

# LA GENESIS DE LA TEORIA ETICA DE HEGEL

Carlos Ruiz Schneider  
Universidad de Chile

"El *alfa* y el *omega* de toda  
filosofía es la libertad".  
Schelling  
Carta a Hegel del 4-II-1795

## I

**RF** En esta exposición querría esbozar lo que a mi juicio es una de las temáticas centrales de la teoría ética hegeliana, resultado de un trabajo crítico considerable, que tiene por objeto a la moral de Kant. Voy a comenzar aquí por revisar, de una manera bastante rápida, los primeros escritos del joven Hegel en Tübingen y Berna para analizar con más detención algunos pasajes del *Espíritu del Cristianismo y su destino*, de Frankfurt y los escritos de Jena.<sup>1</sup>

Creo que hoy puede establecerse de una manera relevativamente cierta, que el comienzo de la producción teórica de Hegel está influido sobre todo por el movimiento general de la Aufklärung y particularmente por la filosofía moral de Kant.

Al interior de este kantismo original, lo peculiar de los primeros escritos de Hegel consiste en el esfuerzo por elaborar un proyecto de *educación del pueblo* a través de una religión popular, cuyo contenido es el de la religión cristiana interpretada según los criterios ilustrados.<sup>2</sup>

En esta reinterpretación de la religión cristiana, Hegel subraya especialmente el rol de los conceptos de libertad y de autonomía, como bases para una crítica radical de toda religión fundada en los milagros y la autoridad; para la crítica, en suma, de la religión "positiva", como la denomina en este período. Lo que interesa a Hegel

---

1 Una primera versión de este ensayo fue presentada en el Seminario del Profesor Nicolás Tertulian, en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales en París, en diciembre de 1989. Ha sido reelaborado después, en ocasión de un proyecto de investigación de FONDECYT sobre "Hegel y la filosofía contemporánea".

2 Los autores más citados y comentados por Hegel en estos primeros esbozos son, fuera de Kant, Lessing, Mendelsohn, Gibbon, Montesquieu, Rousseau y Fichte. Hay también importantes referencias a Spinoza y Helvétius.

especialmente en la religión cristiana, concebida como religión de la autonomía moral del ser humano, es su expresión en ritos, en la narración bíblica, el refuerzo de la fantasía y de las festividades públicas, como puente para superar la contraposición demasiado rígida entre la razón y la sensibilidad, que probablemente percibe en la moral de Kant.

Un segundo aspecto muy importante de estos primeros escritos de Hegel es el lugar privilegiado que ocupa la reflexión sobre la política; sobre la República griega y romana y sobre la Revolución Francesa.

En verdad, estas dos temáticas, la crítica y la reinterpretación del cristianismo y la renovación del interés en la política están estrechamente ligadas. En efecto, para Hegel, la positividad y el carácter heterónomo de la religión cristiana oficial tienen su origen en la decadencia de la libertad y del espíritu público de las Repúblicas de la Antigüedad. El Imperio en Roma es justamente el inicio de este período de decadencia de lo público y de su reemplazo por el autoritarismo político y la privatización de esferas crecientes de la vida social. Es a esta experiencia de desposesión y alienación, a la clausura de la participación de los ciudadanos en el control de su propio destino, que corresponde el desarrollo de una religión positiva. Y el mismo proyecto de desarrollar una religión popular como medio de la educación del pueblo, tiene precisamente el sentido de una reconquista de la autonomía.

En los últimos años del período de Berna, esta crítica continúa con mucha fuerza, sobre todo a través del intento de establecer una relación de continuidad entre la positividad de la religión cristiana y sus orígenes en la religión judía<sup>3</sup> como religión de la esclavitud ante una ley. Este es también el período en que los escritos políticos de Hegel manifiestan más claramente un compromiso republicano, e incluso cierta simpatía con las ideas jacobinas, en lo que toca a la limitación de la propiedad privada como condición para una vida política auténticamente republicana.

## II

A partir del período de Frankfurt, más precisamente entre los años 1796 y 1798, la concepción fundamental de Hegel experimentará un cambio profundo, cuyo centro va a ser la crítica de la filosofía moral de Kant. Una activa influencia de la filosofía de

---

3 Hacia el final de su escrito de 1795 sobre *La positividad de la religión cristiana*, Hegel escribe, por ejemplo, en este sentido: "El rasgo característico de la religión judía -la esclavitud bajo una ley de la que los cristianos tanto se felicitan de haberse libertado- se encuentra igualmente en la Iglesia cristiana... La diferencia capital es... que en la Iglesia cristiana a esto se agrega aún la pretensión contradictoria de mandar sobre los sentimientos". (Hegel: 1795 (1966) p. 208-209).

Spinoza, a través de su amigo Schelling, va a jugar un papel decisivo en este cambio.

Las ideas de deber, de autonomía y también la actitud general frente a la Ilustración se verán afectadas por esta transformación cuyas bases conceptuales hay que buscar en nociones como las de *unificación, amor, vida y espíritu*. La posición original de Hegel frente a la propiedad y la vida privada se hará más compleja y menos rígida su oposición a la vida política, pensada siempre en el marco de la concepción clásica. Más difícil de precisar es lo que ocurre con la defensa del republicanismo, pero ya en un escrito de 1798 como *La Constitución de Alemania*, la monarquía aparece como la forma racional del gobierno en la modernidad.

Los pasajes que siguen, extraídos del manuscrito de Hegel que se conoce con el nombre del *Espíritu del cristianismo y su destino* van a permitirnos ver algunos de los motivos de esta crítica a Kant, que está en la base de las otras transformaciones.

Como lo habíamos dicho, es importante comenzar aquí por caracterizar la visión que tiene Hegel de la actitud religiosa del pueblo judío, simbolizada en su percepción de la personalidad de Abraham. Hegel comienza por decirnos que el primer acto por el que Abraham se transforma en el padre de una nación es una escisión que desgarrar los lazos de la vida común y del amor. Abraham, nos dice nuestro autor, “era un extranjero en la tierra, tanto en lo que respecta a la tierra como a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño... se aferró a su separación y la subrayaba por una peculiaridad física que impuso a sí mismo y a sus descendientes... El mundo entero, que le estaba radicalmente opuesto, tenía que ser sostenido... por el Dios que era ajeno al mismo; en este Dios no debía participar nada de la naturaleza, todo debía ser dominado por él”. (Hegel: 1798 (1966) p. 245-247). Un poco más adelante, Hegel continúa esta caracterización estableciendo que cuando los descendientes de Abraham pudieron “reducir la distancia entre su ser real y su ser ideal... y realizar su idea de la unidad, gobernaron en consecuencia sin piedad, ejerciendo la tiranía más indignante, dura y exterminadora frente a toda vida, porque la unidad se eleva sólo por encima de lo muerto”. (*Ibid.*, p. 248). A partir de esta visión que subraya en el judaísmo, la primacía de la unidad abstracta y de la oposición a toda diversidad, Hegel describe en qué ha consistido la intervención de Cristo, en medio de la religión y la cultura judía.

Al tratar este tema que ha estudiado muchas veces en textos anteriores, modifica aquí, sin embargo, completamente su postura, la que había identificado antes el mensaje de Cristo y la moral kantiana. Era de esperar, nos dice Hegel, al comenzar su crítica, “que Jesús obrara contra la positividad de los mandamientos morales, contra la mera legalidad... Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por este proceso... entre el chaman Tungús, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su señor fuera de sí,

mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo. Para lo particular -llámese impulso, amor patológico, sensibilidad o de cualquier otra manera- lo universal es necesaria y eternamente algo ajeno, algo objetivo". *Ibid.*, p. 265-266). Como este texto lo muestra, la nueva intuición de Hegel es que la moral kantiana no hace sino introyectar una relación de subordinación ante una ley, la que se expresa como dominación de la ley universal sobre el entero dominio de nuestros deseos y de nuestra sensibilidad. La idea de Hegel es que en esta profunda escisión de nuestro mundo interno no es posible encontrar una figura adecuada para la libertad, que era el objetivo central que perseguía Kant, a través del énfasis en la primacía de una ley moral universal.

Ahora bien, el centro de esta crítica de la teoría moral kantiana se expresa, sin embargo, de una manera más profunda en algunos textos preparatorios del escrito definitivo sobre *El espíritu del cristianismo*, a los que se ha editado con el nombre de "Esbozos" o de "Proyecto original" del trabajo en cuestión.

El primero de estos textos, que reitera la conclusión anterior, es el siguiente:

"Por lo general, (Jesús opuso) el sujeto a la ley. ¿Opuso la moralidad a la ley? La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él, (pero es) más bien la elevación de lo individual a lo universal, unificación, cancelación de las dos partes opuestas por la unificación".<sup>4</sup> (*Ibid.*, p. 387).

Aparte recalcar esta relación dominación - servidumbre que la moral kantiana establece entre la ley y los deseos del ser humano, Hegel, bajo la influencia del spinozismo, ve en este mundo interno escindido la expresión de una relación de dependencia y pasividad. Dependencia de los impulsos y deseos, en primer lugar, bajo la ley universal que los constriñe. Pero dependencia también de la ley moral formal, que necesita del deseo y el impulso (el contenido) para que se despliegue una acción susceptible de ser encauzada hacia lo universal. La libertad, sostiene nuestro autor, no puede ser una característica de entidades que excluyan la alteridad, que se opongan a ella; ella no puede sino cualificar un modo de la relación entre la identidad y lo otro. En verdad Hegel esboza también en este párrafo lo que va a ser su propia concepción

4 Un poco más adelante, Hegel reitera esta relación de dominación que advierte entre lo universal de la ley kantiana y el individuo en los términos siguientes: "La razón práctica de Kant es la facultad de lo universal; es decir, la facultad de excluir; el móvil, el respeto; este elemento excluido se encuentra subyugado en el miedo... Lo excluido no es algo cancelado, sino algo separado que se conserva como tal. Es verdad que el mandamiento es subjetivo, que es una ley del hombre; sin embargo es una ley que contradice a otros elementos que están presentes en el hombre; es una ley que domina". (*Ibid.*, p. 388).

de la moral: la unificación del individuo y lo universal. Pero vamos a volver sobre este punto más adelante.

En una nota agregada a este texto Hegel continúa su desarrollo y sostiene:

“El elemento moral de la acción está en la elección; la unificación en la elección consiste en que lo excluido es algo que separa, en que lo representado, que en la acción está unificado con lo que representa la actividad, sea él mismo algo unificado; es inmoral, en cambio si lo representado es algo que separa...”. (*Ibid.*, p. 387).

Esta misma idea es retomada más adelante por Hegel en un texto en donde afirma que la “moralidad es la superación de una separación en la vida” (*Ibid.*, p. 388). A mi juicio la importancia de estos textos, como lo ha subrayado Georg Lukacs<sup>5</sup> consiste en que en ellos Hegel esboza por primera vez la idea de una moral que unifique forma universal y contenido. Morales o inmorales son, según estos textos calificativos no sólo de la forma de una acción, sino también y sobre todo de su contenido. Una acción cuyo contenido es liberador es, en función de esta perspectiva, una acción moral; una acción, incluso de forma universal, que perpetúe una situación de dependencia es inmoral. Al separar Kant en forma tan absoluta forma y contenido, lo universal y el individuo, ha transformado a lo universal en un “opuesto”, en algo “limitado”, por consiguiente en algo dependiente, que no recoge el movimiento de la singularidad y que, por lo tanto, no es tampoco verdadera o concretamente universal. Es entonces esta inadecuación entre universalidad entendida de manera formalista y la libertad, la que critica Hegel en Kant; en parte, esta misma crítica sobre el carácter coercitivo y destructivo de la universalidad formal, cuando se transforma en el único principio director de la vida social, va a reproducirse después en la evaluación de Hegel sobre las ideas políticas de Fichte y en la crítica a la libertad absoluta y el Terror, en la Revolución Francesa.

Las consecuencias de la concepción de la libertad que se esboza en estos textos son, naturalmente, de gran importancia y dificultad. En cierto sentido, esta visión, si la trasladamos al terreno político, aleja, por ejemplo, a la libertad de los sujetos individuales aislados. Libertad, desde esta perspectiva, será más bien un apelativo para

---

5 A propósito de este texto señala Lukacs que en su oscura terminología, lo que Hegel quiere decir es que “una unificación puede ser real o sólo aparente... La elección realiza por su parte una unificación entre el sujeto que elige y el objeto elegido. Pero la cuestión de si la acción misma que corresponde a esos criterios formales es realmente moral depende, según Hegel, del *contenido* del objeto de la elección. Si este es en sí mismo una unificación real, la acción es moral; si es una unificación sólo aparente, positiva, la acción es inmoral. Todo ello con independencia de la satisfacción de los criterios formales kantianos...”. (Lukacs: 1963, p. 170).

describir formas de *relación* no dependientes entre los sujetos; por ejemplo, como lo propondrá más tarde el mismo Hegel, como miembros que se reconocen recíprocamente, al interior de una comunidad política organizada. Una cierta disposición entonces de relaciones al interior de una sociedad y una comunidad política, más que una característica de acciones estrictamente individuales de sujetos finitos, envueltos siempre como tales en situaciones de dependencia.<sup>6</sup> Es entonces libre, para Hegel, una acción cuyos contenido y resultado consisten en lo que llama “unificaciones” entre lo universal y el individuo, actos cuyo sentido es superar la separación y la alienación, a las que me somete una pura relación de oposición con la alteridad.

Continuando la nota que estamos analizando, Hegel agrega lo que sigue:

“La acción moral es incompleta e imperfecta, porque presupone la elección; la libertad, los opuestos, la exclusión de algo opuesto. Cuanto más ligaduras unen a este elemento excluido con el resto, tanto mayor es el sacrificio, la separación, tanto más infeliz es el destino. Cuanto más grande es el individuo, tanto más desgarrada es la idea del hombre; cuanto más intensa es su vida, tanto más pierde en extensión y tanto mayor es su nueva escisión. La moralidad es la adecuación, la unificación con la ley de la vida; pero si esta ley *no* es la ley de la vida, sino que es -a su vez- una ley ajena, entonces se produce la máxima escisión; objetividad”. (*Ibid.*, p. 387).

Esta nueva definición de la moralidad subraya algo importante y nuevo, la unificación con lo que el texto denomina “la ley de la vida”. Esta idea de “vida” la determina Hegel como la “unificación de la universalidad y el individuo” (*Ibid.*, p. 390) lo que la aleja evidentemente de una pura referencia biológica, para hacerla incluir las relaciones sociales e históricas. Ahora bien, lo nuevo parece ser aquí que a la reafirmación de un criterio material y no sólo formal para la evaluación de la moralidad de la acción, este texto agrega la exigencia de unificación con lo que es, con lo que existe; sólo en este sentido parece ser inteligible la idea de una unificación con la ley de la vida. Se puede entender, en parte, en función de lo anterior, la razón para esta exigencia. Una relación puramente opositiva con lo real es generadora, como se nos ha explicado antes, de relaciones de dependencia.<sup>7</sup> Aunque se trata, también de un

6 En su escrito de Jena sobre el Derecho Natural, Hegel definirá a la libertad años más tarde en los términos siguientes: “En el concepto de la constricción se pone inmediatamente algo exterior para la libertad, pero una libertad para la cual hubiera algo verdaderamente exterior, extranjero, no es una libertad; su esencia y su definición formal son precisamente que no haya nada de absolutamente exterior”. (Hegel: 1802 (1970) p. 476). Como se ve, es sobre todo la idea de ausencia de alienación la que define para Hegel a la libertad.

Hegel analiza largamente, hacia el final del *Espíritu del Cristianismo* un ejemplo fundamental de este

texto difícil de comprender de una manera exacta, él parece establecer, de todas maneras que la moralidad no es cualquier unificación con lo existente; lo existente puede también ser una ley ajena, productora de máxima escisión.

No puedo insistir, en el marco de este trabajo en todas las consecuencias que se siguen de estos desarrollos para las ideas de Hegel sobre el cristianismo, la política y la sociedad. La más importante de estas consecuencias será una nueva crítica de la religión cristiana oficial, esta vez ya no desde la perspectiva de la Ilustración, sino desde una visión diferente que incluirá entre sus objetos al kantismo y a un conjunto importante de temáticas que, como la idea de religión natural, reconocen su origen en los autores ilustrados.

## II

Los primeros textos del período de Jena, recogen y radicalizan esta crítica de la moral kantiana que constituye, como hemos visto, el centro de los desarrollos anteriores.

En un pasaje muy importante, de la Introducción al manuscrito sobre *La Constitución de Alemania* de 1802, podemos leer, por ejemplo, lo que sigue, que citamos *in extenso*, dada su significación:

“La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión de aquello que es, para fomentar así la opinión serena y la capacidad para soportarlo con moderación... Pues lo que... nos hace sufrir no es o que es, sino el que no sea como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser (müssen), es decir no según la arbitrariedad y el acaso, entonces reconocemos también que debe ser así (sollen). Sin embargo, a los hombres les resulta difícil... asumir el hábito de intentar reconocer la necesidad y pensarla. Pues entre los sucesos y la libre interpretación de los mismos ponen un montón de conceptos y de fines y exigen que lo que acontece esté de acuerdo con estos; pero cuando pasa de otra manera, como... sucede casi siempre, se disculpan de sus conceptos, como si en éstos dominase la necesidad en tanto que en los aconteci-

---

tipo de relaciones de dependencia, que resultan de negar o de evadir lo que existe. Este ejemplo es el de la relación entre Cristo y la comunidad cristiana y el Estado. Dice Hegel, a propósito de este tipo de relación, lo siguiente: “El Reino de Dios no es de este mundo”: pero es una gran diferencia para este Reino de Dios si este mundo existe efectivamente en oposición a él o si no existe, siendo meramente posible. Como el caso que se daba era el primero y como Jesús sufrió conscientemente bajo el Estado, con esta su relación con el Estado ha sido amputado un gran sector de unificaciones vivientes. Para los miembros del Reino de Dios se ha cortado un vínculo importante; una parte de la libertad, del carácter negativo de una unión bella, se ha perdido para ellos”. (*Ibid.*, p. 327)

mientos sólo gobernase el azar; pero se debe a que sus conceptos son tan limitados como su punto de vista sobre las cosas, que sólo interpretan como acontecimientos singulares, no como un sistema de sucesos dirigido por un espíritu...". (Hegel: 1802 (1971) p. 463-464)".

Es este, me parece, un texto muy significativo en la medida en que en él encontramos, a la vez, recogidos los pasos esenciales de la crítica a Kant, pero también un movimiento que, ahora sí, conduce a Hegel a una reconciliación entre lo racional y lo real. Son ya prácticamente las mismas expresiones del Prefacio de la *Filosofía del Derecho* que conectan precisamente la razón y lo real, y hay que interpretar entonces estos enunciados posteriores en función de su génesis en la crítica de la ética kantiana. Sin embargo, lo esencial de este texto no es una reducción del deber ser al ser. Subsiste aquí aún una distancia crítica entre lo racional y lo real, una medida en función de la cual evaluar al ser. Sólo que esta medida no es puramente ideal, sino que está constituida por lo que Hegel denomina la "necesidad", esto es, por las tendencias esenciales, immanentes, a la realidad social e histórica. Tampoco hay aquí, sin embargo, un larvado historicismo, puesto que estas tendencias son evaluadas, a su vez, aunque no es claro que esto no introduzca de nuevo un deber ser, en base a la medida de la racionalidad y la libertad.

Hay probablemente una razón muy importante que justificaría en conjunto a este argumento de Hegel. Esta es la idea de que lo que no se puede hacer (y en este sentido se enfrenta a la necesidad), tampoco se debe hacer. Por lo tanto, en un sentido formal, Hegel parece tener razón al conectar negativamente deber y necesidad. El problema es que la sociedad y la historia, a la que se refieren estos enunciados, son también las esferas de lo real en que menos podemos defender conexiones necesarias.

En todo caso, el texto que comentamos abunda todavía en nuevas expresiones críticas contra la moral del deber. Hegel subraya en este punto la medida en que la actitud moral parece presuponer una visión atomista de la historia y la sociedad, ligada a la atribución de relaciones puramente contingentes entre hechos atómicos. Por su parte, Hegel insiste en el carácter interno y sistemático de las relaciones entre los hechos humanos, a los que concibe ligados en una conexión espiritual, en una conexión de sentido. No hay que imaginar entonces que el único soporte de los significados morales sea la acción individual. Procesos históricos o estructuras sociales colectivas, como el Terror o la estructura feudal de la sociedad alemana, pueden ser también significativas, portadoras de posiciones de valor o disvalor.

Ahora bien, justamente estas dos ideas, la tesis de que el comportamiento ético tiene sentido sólo en el interior de una totalidad histórica y social que conforma su contexto, y la de que "la libertad ha devenido un mundo existente" o que "lo racional es real" para decirlo con las palabras de la *Filosofía del Derecho*, conforman el núcleo



significativo básico de lo que Hegel entiende por moralidad, realidad a la que denominará desde esta época “eticidad” o “vida ética” (*Sittlichkeit*), para diferenciarla de la moral más abstracta, a la que identifica con la visión de Kant.<sup>8</sup>

Es, por lo tanto, a partir de estos resultados que se puede comprender mejor el camino que Hegel va a seguir hasta elaborar completamente esta noción de “eticidad” en la *Filosofía del Derecho*. Voy a tratar, en lo que sigue, de fijar muy rápidamente unos pocos de los hitos de esa evolución, por lo menos en los escritos del período de Jena, posteriores a *La Constitución de Alemania*.

### III

Algunas de las primeras ocurrencias del adjetivo *sittlich* y del sustantivo *Sittlichkeit* en el sentido que posteriormente será el del término, pueden encontrarse en el ensayo sobre la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, de 1801 y en el artículo sobre *Fé y saber*, de 1802, publicado en la revista *Kritisches Journal der Philosophie* que Hegel edita con Schelling. Estas ocurrencias se encuentran en contextos fuertemente críticos hacia la teoría moral y política de Kant y Fichte.

En el primero de estos textos, Hegel critica la interpretación fichteana del *Fiat justitia, pereat mundus*, de Kant en *La paz perpetua*, traduciendo la versión de Fichte en estos términos: “...el derecho debe imperar, aunque a causa de esto, la confianza, el placer, el amor y todas las potencias de una identidad auténticamente ética (*sittlichen*), deben ser expulsadas de la faz de la tierra” (Hegel: 1801 (1970), p. 87). En un segundo texto, esta vez referido a Kant, Hegel sostiene, en su opúsculo sobre *Fé y saber*, que “La razón práctica de Kant, o el concepto vacío en su oposición inmutable a la naturaleza, no puede sino producir un sistema de tiranía y desgarramiento de la vida ética (*Sittlichkeit*) y la belleza”. (Hegel: 1802, (1970) p. 383). Un poco más adelante, en el mismo escrito, y en el contexto esta vez de una crítica de Jacobi, podemos leer que Jacobi concibe como una contingencia y una dependencia a “...aquello en lo que consiste la más alta necesidad y la más alta energía de la libertad ética (*sittlicher Freiheit*), esto es, vivir conformemente a las leyes de un pueblo... (concibe) como algo comunmente empírico aquello que es lo más racional”. (*Ibid.*, p. 386).

8 Intérpretes como Charles Taylor subrayan estos dos aspectos, en su visión del concepto de eticidad en Hegel. Para Taylor, la eticidad “...remite a la obligación que tengo hacia una comunidad actualmente existente de la que soy parte... La característica crucial de la *Sittlichkeit* es que nos prescribe efectuar lo que ya es. Esto es una manera paradójica del plantearlo, pero de hecho la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* está ya en la existencia. Es en cuanto ella es un estado de cosas existente que tengo estas obligaciones; y el hecho de que yo cumpla estas obligaciones es lo que sostiene y mantiene en la existencia al estado de cosas. Así pues, en la *Sittlichkeit* no hay una brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*”. (Taylor: 1975, 376).

Como puede percibirse claramente en estos textos, la idea de eticidad o vida ética surge, según se ha dicho, en contraposición a la moral de Kant y Fichte. Como lo hemos visto, el contenido específico de esta nueva concepción de la ética parece consistir en la reafirmación de la racionalidad de prácticas, relaciones e instituciones humanas que ya son, y que no hay que construir desde cero: en este caso, la confianza, el amor y, sobre todo, la vida en concordancia con las leyes de un pueblo.

Los escritos posteriores del período de Jena pueden a mi juicio interpretarse y evaluarse en función de este esfuerzo del filósofo por mostrar la racionalidad inmanente a las relaciones humanas, instituciones y prácticas. En esta perspectiva, el lenguaje, por ejemplo, es determinado por nuestro autor, en su escrito sobre *El sistema de la eticidad*, como "...la racionalidad misma en cuanto real" (Hegel: (1802-1803). En fin, una institución como la propiedad, posee como núcleo de racionalidad, el hacernos posible vivir en una comunidad en donde los objetos de nuestros deseos son reconocidos por los demás. Ella no es un derecho más, sino más radicalmente "el derecho al derecho" (*Ibid.*, p. 27). El sujeto -nos dice Hegel en este sentido, en este mismo escrito- "...no está simplemente determinado como sujeto de posesión, sino que es elevado a la forma de la universalidad... como sujeto poseedor reconocido... La posesión, en esta perspectiva es propiedad...". (*Ibid.*, p. 26).

Estamos pues -espero haber contribuido a mostrarlo- ya en estos últimos escritos, en presencia de una concepción y de una forma de argumentación que Hegel continuará desarrollando, sin modificaciones esenciales, hasta la *Filosofía del Derecho*, de 1821. Es esta visión de la vida moral, la que encontrará su expresión más acabada, sin que sean plenamente explícitos, sin embargo, todos sus fundamentos, en la relación especulativa que articula a la familia, la sociedad civil y el Estado, que son los componentes necesarios de una eticidad plenamente autónoma, en el pensamiento maduro de Hegel.

## REFERENCIAS

- Hegel, G. W. F., 1907, (1966) *Hegels theologische Judenschriften*, Editados por H. Nohl, (Frankfurt/Main: Minerva GmbH).  
(1971), *Werke in zwanzig Banden*, tomo I, *Fruhe Schriften* (Frankfurt/Main: Suhrkamp).  
(1970), tomo II *Jenaer Schriften, 1801-1807*.  
1802-1803, 1923, (1967) *System der Sittlichkeit*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag).  
Lukacs, Georg, 1954 (1963) *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, (México: Grijalbo).  
Taylor, Charles, (1975) *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press).