A partir de esta idea es posible concebir un conocimiento racional totalizante, que abarca tanto el sistema de los cuerpos naturales, como el sistema de las relaciones sociales.

2. Naturaleza divina de lo ético

En los primeros años del período de Jena, Dios y la religión constituyen un momento inseparable de la especulación ético-política; no pertenecen a una esfera distinta, como ocurrirá posteriormente en el sistema maduro, en que el espíritu absoluto se emancipará del espíritu objetivo. Hegel caracteriza la “naturaleza divina” como la unión de la infinitud y de la realidad dentro de la organización ética y remite al *Fedro* de Platón (246 c-d), obra en la que lo divino aparece como un animal inmortal, cuya alma y cuerpo están unidos eternamente desde el comienzo. Según la interpretación de Hegel, lo que caracteriza esencialmente a lo divino es la simplicidad que reúne en sí la “riqueza de su multiplicidad”, al mismo tiempo que la “suprema energía de la infinitud y de la unidad”²²

El absoluto, que al realizarse como eticidad se resume en la unidad infinita perfecta, es definido por Hegel en éste y otros textos afines como *éter*, un concepto que, al igual que Schelling, toma de la antigüedad griega, especialmente del *Timeo* de Platón, e interpreta como el fundamento y la esencia absoluta de todas las cosas, que no es identificable con ninguna forma particular, pero puede darse a sí mismo todas las formas. El éter no es propiamente la divinidad, puesto que para serlo tiene que alcanzar la plena unidad con la multiplicidad de sus formas, y ello supone la actividad de la inteligencia, que es propia del mundo ético.

Hegel considera que en el sistema de la eticidad se produce una armonía perfecta entre los individuos que han llegado a ser absolutos por el ejercicio de su inteligencia, por una parte, y la universalidad de las leyes y costumbres éticas, por otra. Ello equivaldría a la unión perfecta del cuerpo y del alma a que se refería el concepto

²¹ GW IV, p. 327ss., 334s., 340 s.

²² GW IV, p. 462; DN, p. 81.

anteriormente mencionado de la divinidad. La expresión natural de esta unidad es, a juicio de Hegel, el culto a la divinidad del pueblo que la encarna en una figura determinada, que por un lado es singular –como por ejemplo cada una de las divinidades de la Grecia antigua o Jesucristo en el mundo moderno–, pero también es universal, pues es justamente una divinidad del pueblo y no meramente de tal o cual segmento del pueblo:

“Pero esta idealidad de las costumbres y su forma de universalidad en las leyes, tiene que unificarse a la vez también perfectamente, en la medida que subsiste como idealidad, con la forma de la particularidad, y de esta manera la idealidad como tal tiene que obtener una figura pura absoluta, por lo tanto intuida y venerada como dios del pueblo, y esta intuición tiene que tener a su vez nuevamente su vivacidad y su alegre movimiento en un culto.”²³

Todo aquello que ha resultado del despliegue de las distintas figuras etéreas se recoge en la eticidad absoluta al modo de un autoconocimiento de Dios en el que se aniquila toda exterioridad de la manifestación del absoluto y éste puede intuirse a sí mismo como uno con sus diferencias. En ello radica, según Hegel, la superioridad del espíritu sobre la naturaleza:

“Por eso, si el absoluto es esto que se intuye a sí mismo, a saber como lo que es, y aquella intuición absoluta, y este autoconocimiento, aquella expansión infinita y este recogerse infinito de la misma son lisa y llanamente uno, entonces si ambos son reales como atributos, el espíritu es más elevado que la naturaleza; [...] el espíritu, que consiste en el intuirse a sí como a sí mismo, o en el conocer absoluto, al recoger el universo en sí mismo es tanto la totalidad dispersada de esta pluralidad, sobre la cual trasciende, como también su absoluta idealidad, en la que aniquila esta exterioridad recíproca y la refleja en sí como el punto no mediado del concepto infinito.”²⁴

Esta idea de la superioridad del espíritu sobre la naturaleza se reforzará fuertemente en los años siguientes, cuando Hegel tematice de un modo expreso el espíritu a partir de la conciencia como un despertar y elevarse por encima de la naturaleza, a la que a su vez entenderá como “lo otro” del espíritu. En cuanto al concepto del éter, todavía servirá, en la *Filosofía de la Naturaleza* del esbozo de sistema de 1804-05, como fundamento para desarrollar el concepto de Dios, aunque siempre distinguiéndolo de éste:

El éter no es el Dios viviente; puesto que sólo es la idea de Dios. Pero el Dios viviente es aquel que se conoce a sí mismo a partir de su idea y se conoce a sí como sí mismo en lo otro de sí mismo. Pero el éter es espíritu absoluto, que se refiere a sí mismo, no se conoce como espíritu absoluto.”²⁵

²³ GW IV, p. 470, DN, p. 90.

²⁴ GW IV, p. 464, DN, p. 84.

²⁵ GW VII, p. 188.

Hacia 1805-06, el concepto de la divinidad como autoconocimiento ya no es tematizado a partir del concepto del éter, sino a partir del concepto de la vida, inspirado en la *Metafísica* de Aristóteles.²⁶

3. Naturaleza orgánica e inorgánica de lo ético

La eticidad es un *nosotros* articulado de múltiples formas y en distintos niveles, que no sólo recogen la añoranza de la vida comunitaria de la *polis* griega, sino que la integran a las condiciones de existencia de la sociedad moderna, cuyo proceso de industrialización ha comenzado. En el artículo sobre el derecho natural, Hegel caracteriza la vida ética como una divinidad dotada de una doble naturaleza, orgánica e inorgánica. La primera constituye el lado de la indiferenciación, o sea de la unidad o lo ideal, la segunda, en cambio, el lado de la pluralidad o realidad. La vida ética es el movimiento infinito que está continuamente organizándose a sí mismo, o “consumiéndose a sí mismo”. Continúa renace de sus cenizas, mediante la anulación de lo otro de sí, por ejemplo en la guerra, pero también mediante la actividad económica, que supone introducir en el seno de la comunidad una diferencia según la división del trabajo y de las relaciones sociales, y finalmente mediante la superación de estas diferencias y la reconstitución de la unidad.

Esta división entre naturaleza orgánica e inorgánica es correlativa a la que vimos anteriormente entre eticidad absoluta y eticidad relativa:

“[...] de manera que la realidad en la que se objetiva la eticidad está dividida en una parte que se recoge absolutamente en la indiferenciación, y en otra en la que lo real subsiste como tal, por lo tanto es relativamente idéntico, y sólo lleva consigo el reflejo de la eticidad absoluta. Con ello se pone aquí una relación de la eticidad absoluta –que sería completamente inherente a los individuos y constituiría su esencia– con la eticidad relativa, que igualmente es real en los individuos [...]”²⁷

²⁶ No obstante, la nueva caracterización del absoluto, como vida y como vida que se conoce a sí misma, no está lejana del *divinum animale* platónico que dominara en el artículo sobre el Derecho Natural. Así lo revela, por ejemplo, la siguiente cita, tomada de la *Fenomenología del Espíritu*: “Esta infinitud simple [...] debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta.” (GW IX, p. 99; *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces. Fondo de Cultura Económica: México 1966, p. 101)

²⁷ GW IV, p. 454; DN, p. 67.

La naturaleza inorgánica de lo ético o la eticidad relativa se concentra en lo que Hegel llama la esfera de lo “*práctico real*”, que desde un punto “*subjetivo*” tiene que ver con las sensaciones, necesidades y satisfacción de las mismas por parte de los individuos, y desde un punto de vista “*objetivo*” tiene que ver con el trabajo y la posesión. Esta dimensión de lo práctico puede alcanzar una unidad meramente formal en la esfera del derecho, pero tanto lo “*práctico*” como lo “*jurídico*” forman una estructura común que corresponde a la naturaleza inorgánica de lo ético, sobre la cual se eleva lo absolutamente ético:

“[...] por encima de ambos se halla lo tercero como lo absoluto o lo *ético*. Sin embargo, la realidad de la esfera de la unidad relativa o de lo práctico y jurídico se constituye como un estamento propio en el sistema de su totalidad.”²⁸

La naturaleza inorgánica de lo ético, lejos de ser despreciada o excluida por Hegel, es reconocida en su necesidad. Este reconocimiento implica para él, en cierto sentido, la muerte de lo ético, pues es la negación de la subordinación del individuo a lo general, es la búsqueda de satisfacer ante todo las necesidades particulares. Por otra parte, no hay vida ética posible sin individuos sanos y fuertes capaces de ir a la guerra, ni es posible ignorar todo aquellos bienes materiales: alimentos, herramientas, infraestructura, etc., que se requieren para el buen funcionamiento del Estado. Es necesario, pues, que la ética se “reconcilie” con esta dimensión de la realidad:

“Reconciliación que consiste justamente en el conocimiento de la necesidad y en el derecho que le otorga la eticidad a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma [...]”²⁹

No obstante, Hegel considera que hay que evitar que la naturaleza inorgánica de lo ético se convierta en un poder absoluto, capaz de relativizar los fines superiores del Estado y poner a éste a su servicio, como quisiera el liberalismo clásico. En este sentido es necesario que la eticidad, junto con reconocerlo, se purifique de lo inorgánico, que esto sea “recogido a su vez en la indiferencia”, que sea “sacrificado a la muerte”. Hegel propone entender este doble aspecto de reconocimiento y de sacrificio de la dimensión inorgánica o económico-social de la vida ética, que a su vez es un sacrificio para sí misma, como una realidad trágica y a la vez divina, pues acontece en el seno de la divinidad encarnada en un pueblo:

“Esto no es otra cosa que la representación de la tragedia en lo ético, que el absoluto juega eternamente consigo mismo, dado que se produce eternamente en la objetividad, entregándose, por lo tanto, en esta figura suya, al sufrimiento y a la muerte, y se eleva de sus cenizas a la gloria.”³⁰

²⁸ *Loc. cit.* s.

²⁹ GW IV, p. 458; DN, p. 74.

³⁰ *Loc. cit.* s.

Imposible no advertir en esta descripción la resonancia del motivo cristiano de la reconciliación asociada a la resurrección, que pasa por el padecimiento y la muerte. Pero Hegel no está pensando aquí primariamente en la religión cristiana, sino más bien en la religiosidad que se trasunta en las grandes tragedias griegas, como p.ej., en la *Orestíada* de Esquilo. Allí se trata del proceso en el que el pueblo de Atenas debe dirimir entre Apolo y las Erinias por la suerte de Orestes, quien ha dado muerte a su madre, Clitemnestra, al serle revelado por Apolo que ella a su vez había matado a su padre. Los miembros del tribunal no pueden resolver si liberar a Orestes, como quiere Apolo, o entregarlo a la furia vengadora de las Erinias, pues ambas divinidades son igualmente reconocidas por el pueblo. Finalmente, la diosa Atenea resuelve dejarlo libre, pero al mismo tiempo tranquiliza a las Erinias, asignándoles un lugar de culto en la ciudad bajo el nombre de Euménides. Las Erinias que se convierten en Euménides representan para Hegel aquella dimensión de lo ético que se reconoce al precio del sacrificio y la depuración. El interés meramente particular por la venganza es elevado a un interés colectivo amable y bienhechor.

En el artículo sobre el derecho natural los desarrollos sobre la eticidad natural o sobre la dimensión económico-jurídica de la sociedad son más escasos e imprecisos que en el *Sistema de la Eticidad* y en las filosofías del espíritu correspondientes a los esbozos de sistema de 1803-04 y 1805-06.³¹ La idea principal que se expone allí es que las necesidades y los goces físicos forman un sistema unitario de dependencia recíproca, en el que se insertan el trabajo y la acumulación, y cuyo estudio científico está a cargo de la economía política. Este sistema tiende a constituirse para sí e independizarse del todo social. En este sentido, dice Hegel, que permanece en la finitud y en la negatividad, de modo que la única manera de que prevalezca lo positivo del todo es que este sistema particular sea negado en su pretensión de ser un fin en sí mismo:

“Puesto que este sistema de la realidad está únicamente en la negatividad y en la finitud, se sigue, respecto a su relación con la totalidad positiva, que tiene que ser tratado por este todo de modo enteramente negativo y permanecer sometido a su dominio; lo que es negativo según su naturaleza tiene que permanecer negativo y no puede llegar a ser algo firme.”³²

³¹ La filosofía política de Hegel es el único sistema moderno anterior a Marx que contempla una teoría económica como parte integral. Las investigaciones de Paul Chamley (*Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*. Dallos: Paris 1963) y de Manfred Riedel (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1969) han procurado arrojar luz sobre la recepción hegeliana de la economía política clásica. Mientras Chamley destaca sobre todo la influencia de James Stuart, otros estudios más recientes de Norbert Waszek presentan un enfoque más diferenciado, en el que también se reconoce la relevancia que tiene, p.ej., Adam Smith para la concepción de Hegel sobre la división del trabajo (Cf. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account on 'Civil Society'*. Kluwer: Dordrecht/ Boston/ London 1988).

³² GW IV, p. 450, DN, p. 60.

Por este motivo, Hegel expresa cierta desconfianza frente a las proposiciones generales sobre los derechos del hombre en perspectiva liberal. Si se erigen en principios fundamentales de la actividad del Estado el derecho a la vida, al sustento mínimo, a la seguridad y facilidad para la adquisición de bienes, entonces la actividad del Estado aparece subordinada al sistema de las necesidades, lo que impediría el tratamiento negativo antes mencionado y consagraría su absoluta libertad para establecerse como un fin en sí mismo. Por eso, Hegel no sólo se niega a aceptar la tesis liberal de que la defensa de la vida y la propiedad es una tarea esencial del Estado, sino que incluso sostiene que el Estado debe intervenir para impedir que las desigualdades económicas y sociales que naturalmente se producen en este orden de cosas alcancen niveles intolerables. Y para ello debe recurrir sobre todo a los impuestos y a la guerra como principales factores de igualación ética:

“Pero el todo ético tiene más bien que conservarlo [al sistema de la posesión, subsistema del sistema de las necesidades] en el sentimiento de su nulidad interna, e impedir su crecimiento explosivo respecto de la cantidad y la formación hacia una diferencia y desigualdad cada vez mayor, a la que tiende por naturaleza [...], mediante el gasto cada vez mayor del propio Estado —que crece con el crecimiento del sistema de posesión— y los consiguientes aumentos tributarios y por lo tanto disminución de la posesión y mayor dificultad de la adquisición, pero sobre todo por la guerra, que pone una confusión múltiple en este orden de cosas [...]”³³

En el *Sistema de la Eticidad*, Hegel se hace cargo del sistema de las necesidades en el marco del desarrollo de la eticidad natural o eticidad según la relación. La relación ética más elemental es la que se da en la conciencia de la separación respecto de la naturaleza, la que genera el sentimiento de necesidad o menesterosidad (*Bedürfnis*) y el impulso a superar esta diferencia. Para ello tiene que aniquilar en la naturaleza el carácter objetivo u exterior a la conciencia, lo que realiza a través del trabajo. El trabajo subsume el objeto bajo el sujeto mediante la aniquilación del primero y su resultado es el sentimiento del goce. Pero el goce testimonia la superación de la diferencia en un nivel inmediato y elemental, puesto que se trata de una superación puramente sensible y negativa, que tiene lugar en el comer y beber lo obtenido por el trabajo, es la satisfacción del apetito que consume y no deja nada subsistente. Lo que se supera es un objeto singular, por lo que el goce es igualmente singular y pasajero, sin llegar a constituir una verdadera superación de la diferencia.

Otro aspecto importante de este sistema de las necesidades es el surgimiento de la posesión y su transformación en propiedad, que constituyen formas superiores de apropiación de la naturaleza, y por ende de superación de la diferencia y del sentimiento de necesidad. La razón de esto es que ya no se trata de una negación simplemente aniquiladora de su objeto, sino de una negación que, al mismo tiempo que

³³ GW IV, p. 450 s., DN, p. 60 s.

rechaza su independencia del sujeto, lo conserva como objeto subjetivado. La relación del objeto con el sujeto se complica, sin embargo, porque ya no se refiere solamente al sujeto que lo posee, sino también a otros sujetos que eventualmente podrían poseerlo y son excluidos de esta relación. De este modo se plantea el problema del *derecho* a poseer, reconocido por los demás. La diferencia entre la posesión y el derecho supone una mediación intersubjetiva, en virtud de la cual la posesión deja de ser un fenómeno puramente individual y pasa a ser algo universal, la propiedad.

Al sistema de las necesidades pertenece también el trabajo y su organización. En el *Sistema de la Eticidad* los desarrollos sobre el trabajo no se concentran en un determinado punto, sino que están distribuidos en distintas partes según diferentes criterios. Así, por ejemplo, es mencionado en relación al deseo, como el medio a través del cual el sujeto subsume o supera al objeto determinado. Pero también aparece desde el punto de vista inverso, según el cual el objeto subsume o supera al sujeto. Entonces se lo llama trabajo “real” o “vital” y se lo considera como sometido a la fuerza de los elementos y en relación a las plantas, animales y niños, que se consumen, domestican y forman o educan, respectivamente. Además, se pone al trabajo en relación con la herramienta o instrumento y entonces es un término medio entre el sujeto y el objeto. Cuando tal medio se refiere a la formación de los niños es un medio ideal, el discurso lingüístico:

“[...] Este término medio ideal y razonable es el *discurso (Rede)*, el instrumento de la razón, la criatura de los seres inteligentes. La substancia del discurso es como el niño, lo más indeterminado, lo más puro, lo más negativo, lo más exento de sexo, y capaz, a causa de su absoluta suavidad y transparencia, de adoptar todas las formas; su realidad está completamente inserta en la idealidad y es al mismo tiempo individual [...]”³⁴

4. Lenguaje, trabajo y familia

Lenguaje, trabajo, y familia serán conceptos claves como “potencias”³⁵ del espíritu a partir del esbozo de sistema de 1803/04 o *Filosofía Real I*, específicamente de la parte correspondiente a la Filosofía del Espíritu. En comparación al artículo sobre derecho natural y al *Sistema de la Eticidad* es notable la extensión que alcanza en este manuscrito el material sobre la economía política, que ya no aparece reducida a un determinado ámbito temático ni a un estamento particular, sino que se despliega

³⁴ GW V, p. 293; SE, p. 123.

³⁵ El término “potencia”, como principio o factor constitutivo de algo, lo ha tomado Hegel de Schelling y lo abandonará muy pronto, igual que otros términos del mismo origen, como “indiferenciación”, “intuición”, “construcción”, etc.

a lo largo de toda la filosofía del espíritu. La economía política pasa a ser la base natural de la eticidad absoluta, y aunque sigue siendo, como en el artículo sobre el derecho natural, la “naturaleza inorgánica” de la eticidad, ya no está referida, como en aquella obra, a un estamento particular, sino al pueblo en su conjunto. El sistema de la economía política constituye, en el marco del pueblo, un sistema comunitario de dependencia mutua, cuyo control requiere de mecanismos distintos a los que puede proporcionar la particularidad limitada de los estamentos.

En la base de este sistema está el lenguaje, que no se refiere primariamente a la relación de individuos que se comunican entre sí, sino a la capacidad que tiene un sujeto particular de ponerle nombre a las cosas con las que se enfrenta en la naturaleza. El lenguaje pone orden en el reino de las imágenes carentes de organización, que imperan en la vida todavía animal del hombre apegado a las cosas naturales.

Con el lenguaje despierta el espíritu, que comienza a distinguir entre su conocer y aquello que conoce, y se vuelve capaz de recordar lo que ha distinguido. Nombrar y recordar son para Hegel dos caras de la misma moneda. El nombre tiene una doble función. Por una parte, designa un objeto en tanto que otro y le asigna un sentido para nosotros; por otra parte, revierte sobre la conciencia, que se experimenta a sí misma como objetivadora, o sea como sujeto. Gracias al lenguaje, la conciencia se hace cargo de las cosas, que dejan de tener una existencia natural e independiente de ella y, al mismo tiempo, la conciencia se tiene presente a sí misma como distinta y distante de las cosas. De esta manera, el lenguaje es la primera “potencia” del espíritu, que no aparece como algo meramente interior ni exterior, sino como un medio irreductible a ninguno de estos extremos.

El complemento práctico del lenguaje es la transformación del mundo físico por el trabajo humano. El trabajo significa para Hegel, en una primera aproximación, un modo peculiar de satisfacción de necesidades, en virtud del cual el espíritu domina la naturaleza y la pone a su servicio. Así como el lenguaje termina con la multiplicidad caótica de las intuiciones y la somete a un orden de objetos identificables, así también el trabajo termina con el apetito que procura satisfacer inmediatamente sus impulsos y lo somete a un proceso en el que está obligado a contenerse. La función mediadora que en el lenguaje cumplían los nombres la cumplen ahora las herramientas. La herramienta es lo universal que permanece en medio de los instantes pasajeros de del apetito y el goce, dándole continuidad al proceso del trabajo:

“La herramienta es el término medio existente, racional, universalidad existente del proceso práctico, aparece del lado de lo activo frente a lo pasivo, es a su vez pasiva según el lado del trabajador y activa frente a lo trabajado. Es aquello en lo que el trabajo tiene su permanencia, lo único que queda del trabajador y lo trabajado y en lo que se eterniza su contingencia.”³⁶

³⁶ GW VI, p. 300.

La conciencia práctica está determinada desde el comienzo como negatividad, en el sentido de la actividad superadora de diferencias. La relación esencial entre la conciencia y la naturaleza es para Hegel una relación de dominación. La conciencia no puede contemplarse a sí misma en lo otro como totalidad diferente sin aniquilarlo o perecer en el intento. Por ello debe elevarse desde la consideración de sí misma como algo meramente singular a algo universal y envolvente, lo que implica una conversión que lleva a la identificación de la conciencia con el “espíritu del pueblo”³⁷ y sus correspondientes instituciones. En este proceso, la familia constituye la condición básica, pues en ella se encuentra tanto el sentimiento unificador elemental entre los individuos, que es el amor, como también el paso del amor a la lucha.

El amor no tiene en esta fase del desarrollo de la filosofía de Hegel el mismo significado e importancia capital que había tenido en sus escritos del período de Frankfurt, donde se identificaba con la potencia unificadora como tal, en todo orden de cosas. Ya en el *Sistema de la Eticidad* el amor –que Hegel no nombra expresamente, sino que más bien describe como relación unitaria natural entre el hombre, la mujer y el hijo– ha quedado reducido al poder unificador entre sujetos individuales al interior de la familia.

Ludwig Siep ha señalado las siguientes rasgos fundamentales del amor en los escritos hegelianos de Jena:

- a) es una unidad consciente entre sujetos,
- b) es una unidad cuyos miembros renuncian a su independencia en su mutua referencia,
- c) es una relación entre individuos “naturales”, es decir no formados, y
- d) es una unidad entre ser para sí o mismidad y ser para otro u objetividad.³⁸

El matrimonio y la familia basada en él constituyen una superación del aspecto más inmediato y natural del amor. Por una parte, el patrimonio familiar le confiere

³⁷ El concepto hegeliano del “espíritu del pueblo” está inspirado en Herder y, sobre todo, en Montesquieu, respecto del cual Hegel reconoce expresamente su deuda, p.ej., en el artículo sobre el Derecho Natural: “[Montesquieu ha mostrado] que la razón y el entendimiento humano y la experiencia de la que provienen las leyes determinadas, no son razón y entendimiento humano a priori, que sería absolutamente universal, sino solamente la individualidad viviente de un pueblo, una individualidad, cuyas determinidades más altas tienen que ser concebidas nuevamente a partir de una necesidad más universal.” (GW IV, p.481; DN, p. 109) A juicio de Hegel, cada pueblo presenta en una figura determinada un todo de leyes y costumbres, a través de la cual el espíritu del mundo se realiza en un proceso temporal que significa al mismo tiempo la realización del absoluto como totalidad ética. La naturaleza ética está totalmente presente en cada pueblo singular, del mismo modo como lo está la vida en la más pequeña de sus expresiones. Su máxima expresión es la eticidad absoluta en la que el absoluto alcanza su consumación como totalidad, lo que le confiere consistencia y justificación a cada pueblo singular.

³⁸ L. Siep: *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Alber: Freiburg/ München 1979, p. 56.

una durabilidad y estabilidad equivalente al carácter duradero que la herramienta daba al trabajo:

“[...] supera el apetito singular de la naturaleza y lo convierte en inclinación *permanente*, devenida en la familia totalidad de la existencia, y eleva la naturaleza inorgánica a un patrimonio familiar [...]”³⁹,

Por otra parte, el matrimonio y la familia introducen un coeficiente ético, debido a que es una unidad en la que se supera la particularidad de la conciencia del hombre y la mujer. Justamente este carácter ético de la unidad es el que hace decir a Hegel que el matrimonio es sagrado, y por lo tanto no puede ser reducido a un mero contrato, como lo hace, por ejemplo, Kant en su *Metafísica de las costumbres*.⁴⁰

La unión ética del hombre y la mujer se encarna en una conciencia a la vez distinta e idéntica con ellos, un objeto al que pueden contemplar, pero al mismo tiempo un sujeto en el que reconocen su propia unidad realizada:

“El lado del término medio, en el que se conocen como uno y como superados, es necesariamente una conciencia, puesto que sólo son uno en tanto que conciencia; es el niño, en el que se conocen como uno en una conciencia y como superados en ella misma, y contemplan en él este devenir superado de ellos.[...] Hasta ahora *para la conciencia lo otro que ella misma era contraposición absoluta, algo puramente otro*; ahora la conciencia se ha convertido para sí misma en otro, para los padres el hijo, los padres para el hijo”.⁴¹

Pero los padres no se limitan a contemplarse pasivamente en la conciencia de su hijo, puesto que para poder reconocerse como deviniendo una unidad con ella tienen que educarla, es decir, elevarla a la universalidad del espíritu, depurándola de todo lo que en ella hay de negativo respecto de la totalidad ética.⁴² La educación trae consigo la independencia del niño y con ello también el germen del conflicto que conduce a la lucha por el reconocimiento.

³⁹ GW VI, p. 302.

⁴⁰ Cf. GW VI, p. 302: “Este vínculo, en el que la conciencia de cada cual está como la totalidad, es justamente por ello sagrada, y completamente alejada del concepto de un *contrato*, como se ha querido considerar el matrimonio.”

⁴¹ GW VI, p. 303 s.

⁴² Ya en el artículo sobre el derecho natural presentaba Hegel la educación de los hijos de una manera que en su obra posterior se irá repitiendo con pocas variaciones: “[...] la educación es, según su determinidad, la manifiesta y progresiva superación de lo negativo o de lo subjetivo; pues el niño es, en tanto que la forma de la posibilidad de un individuo ético, algo subjetivo o negativo, cuyo hacerse adulto constituye el término de esta forma, y cuya educación es su cultivo o su coerción; pero lo positivo y la esencia es que, abrevado en el pecho de la eticidad universal, en su intuición absoluta vive primero como una esencia extraña, la concibe cada vez más y pasa así al espíritu universal [...]” (GW IV, p. 469; DN, p. 89).

5. El reconocimiento

Para Hegel, la formación del individuo y de la comunidad política no puede producirse a través de las relaciones solidarias y carentes de conflicto que se dan en la familia, sino que exigen un distanciamiento y una independencia de las partes. La lucha por el reconocimiento es una radicalización de este distanciamiento. Cada conciencia singular define su identidad excluyendo al otro de su totalidad. En el esbozo de 1803/04, la totalidad consiste en que “cada singularidad de su posesión y de su ser” sea acogida en la “idealidad” de su ser para sí. En otras palabras, la esencia del sujeto radicaría en la capacidad de identificarse con cada una de sus “determinidades”. Pero no basta con esta identificación de hecho. El reconocimiento supone además una aceptación por parte del otro, una confirmación que, al no producirse, desencadena el conflicto, considerado por Hegel como inevitable, aunque en varios escritos lo fundamenta de diversas maneras. El modelo de la lucha por el reconocimiento es la lucha por el honor.⁴³ El esbozo de 1803/04 se refiere a una ofensa producida por “lesión” de la propiedad; en cambio el *Sistema de la Eticidad* atribuía el conflicto más bien a una negación consciente del reconocimiento de las personas.

La meta de la lucha es valer absolutamente para el otro, no dejarse superar por él. En el esbozo de 1803/04 se trata de excluir totalmente al otro de mi posesión y de mi ser, lo que no puede significar otra cosa que la búsqueda de su muerte, con el consiguiente riesgo de la propia vida. Esto implica una contradicción entre la intención de asegurar lo propio y al mismo tiempo arriesgarlo todo:

“Yo sólo puedo conocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro en tanto que me pongo en su conciencia como alguien que en mi excluir soy una totalidad del excluir, procuro su muerte. En tanto que procuro su muerte, me expongo a mí mismo a la muerte, arriesgo mi propia vida, incurro en la contradicción de querer afirmar la singularidad de mi ser y de mi posesión; y esta afirmación pasa a su contrario, que consiste en que sacrifico toda esta posesión y la posibilidad de toda posesión y disfrute, la vida misma.”⁴⁴

En versiones posteriores de la lucha a muerte, Hegel cambiará la razón de ser de la exposición a la muerte. En la *Fenomenología del Espíritu*, p.ej., no se tratará ya de un intento de autoafirmación como poseedor, sino más bien la afirmación de que el ser no es otra cosa que el saber que la conciencia tiene de sí misma, o sea, autoconciencia. La voluntad de tener será reemplazada por la voluntad de saber que la propia conciencia es lo único esencial.

⁴³ Cf. L. Siep: “Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften.” En: *Hegel-Studien* 9 (1974), pp.155-207.

⁴⁴ GW VI, p. 310.

La contradicción de la lucha a muerte sólo puede resolverse en la medida que la conciencia “empírica”, es decir, aquélla que se encuentra enfrentada a algo que se le contrapone, se supera reflexivamente a sí misma, deviniendo “conciencia absoluta”, una conciencia que conoce lo otro como a sí misma.⁴⁵ Por lo tanto, el resultado de la lucha en el esbozo de 1803/04 es la superación de la singularidad en el “espíritu del pueblo”. En éste cada uno se contempla a sí mismo en el otro como alguien que está siempre dispuesto a morir y que por lo tanto ha renunciado a sí.⁴⁶

En síntesis, para llegar a constituir una conciencia común entre individuos diferentes ha sido necesario que las conciencias se relacionaran entre sí a través de dos movimientos distintos, pero complementarios. Ambos presentan un carácter dual, es decir, suponen dos términos contrapuestos que se relacionan de un modo peculiar entre sí. El primer movimiento, tal como lo describe acertadamente L. Siep, consiste en la renuncia a la independencia en aras de la unidad con el otro. Cada uno sabe que su individualidad natural es el punto de referencia para el afecto o el reconocimiento del otro. Es lo que ocurre en la relación de pareja y en el vínculo solidario de los miembros de una familia. El segundo movimiento comienza ya en la relación familiar, por cuanto en la afirmación de la autonomía y totalidad de la conciencia frente a otra conciencia, a la que se refiere negativamente, o sea, excluyéndola de sí, para confirmar a través de ella que lo único esencial en la relación es el propio yo. El resultado de este movimiento significa, sin embargo, una inversión de lo inicialmente pretendido, pues se hace evidente que la conciencia sólo puede ser reconocida por el otro en la medida que renuncia a excluirlo absolutamente de sí como totalidad. La verdadera totalidad sólo se da superando la distancia con el otro, integrando con él una unidad consciente superior, en la que por cierto él también renuncia a la pretensión de someterme a su propia conciencia.

Con la formación de la conciencia universal a través de los dos movimientos descritos no se ha acabado para Hegel el proceso de desarrollo de la conciencia como espíritu. La lucha por el reconocimiento reveló que este reconocimiento sólo es posible en la medida que el individuo se supera a sí mismo en el pueblo. A su vez, esta autosuperación se realiza a través de las mediaciones que son propias de la eticidad. Hegel compara estas mediaciones de la vida ética con un movimiento de “expiración y aspiración”:

“Su vida es expiración y aspiración, su separarse, se enfrenta como activo a sí mismo como pasivo; deviene uno, una unidad de lo activo y lo pasivo, la obra, pero en esta obra lo pasivo y activo mismo está superado.”⁴⁷

⁴⁵ GW VI, p. 274.

⁴⁶ GW VI, p. 313.

⁴⁷ GW VI, p. 316.

Las potencias antes desarrolladas (lenguaje, trabajo, familia) vuelven a aparecer desde un punto de vista social, es decir como actividades de un pueblo que consisten en una particularización, la que a su vez es superada en la universalidad. Así, p. ej., el trabajo y la destreza son medios que tiene el sujeto singular de oponerse a los demás como poseedor de algo que los otros no tienen. Sin embargo, esta particularización aporta a los demás un invento que pasa a ser un patrimonio común.

El trabajo aparece, entonces, de dos maneras diferentes en la *Filosofía Real I*: en un contexto pre-social, como elaboración de la naturaleza, y en un contexto social, como trabajo mediado por la actividad de los otros, dividido y abstracto.⁴⁸ El hombre no trabaja sólo para sí mismo, sino también para otros. A diferencia de cualquier concepción atomista e individualista, Hegel considera que el intercambio no es algo añadido secundariamente al trabajo, sino más bien una condición inseparable del mismo. Nadie produce por sí sólo y para sí sólo. El trabajo requiere de una reciprocidad que no es otra que la del reconocimiento. Este aspecto del trabajo social acarrea consigo una peculiar dialéctica de integración, a la vez que de desintegración o de “abstracción”. Por una parte, el trabajo constituye una humanidad universal, a través de la recíproca interdependencia de todos y cada uno de los que participan en el proceso productivo. Por otra parte, la subordinación de cada cual a la satisfacción de necesidades que trascienden inmensamente sus propias necesidades individuales, al ser parte de un engranaje productivo, cuyo alcance no puede visualizar y cuyos resultados no le conciernen directamente, produce un distanciamiento entre el trabajo concreto de cada cual y sus necesidades particulares:

“El hombre ya no elabora más aquello que necesita, o ya no necesita lo que ha elaborado para sí, sino que en vez de la realidad efectiva de la satisfacción de sus necesidades deviene sólo la posibilidad de esta satisfacción; su trabajo deviene *formal*, abstracto, universal, singular, se circunscribe al trabajo para una de sus necesidades y canjea para ello lo que requieren sus otras necesidades”⁴⁹

Mientras más especializado el trabajo, como consecuencia de su división, más productivo se vuelve, y simultáneamente menos relación tiene con la satisfacción inmediata de las necesidades de los trabajadores. La condición de posibilidad del incremento de la productividad, y por ende del nivel general de satisfacción, es la abstracción y enajenación del trabajo. El hombre pierde el control sobre lo que hace y, en lugar de estar verdaderamente integrado en el mundo objetivo, se ve enajenado de él. Hegel es uno de los primeros en captar la relación que existe entre la

⁴⁸ La contraposición entre “trabajo” e “interacción” que establece Jürgen Habermas en el artículo cuyo título lleva ambos conceptos no toma suficientemente en cuenta este doble nivel del análisis hegeliano del trabajo. Cf. J.Habermas: “Trabajo e Interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena.” En: *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos: Madrid 1984.

⁴⁹ GW VI, p. 321 s.

maquinización y la enajenación del trabajo, aunque por otra parte no es de los que piensan que haya que acabar con las máquinas, pues no se hace ninguna ilusión de que la enajenación sea algo extrínseco al trabajo y, por ende, eventualmente eliminable en la sociedad moderna.

Para mediar entre el individuo y el trabajo que se ha enajenado de él en la sociedad moderna, se requiere, según Hegel, de un medio igualmente universal y abstracto, que se encuentra en el dinero:

“Estos múltiples trabajos de las necesidades como cosas tienen que realizar igualmente su concepto, su abstracción, su concepto universal tiene que ser una cosa igual que ellas, pero que representa todas en tanto que universal; el dinero es este concepto material, existente, la forma de la unidad o la posibilidad de todas las cosas de la necesidad”⁵⁰

Pero la mediación a través del dinero está asociada, a su vez, a desigualdades, que, en parte al menos, son producto de la contingencia y el azar. Será sobre todo en el esbozo de sistema de 1805-06 o *Filosofía Real II* que Hegel desarrollará, bajo el título de “Constitución” una teoría del estado como factor de integración y articulación de las diferencias, lo que supone una discreta, pero decidida intervención en la regulación de los asuntos de interés general, haciendo las veces de un antídoto de la fuerza centrífuga del mercado.

La *Filosofía del Espíritu* de la *Filosofía Real II* está dividida en tres partes: I. Concepto del Espíritu, II. Espíritu Real, y III. Constitución. La primera de ellas se ocupa de las dos determinaciones fundamentales del espíritu: la inteligencia y la voluntad, que Hegel considera plenamente integradas como una sola realidad.⁵¹ La parte titulada “Espíritu Real” corresponde en gran medida a la “eticidad relativa” o a la “naturaleza inorgánica” de los escritos anteriores, mientras que la parte titulada “Constitución” retoma y profundiza lo que anteriormente Hegel denominaba “eticidad absoluta”.

Los conceptos del lenguaje, el trabajo y la familia son introducidos primeramente en el “Concepto del Espíritu”, para reaparecer posteriormente –sobre todo el trabajo y la familia– en el “Espíritu Real”. El lenguaje es tematizado como el primer factor de la inteligencia, en virtud del cual el espíritu toma distancia de las cosas y se adueña de ellas mediante la actividad de ponerles nombre:

“O sea que por medio del nombre el objeto ha nacido, como *ser*, del yo. Esta es la primera fuerza *creadora* que ejerce el espíritu. Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primera toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del espíritu [...]”⁵²

⁵⁰ GW VI, p. 324.

⁵¹ GW VIII, p. 222 s.; FR, p. 183.

⁵² GW VIII, p. 189 s.; *Filosofía Real*. Edición de J. M. Ripalda. Fondo de Cultura Económica: México/Madrid/B. Aires 1984 (sigla: FR), p. 156.

Además de servir para adueñarse de las cosas, el lenguaje aporta al espíritu la conciencia de sí como un yo, de su individualidad distinta de la naturaleza de la que se ha distanciado y a la que ha sometido. Este primer distanciamiento de la naturaleza a través del lenguaje no tiene un efecto disgregador de la comunidad humana, pues el lenguaje no es un mero instrumento individual, sino que integra a los individuos en una universalidad que los trasciende. Lo mismo ocurre en principio con el trabajo, como mediador entre el yo y el objeto, pero también de los hombres entre sí.

Sin embargo, junto con los señalados aspectos realizador e integrador de los hombres, el trabajo presenta el lado problemático que ya veíamos en la *Filosofía Real I* y que también aparecían de un modo más difuso en el *Sistema de la Eticidad*. La satisfacción recíproca de las necesidades genera una dependencia de cada individuo respecto del todo, pero al mismo tiempo una distancia en relación a sus necesidades particulares y una dependencia de poderes que le resultan ajenos. La *Filosofía Real II* ahonda en la descripción de los contrastes que trae consigo el enriquecimiento de las naciones. Por de pronto, Hegel considera que existe una relación causal entre este enriquecimiento y el surgimiento de una clase sumida en la pobreza:

“[...] la *riqueza general* y la necesidad general [...] condena a un conjunto a la brutalidad, a embotarse en el trabajo y a la pobreza, para dejar a otros que acumulen riqueza y para poder quitársela.”⁵³

En este contexto Hegel usa el moderno término de “clase” (*Klasse*) social solamente para referirse a aquellos trabajadores que se empobrecen como consecuencia de la división del trabajo y la acumulación del capital,⁵⁴ reservando la expresión técnica de “estamento” (*Stand*) para referirse a las diferentes formas de inserción social y cultural que median entre los individuos y el conjunto de la vida política, las que también tienen su fundamento en la división del trabajo. Hegel tiene una visión muy crítica de la moderna sociedad industrial, que en muchos aspectos es un antecedente de la crítica marxista. Una de las principales diferencias radica en que Hegel considera que el sacrificio del trabajador bajo el influjo de los poderes económicos obedece a leyes necesarias e inexorables, que hay que aceptar. La desigualdad de riqueza es necesaria, porque es inherente a la riqueza-el acumularse y multiplicarse. El trabajador individual puede tratar de salir de su pobreza, pero que ello le resulte es algo que depende de factores contingentes que él no puede controlar.

Dado que las desigualdades que se producen de esta manera generan odio y resentimientos que amenazan con desgarrar la vida en común, el Estado tiene que intervenir, procurando aminorar sus terribles efectos, pero debe hacerlo, a juicio de Hegel, en una forma discreta que no afecte a las bases de la actividad económica:

⁵³ GW VIII, p. 252 s.; FR, p. 204.

⁵⁴ GW VIII, p. 270.; FR, p. 220.

“La libertad de la industria debe ser respetada, por consiguiente la intervención tiene que ser tan discreta como sea posible; puesto que se trata del campo del arbitrio, hay que evitar la apariencia de violencia y no querer salvar lo insalvable, sino ocupar de otro modo a las clases dolientes.”⁵⁵

El lenguaje, el trabajo y la familia no tendrán en el sistema maduro de Hegel la misma importancia estructural que muestran en el período de gestación del sistema en Jena. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* pasarán a ser objetos temáticos subordinados a la exposición de los distintos niveles del proceso de formación del espíritu como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto y dejarán de ser principios constitutivos de este mismo proceso. En cambio, puede decirse que el reconocimiento conservará un carácter estructural que no se reduce a un aspecto o figura determinada, sino que cumple su función en varios lugares, tanto del espíritu objetivo como también del espíritu absoluto, especialmente en lo que concierne a la religión.

A mi juicio, una pista importante para resolver la aparente contradicción entre las tendencias interpretativas señaladas al comienzo de este artículo tiene que considerar también en forma pormenorizada de qué modo tematiza Hegel el concepto de la libertad y en particular sus relaciones con la actividad del Estado. En efecto, las implicancias de las relaciones intersubjetivas pueden ser muy diferentes según la manera que se tenga de comprender en ellas el sentido de la libertad, es decir, según quién sea considerado el sujeto de ésta y cuáles sean los alcances y los límites de su ejercicio. Por eso, este artículo, que se ha ocupado en grandes rasgos de las bases teóricas y de los distintos ámbitos en los que, bajo la denominación técnica de “eticidad”, se expresa la intersubjetividad en algunos de los principales textos hegelianos del período de Jena entre 1802 y 1806, deberá ser complementado con otro que se ocupará más específicamente de la concepción del Estado y del sentido de la libertad que se expresan en estos y otros textos de la misma época. De esta manera podremos contar con los elementos decisivos para discernir de mejor manera acerca de la cuestión planteada en la introducción.

⁵⁵ GW VIII, p. 244 s.; FR, p.199