

LIBERTAD Y COMUNIDAD EN HEGEL

Félix Duque
Universidad Autónoma de Madrid

R El último capítulo de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana se abre con un párrafo tan soberbio en su andadura como enigmático en su contenido. En las lindes del pensamiento se unifican los esfuerzos de la *vita activa* y la *vita contemplativa* para dar a luz a la Idea absoluta. Para la síntesis de esfuerzos que era cada respecto, el teórico o el práctico, la Idea deja de ser “un buscado más allá y una meta inalcanzada” (Hegel, *WdL*. 12:236₅)¹. Ya no hay pues “más allá” (*Jenseits*): la Idea absoluta es ella misma el límite del pensamiento de todo saber y de todo hacer, un límite que recoge en su infinita referencia a sí su propia alteridad, haciendo de ésta un momento evanescente: la posición de su propio presupuesto. Fundamento del movimiento por el que la Idea ha resultado, ella misma es por ende la verdad de su presupuesto. Por eso es de un lado “regreso a la vida” (*WdL*. 12:236₁₀₋₁₁), de otro, en cambio, es pura posición de sí, implosión de todas sus posibles predicaciones: inhesión especular de su propia subsunción. Por ende: “concepto subjetivo libre, que es para sí y por eso tiene la *personalidad*” (*WdL*. 236₁₃). Inmediatamente matiza Hegel. Pues podríamos creer que “personalidad” es un predicado del sujeto “Idea” que podría corresponder a otros muchos, a la vez que el sujeto podría admitir otros predicados. El concepto racional, en cuanto *omnimode determinatum*, coincide exhaustivamente con el predicado *determinante*. Por eso es “concepto práctico... objetivo, que en cuanto persona es subjetividad impenetrable, átoma” (*WdL*. 12:236₁₄₋₁₅). Pura puntualidad incomunicable, pues. Pero esa subjetividad infinitamente intensa no excluye nada de sí: nada que pudiera oponérsele, bien sea de modo indiferente o haciéndole frente. Ella es el puro punto de la no-diferencia o indistinción (*Indifferenz*) de toda determinidad. Más allá de ella no hay Otro: todo lo Otro está en y bajo ella: “en su otro tiene por objeto *su propia* objetividad” (*WdL*. 12: 236₁₆₋₁₇).

Pero de pronto, y de manera *prima facie* desconcertante, afirma Hegel que: “Todo lo restante (*Alles Übrige*) era error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad” (*WdL*. 12:236₁₇₋₁₈). ¿Cómo puede restar, exceder algo de la Idea absoluta?

¹ A partir de ahora las obras de Hegel se citarán solo por las siglas asociadas al nombre de Hegel en la lista de obras citadas al final del artículo. El subíndice que sigue al número de página indica la o las líneas donde se encuentra el texto citado.

¿Acaso no está en ella todo explicado, todo reconciliado? Todo, es decir: las determinaciones del pensar expuestas en la Lógica, y toda palabra o pensamiento posibles que tienen por presupuesto a aquellas puras esencialidades, son ahora *el resto de lo Lógico*, su desecho o *Abfall*. Todo está, entonces, reconciliado con su propia determinación o destino (*Bestimmung*). Desde la cúspide agudísima de la Idea absoluta, las determinaciones, en y para sí, son reconocidas como turbiedad, arbitrio y caducidad. Y la Idea consiste y se agota en ser la negación determinada de la pretensión de verdad de cada una de esas determinaciones (y, *a fortiori*, de toda palabra con sentido). Frente a ese “resto”, *únicamente* la Idea absoluta es ser, vida, verdad que se sabe a sí misma y que es toda verdad (*WdL*. 12:236₁₉₋₂₀).

Extrañas afirmaciones, éstas: el pensamiento de la Persona infinita no excluye nada, nada tiene fuera de sí. Luego el resto es *su* resto: el exceso, su propio exceso. No es que sea excesiva, sino que ella misma es exceso. Al no tener más allá al que tender, o del que repelerse, ella misma es su propio “más allá”. La Persona *pone* más allá de sí su propio resto, un resto que es todo: universo del discurso. La Persona (o más exactamente: la Idea de Persona como subjetividad átoma e impenetrable) *pone* su propio más allá. Indecible palabra en la que se concentran todas las palabras, ella es externalidad (*Außierung*): voz que se oye a sí misma, pero que “como algo externo, inmediatamente ha vuelto a desaparecer” (*WdL*. 12:237₈). Oye, se percata de su diferencia (Hegel juega aquí, como antes Jacobi y luego Heidegger, con la etimología de “razón” (*Vernunft*) como “escuchar”, “percatarse” (*sich vernehmen*)). Pero esa diferencia, dice Hegel, no es “aún (*noch*) ningún *ser-otro*” (*WdL*. 12:237₁₀). ¿Cómo “aún”? ¿En qué sentido puede ser admisible la irrupción, dentro de la Lógica, de un adverbio *temporal*? Solo si admitimos que la Idea, la Palabra originaria, es promesa de sí como lo otro de sí. En el interior de la Ciencia, las determinaciones son para la Idea *su* otro, pero no un ser-otro. Solo que, entonces, la Idea no ha tomado radical, *mortalmente* en serio su propia determinación y destino: si esas determinaciones fueran exclusivamente intralógicas, solo *aparentemente* serían errores (errancia), turbiedad, arbitrio y caducidad. En el fondo, habrían sido errores solo para nosotros, hombres, cuando las tomamos por expresiones verdaderas. Pero si lo verdadero es el Todo (o sea: no “todas” las determinaciones del pensar, sino justamente la unicidad energética de su negación), entonces nada decible o pensable es, en y para sí, verdadero, sino a lo sumo “de veras” o “veraz” (*wahrhaftig*, no *wahr*).

Esta es, a mi ver, la gran paradoja de la *Lógica* de Hegel: las expresiones en que consiste su exposición (*Darstellung*) no solamente van “madurando”, cambiando de significado según los contextos, sino que no pueden ser exclusivamente lógicas: ya de antemano están “juzgadas” y “condenadas” a ser su propio *Anderssesein* y diferir de sí mismas, y no meramente de los otros elementos que forman la estructura lógica. Y *a fortiori*: la mismísima Idea absoluta, que recoge en sí, negándolas, todas esas determinaciones, se “juzga y condena” *eo ipso* a ser su propio resto, su más allá de sí. Por eso no puede decirse que la Idea *pase* a ser Naturaleza, o que se convierta en tal, sino que, en una verdadera *petitio principii* extralógica, se *ex-pide* (*sich-entläßt*), se deja ir libremente en y como Naturaleza (*WdL*. 12:253_{22 y 29}). Ella, que era en y para sí lo impenetrable y átomo, se expide como penetrabilidad y continuidad.

El purísimo e interiorizado ser-para-sí se hace ser-otro-de-sí; no solamente exterioridad, sino ser-fuera-de-sí (*Außersichseyn*). No algo aparte del pensamiento, sino lo refractario e impotente ante el concepto.

Ahora bien, esa su salida absoluta fuera de sí contiene ya de antemano la promesa de reconstitución, de redención, y ello por una necesidad estricta y exquisitamente lógica: en efecto, el extravío que es la Naturaleza no le es propio: no es *de* la Naturaleza (genitivo subjetivo), sino *de* la Idea. Así como todas las determinaciones lógicas iban purgando su *hybris* de tenerse por verdaderas, estructurándose en la trama de la infinita negación, así también las determinaciones naturales han de interiorizar (*sich erinnern*) su propio origen y reconocerse, al fin, como lo que son: la fuerza lógica de la negación es *su* propia negación y, por tanto, ellas acabarán configurando un Mundo, una ordenación exhaustiva y racional consistente –como no puede por menos– en elementos que, de por sí, son realmente y “de veras” turbiedad, arbitrio y caducidad. De modo que, al cabo de la calle enciclopédica, el retorno infinito a sí de la Idea expedida de sí, esto es: la extrañísima e inquietante entidad que Hegel denomina Espíritu Absoluto (y, en lenguaje representativo, Dios) se mantendrá a sí misma, como Persona infinita y ser-para-sí, en su Otro: el Mundo, como *su* objetividad. Un mundo que será, una vez más y para siempre, errancia, arbitrio y caducidad. Saber-se a sí mismo como *omnitudo negationum*: ésa es la palabra, al pronto sarcástica, de la única reconciliación posible, de la única redención: que todo está condenado a pasar y perecer porque, constitutivo del Espíritu por vía de su intrínseca contradicción, no constituye al Espíritu, mas tampoco puede estar, por definición, fuera, aparte de Él. Si el Espíritu es llama, todas las cosas son los materiales de su combustión, sin resto. Y la Palabra en la que se dicen todas las palabras mientras que a la vez impide que toda palabra sea por sí sola inteligible se torna en la Persona para quien todas las cosas resultan apropiadas como la Cosa (*Sache*), mientras que, de suyo, se agotan en esa referencia. Solo que, si es verdad que: “Lo *más débil* sólo puede ser cogido y penetrado por lo *más vigoroso* en la medida en que éste lo acoge y constituye con él una sola esfera” (*WdL*. 12:140₃₁₋₃₂), entonces lo apropiado ha de ir creciendo en vigor y cohesión, en refractariedad, digamos, hasta hacerse digno de constituir una sola esfera (la esfera de la apropiación, del *Ereignis*, si queremos expresarlo en terminología heideggeriana) con Aquél o Aquello que apropia (de igual modo que las determinaciones del pensar se iban condensando en su propio significado, hasta constituir el agudísimo extremo de la Idea, coincidiendo en ella sin identificarse jamás con ella). En una palabra, aunque representativa: el sacrificio de la realidad efectiva por mor del Espíritu no puede limitarse a la (auto)destrucción de lo físico, de las cosas intramundanas, sino que ha de consistir en la muerte de quienes, también ellos personas, son capaces de expedirse –llegado su tiempo– en su propio más-allá, convirtiéndose en y por esa extraposición, también ellos, en espíritu. Para un Dios que se afirma en y como la destrucción de todo lo existente solo puede resultar de veras apropiado la ofrenda, consciente y libre, de la propia vida. De la vida de las personas libres, ofrecida en aras de la pervivencia (siempre limitada y precaria) de las otras personas y, a su través, de la Persona Infinita: el Espíritu. Solo la muerte sacrificial puede estar a la altura del Señor Absoluto: la Muerte misma, que se sostiene y conserva como Vida infinita en y por las muertes de los hombres: en la abnegación de éstos

para que se cumpla eternamente la Muerte de la muerte, para que “una vez” (la vez en que murió el propio Dios hecho Hombre, regresando al Pasado en el que siempre fue) sea “todas las veces”. La filosofía hegeliana: una platonizante *praeparatio mortis*, pero monstruosamente, portentosamente más radical que la suavemente alabada por Platón en el *Fedón*. Más radical porque, negando desde luego la esperanza del individuo, transfigura esa desesperanza, esa desesperación en un vastísimo programa de realización socio-religiosa (tras las huellas de Pelagio, Gioachino di Fiore y Lessing) del Reino de Dios en la Tierra: porque la lúcida consciencia de la mortalidad humana es la única garantía fiable, para Hegel, de pervivencia de la comunidad humana. La muerte, el “más allá” de la persona, es el tiempo de la libertad en la comunidad. Tal la tesis que ahora intentaré desarrollar.

El término “persona”, en torno a un núcleo duro en el que resuena la definición clásica de Boecio², va enriqueciendo su significado según va haciéndose más complejo su referente y, en estricta correspondencia, su correlato. Su más temprana configuración lógica es la de *ser-para-sí*; identidad puesta del ser-dentro-de-sí (*Insichseyn*) y del límite, el ser-para-sí es “lo negativo que se respecta a sí, el ser-determinado absoluto” (*WdL*. 11:86₁₀₋₁₁). Lo característico de esta determinación-de-ser o categoría es que en ella el ser-otro y la respectividad y comunidad con otro, han quedado asumidos como un momento en el interior del propio ser-para-sí (cf. 11:86₂₆₋₂₈). Siendo referencia a otro, lo es como referencia a algo asumido: se refleja solo a sí mismo al negar lo otro, que ahora aparece sin autonomía, como un mero “ser-para-uno” (cf. 11: 87₂₂₋₃₀). De aquí se siguen fácilmente los caracteres, ya conocidos por la tradición, de “impenetrabilidad” e “individualidad”, y especialmente su índole absolutamente *relacional*: su ser es referencia a sí en la negatividad de lo otro de sí³.

El ser-para-sí individuo (átomo) e incommunicable (impenetrable), en cuanto que se pone a sí mismo en la negación de toda alteridad autónoma, es *persona*. Su primera aparición fenomenológica se da en la conocida dialéctica del amo y el esclavo. Dice allí Hegel: “El individuo que no ha arriesgado la vida bien puede ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como autoconciencia subsistente de suyo” (*PhG*. IV, A; 9:111₃₄₋₃₆). Puede ser en efecto reconocido de un lado como persona desde el momento en que el esclavo, como *trabajador*, niega la autonomía, la alteridad de la materia, a la vez que niega la satisfacción

² *De duabus naturis*, c.3; Migne, P.L. 64, 1343: “persona est rationalis naturae individua substantia”. Obviamente, Hegel sustituirá *substantia* por *Subjekt*, lo cual no implica con todo un cambio notable, ya que en la tradición escolástica se entiende en este caso *substantia* como *hypostasis humanae naturae*. (cf. S. Tomás, SCG c.4, 38).

³ S. Tomás, *S.Th.* I, 29,a.3 ad 4.m. La persona es *individuum*: “secundum quod important incommunicabilitatem”. Y más exactamente (en I, 29; q.4.Resp.): “Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum”. La persona es *relativa* (*ib.*): “Persona igitur divina significat relationem ub subsistentem”. Por fin, la persona es *substantia* (I. 29, a.3 ad 4. m.): “secundum quod significat existere *per se*” (subr. mío).

de su propio deseo: es su propia referencia negativa al objeto la que da forma a éste. En sí o para nosotros, pues, el esclavo es ya persona: pero no lo es *para sí mismo*, ya que esa doble negación se ha dado por miedo al Señor Absoluto, la muerte. Su reconocimiento es otorgado, no adquirido. Tampoco el amo puede considerarse a sí mismo como persona: si por una parte arriesga su vida (es decir: pone en juego la esencia que lo constituye), no deja de depender sin embargo de dos alteridades: inmediatamente, del trabajo del esclavo; mediatamente, de la naturaleza exterior, de la que goza solo a través de ese trabajo. Solo en la coincidencia de la autonomía (la verdad de la certeza de sí) y de la negación de la exterioridad (mediante la propiedad y el trabajo) en un mismo sujeto podrá hablarse con sentido de “persona”.

Es en el estado de derecho (*Rechtszustand*) –cuya contextualización histórica viene dada por el mundo romano– donde aparece, ya como espíritu, la persona propiamente dicha. Allí donde se ha perdido la *res publica* (*Gemeinwesen*: PhG. 9:260₂₇) como sustancia, carente de conciencia, de los individuos, lo universal se dispersa “en los átomos de la absoluta pluralidad de los individuos” (PhG. 9:260₃₀). Aquí, todos ellos valen *igual*: cada uno representa con el mismo derecho a la totalidad. Que cada uno reconozca al otro en esa *abstracta universalidad* en el fondo contradictoria y abocada a la lucha (cada uno es “Yo”, y por ende la afirmación de esa Yoidad en el otro lo excluye de mi yoidad) es, ahora, la *sustancialidad*, la única “esencia común”: todos coinciden en ser, con igual derecho, distintos unos de otros, y solo por este hecho indistintos respecto a sí: individuos, átomos. La primera naturaleza, la exterioridad sensible, ha sido negada por la propiedad y el trabajo; la segunda, la vida ética de la *pólis*, por el carácter abstracto y vacuo de una *res publica* (*Gemeinwesen*) universal, pero universal en cuanto exclusión forzada de toda diferencia y distinción. En realidad, la persona, como buen término reflexivo, no hace sino reflejar en sí la vacuidad de esa *res pública*.

La dialéctica a que se ve sometida la persona es demoledora, respecto a sus pretensiones de coincidencia en sí de la singularidad y la universalidad, a través de la negación de toda distinción: la autoconciencia, que se hace valer y reconocer como lo efectivamente autónomo, se encuentra por un lado con la plena libertad de su espíritu, ciertamente; pero ésta es una *libertas indifferentiae*, un obrar inesencial que no puede fijar su deseo en cosa alguna, so pena de cosificarse, de perder su libertad. Es verdad que lo realmente efectivo, en cuanto que me apropio de ello y los demás reconocen esa mi propiedad, es lo *mío* (PhG. 9:262₁₈). Pero eso mío –algo que se hace valer, en cuanto jurídicamente reconocido– en nada afecta, ni a la impoluta vacuidad de mi Yo –que en nada puede *com-prometerme*, por lo que me lanza a la arbitrariedad y el acaso– ni a la cosa misma, que sigue siendo lo que ella es, con independencia de que me pertenezca o no. En la experiencia del derecho abstracto, lo que obtiene la conciencia adquisitiva es justamente la *pérdida* de su propia realidad: ella no es ella misma, como creía, sino el reflejo vacuo de la vacía *res publica* universal (en la que “todos” es “cada uno”), de modo que su esencia común es en el fondo inesencialidad (*Umwesentlichkeit*). La conclusión es lapidaria: “designar a un individuo como *persona* es expresión de desprecio” (PhG. 9:262₂₇). Sin duda resuena en

estas palabras la vieja etimología de “persona” como máscara o *prosopon*⁴. Detrás de la máscara no hay sino la pura negatividad: el contenido, la sustancialidad, ha sido negado solo por modo abstracto (es la Naturaleza como No-Yo), de modo que, en la referencia negativa e infinita de la persona a sí misma, ese contenido queda en realidad desligado, suelto, disponible y abierto a la rapacidad de cualquiera de esas personas que, al adueñarse arbitrariamente de ese contenido, se erige en “señor del mundo” (*Herr der Welt*; *PhG.* 9:263₁₃; el Imperator, configuración espiritual del Amo fenomenológico) y se enfrenta a todas ellas como devastación y potencia destructora. Mas esa Persona suprema no deja de ser, al fin, persona, esto es: el “sí-mismo formal” (*das formelle Selbst*; *PhG.* 9:263₁₁) que, al obrar por mero capricho, está en realidad directamente sometido al arbitrio de la naturaleza exterior: *fuera de sí*, como la naturaleza misma, él es en verdad el agente de la reintroducción del Señor Absoluto, la Muerte que había sido en principio pospuesta y reprimida por el trabajo del esclavo. Ciertamente el Señor del Mundo, la Persona absoluta pero abstracta, tiene la “conciencia de su omnipotencia” (*PhG.* 9:263₂₇) y se “sabe a sí mismo como el dios real y efectivo” (*PhG.* 9:263₁₀). Pero esa omnipotencia es prestada; ese dios es en y para sí la incapacidad de sujetar en la estéril pureza de su individualidad negativa la inconexa exterioridad de lo ajeno. Él mismo, y a su través las personas por él dominadas (y que en cualquier momento pueden “representar” por un golpe de fuerza el “personaje” de Señor del Mundo), son la contradicción puesta: al mismo tiempo “la universal realidad efectiva del sí-mismo; pero de la misma manera, inmediatamente, la inversión (*Verkehrung*; en griego: ‘katastrophé’, F.D.); la pérdida de la esencia de sí mismo”. (*PhG.* 9:264_{2,3}). La persona es, así, el espíritu enajenado (*entfremdete*) de sí mismo.

Y sin embargo, a pesar de las connotaciones negativas del concepto de persona, jamás abandonará Hegel este momento en que la sustancia se ha hecho sujeto, individuo. Como sabemos, la extrema y más alta determinación lógica, en la que todo pensar coincide, es denominada “persona”, de la misma manera que el Ser Supremo, el Espíritu Absoluto, se revelará como la relación de tres Personas, idénticas en su diferencialidad. Con la “persona”, la vieja sustancia ética del mundo griego ha cobrado conciencia de sí, estableciendo la igualdad y la libertad, bien que al pronto de un modo abstracto. Se trata ahora, justamente, de superar esa abstracción, de ganar concreción. Y tal concreción se obtiene por un doble proceso: el del reconocimiento libre interpersonal y el de la negación determinada de la exterioridad ajena, de la naturaleza. Dos procesos paralelos que vendrán a coincidencia y consumación en la extraposición de la Personalidad concreta y plena (el Espíritu) en y como su propio *Jenseits*: la comunidad cristiana *Gemeinde*. Pero para llegar a esa consumación, en la que se cumple y lleva a perfección la lógica ex-pedición libre de la Idea en y como

⁴ Boecio, *De duabus naturis*, c.3. *PL.* 64, 1344: “Nomen personae videtur traductum ex huius personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant... Graeci vero huas personas <<prosopa>> vocant, ab eo quod ponuntur in facie, atque ante oculos obtegant vultum”.

Naturaleza, completando así en carne y sangre lo que era solamente “concepto divino” (*WdL*. 12: 253_{4,5}), necesitaremos atravesar, con Hegel, el árido desierto del derecho abstracto y el mundo convulsionado y autodestructivo de la sociedad civil. Nuestro desierto. Nuestro mundo.

En el Derecho Abstracto, la máscara, el personaje, se convierte en persona real, desde el momento en que el individuo alcanza reconocimiento *legal* de su existencia como propietario por parte de las demás personas. La base, la génesis histórica del Derecho se halla en Roma; pero su existencia real, su imposición como ley universal solo se ha conseguido en el mundo moderno, y sobre una doble determinación: la *libertad de la persona*, exigida por el Cristianismo, y que pone fin (*de iure*, si no *de facto*) a la esclavitud, estableciendo la igualdad, *qua* sujetos, de todos los hombres; y la *libertad de propiedad*, establecida por la Revolución Francesa (*Rph.* §62, A., pp. 95s. y *Anhang ad loc.*, n. 8, p. 432). Dos fenómenos separados por más de 1.500 años, y sin embargo estrictamente correlativos desde el punto de vista filosófico y sistemático. Aquí, en el Derecho Abstracto, encontramos el exacto lugar enciclopédico de la persona, de la que se derivan analógicamente, por defecto o por exceso, la persona abstracta del *cives romanus* o la Persona divina del Cristianismo. Esta es la definición: “La libertad, que nosotros tenemos aquí, es eso que llamamos persona, es decir el sujeto que es libre, y además libre de por sí (*für sich*), y que se da en las cosas (*Sachen*) una existencia óntica (*Dasein*)” (*Rph.* §33, Z.; p. 69). De inmediato se echa de ver aquí la íntima contradicción del concepto de persona. Libre, esto es, retirado y desligado de las cosas (*Dinge*) naturales, fácticas, el sujeto se sabe a sí mismo como infinitud negativa: puro ser-para-sí. Pero esa infinitud es puramente vacía: la persona puede llegar a ser cualquier cosa (*Sache*) porque de suyo no es nada determinado o, mejor, es la determinación de no ser nada finito, cualitativamente signado. Solo que entonces la existencia que a sí misma se da es contingente y arbitraria: “La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa que, de ese modo, es *mía*, tornándola en su fin sustancial, dado que ella no tiene en sí misma un fin tal” (*Rph.* 44; p. 79). Es verdad que, por un lado, este proceder y este derecho prueba la inconsistencia y falta de realidad íntima de las cosas supuestamente exteriores: el desasimiento y negación de la cosa; así, desustanciada. Pero por otro, la persona no tiene existencia fuera de la cosa poseída: esa existencia particular niega pues ipso facto la pretendida universalidad negativa de la libertad. Con esta religación a lo material (bien que humanizado), el sujeto se ve forzado a reconocer que si por una parte la Cosa está sujeta a él como su propiedad, por otra está él a su vez sujeto a la Cosa como sujeto a necesidades (*Bedürfnisse*). Tal inversión de sujeción queda empero cuantitativamente nivelada cuando son comparadas las Cosas entre sí respecto a su utilidad y, por ende, las necesidades que ellas cubren. Cosas y necesidades se hacen, así, intercambiables: adquieren un valor de cambio, cuya medida universal es el dinero (*Rph.* 63, p. 96 s.). La Cosa, primero fruida sin más, luego elaborada y, por fin, puro objeto de designación, queda ahora convertida en *signo*, base firme y garantía de realización de *contratos*: reconocimiento mutuo de las personas a través de una naturaleza domesticada, sutalizada hasta convertirse en mero sustrato cuantitativo, homogéneo. La persona del Derecho Abstracto ha puesto, así, su propio “más allá”: la comunidad (*Gemeinschaft*) de bienes, objeto de contrato. Solo que, de esta manera ni la persona

cumple así por entero las potencialidades lógicas insitas en su propia definición, ni tal “más allá”, esa *segunda naturaleza*, es capaz de devolver reflejada la fuerza infinita de la subjetividad libre. Al contrario, la doble dialéctica de la persona jurídica y de la comunidad contractual conduce necesariamente a la inversión de esta esfera: el derecho se torna desafuero (*Unrecht*), engaño, crimen. Y conduce necesariamente a ello porque la igualdad jurídica (el lado de la voluntad libre, que afirma, como en el refrán castellano, que “nadie es más que nadie”) tiene por correlato la desigualdad natural (el lado de las propiedades, cuya posesión en unos casos engendra privación en otros).

Sin embargo, y muy significativamente, es justamente en la transgresión, y en la subsiguiente pena, donde la persona consigue una libertad *real* (y no ya meramente formal), al mismo tiempo que la comunidad deja de ser solamente contractual, para hacerse racional. Una doble elevación tiene lugar pues aquí. De un lado, es la reflexión sobre la acción cometida, en vista de la pena impuesta por el juez (persona singular, pero desinteresada, esto es: garante de la universalidad del Derecho), la que lleva al criminal a *interiorizar* la ley conculcada: nace así el sujeto moral. De otro, esa reflexión se hace en vista de la imputabilidad general presupuesta por la comunidad que, al hacer de la persona sujeto responsable, adquiere ella misma el estatuto de *sustancia ética*. El primer lado, en el que prima la personalidad interiorizada, constituirá la esfera de la moralidad. El segundo, en el que tiene la primacía la comunidad convertida en sustancia, formará la esfera de la *Sittlichkeit*: la eticidad o vida ética (en paralelismo inverso con el doble movimiento de la Idea Absoluta: de un lado “retorno a la vida” (a la eticidad), de otro persona libre no excluyente).

Mas antes de acceder a esa cumbre lógico-religiosa es necesario atravesar el estado de la desesperación: el *sistema de las necesidades*. Y solo tal sistema: el término medio, negativo, de la eticidad hace surgir a la vez al *hombre* (propriadamente dicho) y a la *sociedad*, a través del duro reconocimiento de la necesidad (*Bedürfnis*). Ésta era, en el Derecho Abstracto, mera apariencia: la naturaleza parecía reducirse *formalmente* al campo universal de lo disponible a la mano. Pero en la sociedad civil, la necesidad hace su aparición (*Erscheinung*). En el estadio ético anterior, la familia, las necesidades quedaban garantizadas en el círculo de la *pietas* femenina: y la asunción de ésta como amor confiado se expresaba como religión. Pero se trataba de una religión inconsciente, natural, no de la religión de los hombres libres. En el ámbito del trabajo y de la empresa no hay lugar para este regugio cordial: allí “desaparecen la fe, las costumbres sencillas, lo religioso” (*Rph. Anhang zu §182; p. 474*). Solo en el vacío de esa desaparición crece para el individuo la *universalidad del pensar*. La terrible y brutal diferencia entre poseedores de medios de producción (ya no de Cosas, sino de los programas de su fabricación y multiplicación), aquéllos que solo poseen su cuerpo (fuerza de trabajo) mas no el resultado de su actividad exteriorizadora, y aun aquéllos que ni siquiera pueden enajenar esa actividad (la plebe), genera al mismo tiempo el ideal ético-político de una Humanidad reconciliada.

Hegel no se hace ninguna ilusión al respecto. Con una frialdad que asombra (lejos de las elucubraciones sentimentales de Feuerbach y de un cierto mesianismo escatológico marxista), el pensador pone al descubierto la contradicción de la sociedad civil. Una contradicción insoluble, dentro de esta esfera. Por una parte, y gracias

al sistema de las necesidades: “El hombre en cuanto hombre, o sea en cuanto individuo particular, tiene que arribar a la existencia, hacerse realmente efectivo; tal cosa es inherente al derecho de la libertad subjetiva ... aquí es donde cada uno puede hacerse aquello para lo que se siente llamado” (*Rph.* Anhang zu §200; p. 486). Pero de otra parte, esa llamada está obstaculizada (para todos los hombres, no solo para el trabajador) porque la tendencia a la división del trabajo, de medios y de bienes produce uniformización, acelerada por la introducción del *maquinismo*. La máquina, al final: “hace superfluo al hombre” (*Rph.* Anhang zu §98; p. 485).

Entiéndase bien: no se trata de una desigualdad de hecho, que podría ser remediada con una mejor distribución de la riqueza o una participación colectiva en la propiedad de los medios de producción (participación que, hegelianamente hablando, sería literalmente “catastrófica” –inversión del orden enciclopédico–, al convertir al Estado en una Macropersona jurídica). No: el sistema de las necesidades es irremediablemente (sin utopías consoladoras) el estado de la penuria (*Notstaat*): su estamento capital, el *Fabrikantenstand* (*Rph.* Anhang zu §204; p. 487), tiene por características propias la insaciabilidad, la desmesura y la falta de límites en la acumulación de riquezas: No por mor de las riquezas mismas; la razón profunda de esta resurgencia avasalladora de la persona en el seno de la sociedad civil: “is the desire of everyone to excel everyone else in the accumulation of goods ... Since the struggle is substantially a race for reputability, ... no approach to a definitive attainment is possible”, como ha visto certeramente Veblen en *The Theory of the Leisure Class* (cit. en Dickey, 1987, p. 250).

Una carrera desenfadada, excesiva por alcanzar *reputación*. Aquí, una vez más, el hombre consigue lo contrario de lo que se propone; él querría ser más que nadie, el Único, en definitiva: pero esa supuesta unicidad está en el reconocimiento por parte de los otros, no un reconocimiento de la *persona* (en ese respecto, todos somos iguales) sino del *hombre*, que puede subvenir a todas sus necesidades, y que se ve impelido por ello a inventar constantemente nuevas “necesidades” no compartidas ni compatibles, a fin de *distinguirse* de los demás, lo cual suscita en éstos admiración y a la vez rencor. Luego los *beati possidentes* dependen en el fondo de la infinita particularidad en que se deshace, exterior a sí misma, la naturaleza. Lejos de ser una infinitud libre y negativamente recogida, se hallan entregados a la opinión de los otros y a la opacidad de lo otro: máxima alienación. En la sociedad civil, la riqueza no se disfruta: se ostenta. En el fondo, es la ostentación de sí misma. Puro brillo, apariencia (*Schein*) insustancial: el estado de la penuria (*Notstaat*) es el estado de la naturaleza (*Naturstaat*).

No hay vuelta atrás. Inútil sería predicar las virtudes de la castidad, la pobreza y la obediencia. Inútil, e indeseable. La eticidad se cimenta en las virtudes contrarias: el matrimonio, la adquisición de bienes por el trabajo y la observancia de lo universal: de la Ley, no del Señor (sea extramundano o Señor del Mundo) (cf. *Enz.* §552, A.; *W.* 10: 358 s.). Pero esto último presupone la conservación de la eticidad por y en el Estado: *die Sittlichkeit im Staate*. Y Hegel añade: “So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein” (“Así pueden estar entonces por vez primera presentes derecho y moralidad”; *ibíd.*). La precisión es de alto alcance: derecho (el reino de las

personas y sus propiedades) y moralidad (el reino interior de los sujetos y sus deberes) son *abstracciones* de la sustancia racional, que es el Estado. Es éste quien conserva y sostiene esas esferas. Pero conservarlas no significa anular su defectuosidad: el Estado vive de la regulación de esa defectuosidad. Es más: él mismo está abocado a pasar a lo otro de sí, a su “más allá”. Él no redime a los ciudadanos de su condición de personas. Al contrario: garantiza y perpetúa esa condición: “Los ciudadanos en el Estado son la inconexa multitud (*Menge*) del mayor número, y una multitud de seres tales que son reconocidos como personas” (*Enz.* §544, A.; *W.* 10: 343). Era el Estado quien estaba al fondo de esa comunidad racional que imputaba a las personas la libre responsabilidad de sus actos.

Mas al Estado, ¿quién lo juzgará? Por un lado, la Persona en él suprema, el monarca (que representa el papel de la “coerción principesca”), reúne desde luego las características de la persona, y en grado sumo: “Yo es, en efecto, a la vez lo más singular y lo más universal” (*Rph.* §275, Z.; p. 319). Por eso: “La personalidad del Estado es realmente efectiva sólo como una *persona*, el *monarca*” (*Rph.* §279; p. 323). Pero esa persona es, por su origen, puramente natural. Depende del incontrolable albur del nacimiento en una violentísima coincidencia en la que lo más alto y lo más bajo se unen, sin posible síntesis ni armonía: “este individuo, de manera inmediata y natural, está destinado a la dignidad de monarca por el *nacimiento* (*Geburt*) natural” (*Rph.* §280; p. 327). No podría ser de otra manera, para Hegel (lejos de mezquinas charlatanías sobre adaptabilidad y oportunismo): ni los hombres de la sociedad civil (los burgueses), ni las personas jurídicas podrían elegir libremente a un representante suyo sin invertir el orden enciclopédico. Es el Yo del monarca, la pura y libre voluntad, el que da origen, el que es condición de posibilidad para que el ciudadano pueda designarse a sí mismo como “yo”. Mas ese Yo supremo, como hemos visto, depende en sí mismo (no en su función, no como “personaje”) de lo que nunca podrá ser un “yo”: de la amorfa y ciega causalidad natural.

Igual le ocurre al Estado mismo que, visto como un todo personal (la Nación una e indivisible), está extrovertido, deyectado necesariamente a la naturaleza: él tiene “la inmediata realidad efectiva de ser un pueblo *singular* (*einzelnen*: ‘uno de tantos’) y estar determinado *naturalmente*” (*Enz.* §545). Por este respecto, las naciones reproducen a nivel mundial la guerra de todos contra todos de la sociedad civil. De nuevo, la máxima puntualidad, la purísima referencia negativa de sí a sí mismo, se hiende en y como su “más allá”: el modelo de la expedición de la Idea en y como Naturaleza rige ominosamente las evoluciones de la persona a través del espíritu objetivo. Implacablemente, irremediamente.

Hegel, ¿emperador del pensamiento? Bien puede ser. Pero debemos advertir al punto, con Hegel, que todo *imperium* está abocado al fracaso. También el *Imperium* supremo: el de la triple personalidad divina.

La religión hegeliana no es la de una beata *identitas in Uno*, una feliz e inocente convivencia en la que no habría discusión (*communio sanctorum*) porque todo, al cabo, *daría igual*, resultaría indiferente ante y para la mirada omnipotente del Señor. Por el contrario: “El fin de la filosofía es ... desterrar la indiferencia y reconocer la necesidad de las cosas, de modo que lo otro aparezca como enfrentándose

(*gegenüberstehend*) a su otro” (Enz. §119, Z. 1; 8: 246). También rige esto para Dios, sobre todo para Dios, el cual es la lucha suprema y a la vez la conciliación, no *de* esta lucha, sino *en* esta lucha. La religión hegeliana no es la griega del *destino*, pero tampoco la del *consuelo*, propia esta última del hombre moderno que, cuando no consigue realizar sus fines subjetivos y se ve abocado a la renuncia, “se limita al respecto a consolarse con la perspectiva de obtener reparación (*Ersatz*) bajo otra figura” (Enz. §147, Z.; 8: 291). Y es el propio Dios cristiano, según Hegel, el que nos enseña a estar, como libres personalidades, fuera de toda desesperación, mas también fuera de toda esperanza (una virtud que brilla por su ausencia en el sistema enciclopédico): “En el momento en que ... el hombre reconoce que cuanto le ocurre es sólo una evolución de sí mismo y que él no hace sino portar su propia culpa-y-deuda (*Schuld*), se comporta entonces como un ser libre, y en todo cuanto le sale al encuentro tiene la creencia de que no le acontece ningún desafuero” (*loc. cit.*; 8: 292). Y ello se debe a que ese Dios “no es meramente sabido (por la comunidad, F.D.), sino Dios que simplemente se sabe a sí mismo, y que no es meramente personalidad representada (esto es: una *persona*, en el sentido latino del término: un mero ‘personaje’ o ‘representante’, F.D.), sino más bien personalidad absolutamente real y efectiva” (*ibíd.*).

En el momento en que la personalidad es absoluta no puede estar ya “fuera de sí” ni *pasar* a su otro. Nada hay fuera: Dios mismo se ve a sí mismo como su propio otro, interior ahora a él. Ese otro es, de nuevo y por último, “naturaleza”: mas ya no la naturaleza exterior en que se derramaba la Idea absoluta, sino naturaleza personalizada, espiritualizada: la Comunidad de los fieles, la *Gemeinde* cristiana. ¿Encontraremos aquí, por fin, *paz*? ¿Quedarán al fin resueltas las contradicciones: el crimen en el estado de derecho, la insostenible desigualdad de bienes en la sociedad civil, la guerra mundial entre los Estados? En absoluto: la forma más baja de religiosidad (correspondiente al estamento inferior de la sociedad: la clase productiva) es la religiosidad del *corazón* (resurgencia *interior* de la persona, que cree, en su infatuación, ser la sola depositaria de la verdad), y conduce necesariamente a la corrupción de la Iglesia. La esfera media, propia de la Modernidad y la Ilustración, se hiende en dos representaciones extremas, ambas huera: por el lado del intelectualismo abstracto, y en nombre de una Libertad Universal, condena de antemano a todo espíritu como sospechoso y lo reduce a una esclavitud más pavorosa que la de la persona romana frente al Señor del Mundo (cabe en efecto, levantarse contra *este* hombre, el *Imperator*; pero, ¿quién se alzaría frente al Sistema, frente al *Etre supreme*?). Por el lado del pietismo en cambio, convierte las almas bellas de los fieles, abnegados y entregados, en “la subjetividad abstracta, el subjetivismo sin contenido” (*Rel.* 3:251).

La comunidad cristiana, desgarrada en esta polaridad (dos extremos que conducen a una misma vacuidad), se hunde y perece. Por un lado, tenemos el escándalo de un *pueblo* que se apoya en la fe inmediata, aferrándose a lo sensible (por ejemplo, la creencia *católica* en la permanencia de la sangre y Cristo en la Hostia consagrada, aunque ésta no sea consumida); por otro, una capa *ilustrada* que convierte en simulacro, en una suerte de piadosa *representación teatral*, la vida del espíritu (por ejemplo, la creencia *calvinista* de que la Hostia es solo el símbolo de algo irremisiblemente pasado). Es verdad que el luterano cree en la *manducatio spiritualis*, en la presencia

real de Cristo en el momento mismo en que las palabras rituales coinciden con la deglución, esto es: con la *destrucción física* de algo inmediato, natural. Pero esa presencia de *Persona a persona*, de Espíritu a espíritu, recuerda demasiado al contrato jurídico, en el que las personas se reconocían a través del término medio de la cosa intercambiada. Aquí, lo que se intercambia es una destrucción; el anticipo de la ofrenda de la propia muerte: la pasada de Cristo, la futura del creyente. Pero, ¿quién es capaz de vivir, en el momento supremo del Culto, la propia muerte *real*, no la muerte-*simulacro* jesuítica ni la muerte en vida luterana, por desaparición de la libertad individual?

“Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley”⁵. Cristo ha resumido los tiempos en el tiempo único, el tiempo de la libertad infinita de la personalidad que acepta e interioriza su doble origen natural: el exterior (Jesús es un hombre, nacido de mujer) y el de la sustancialidad abstracta (Jesús, como engendrado por el Padre: la Ley que se alza, trascendente, sobre todo fenómeno). Ahora, el espíritu sabe de su inifnitud y sustancialidad en un sujeto de autoconciencia inmediata, en una negatividad infinita, *personal* (*Rel.* 3: 78). Lo Lógico, el *εὐαγγέλιον*, se ha dado en el mundo, mas como la negatividad de éste: como su propia *falta*. Y ahora, no se han cumplido, otra vez y por fin, los tiempos: se ha cumplido el tiempo mismo, devorado en y por su propia necesidad (peraltación suprema, en la relación del Espíritu y su *Gemeinde*, del “sistema de las necesidades”): “el tiempo se ha cumplido (*erfüllet*) de que la justificación por el concepto se torne en necesidad (*Bedürfnis*) –en la fe no hay ya justificación” (*Rel.* 3: 92). Cuando la historia (*Geschichte*) pretende volver sobre sí misma, dar cuenta de sí como Historia (*Historie*), y cae bajo el peso muerto (que también Nietzsche denunciará) del “así fue”, entonces todo se ha consumado: *consummatum est*, “*so ist es aus*” (*Rel.* 3: 93). La justificación por el concepto, ese *refugio* de la religión en la filosofía, convertida así en una nueva y extraña *comunidad* racional (la figura del final de los tiempos), pero aislada e incomprensible (*eine isolierte Priesterschaft*), ¿en qué podría consistir? Imposible parece, en efecto, conjuntar el programa general de la filosofía hegeliana: “la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón existente (*seienden*), con la realidad efectiva” (*Enz.* §6; *W.* 8: 47) y el melancólico final del Manuscrito de 1821: “No hay que cuidarse de cómo pueda irle al mundo ... Cómo se configure éste no es asunto nuestro” (*Rel.* 3: 94).

Pero quizá la solución sea tan dolorosa como trivial y esté ahí, al alcance de la mano. Recordemos nuestro inicio: la consideración de la Idea absoluta como pura Personalidad. Todo el resto era arbitrio, turbiedad, caducidad. ¿Qué “resto”, entonces, sino el entero Otro de la Idea, en la cual posee ésta su propia objetividad? ¿Qué resto, ahora, sino la caducidad misma de la Comunidad, una caducidad que no pasa, que no acaba nunca, porque solo en esa extraña *permanencia* y constancia de la caducidad, de la mortalidad de la *Gemeinde* se reconoce a sí misma la Persona del Espíritu?

⁵ San Pablo, *Gálatas* 4,4.

¿Qué nos resta entonces a nosotros, los miembros de esa comunidad, aleccionados por el lúcido y frío “sacerdocio” hegeliano, sino reconocer, en el presentimiento de la inminencia de la propia muerte, que solo somos libres, *de verdad*, reconociendo mutuamente nuestros necesarios pecados? ¿A qué responde el *consummatum est* de la Cruz? ¿Qué es lo afirmado en el “Sí que reconcilia” (*das versöhnende Ja*; PhG. 9: 362₂₅)? Lo afirmado en esa extraña suerte de *redención* no es sino el desprendimiento por parte del “yo” de su propia existencia óptica en cuanto contrapuesta a la de los otros, para configurarla como “*existencia óptica (Daseyn)* del yo extendido hasta la escisión (del yo, pues, com-partido, F.D.), un yo que en esa escisión (la doblez infinita, el pliegue del Espíritu, de la Suprema Persona, en y como comunidad, F.D.) ... tiene certeza de sí mismo en su consumada (*vollkommenen*) exteriorización y oposición” (PhG. 9: 362₂₆₋₂₈). El mutuo perdón de los pecados es el mutuo abandono de la yoidad: el definitivo “más allá” de la persona en el tiempo consumado de la Comunidad de hombres libres, un tiempo que no pasa porque ya todo está cumplido, porque ahora se acepta la verdad del error, la necesidad del acaso, la eternidad de la caducidad. Vivir en el otro, por el otro, es desvivirse, *divinamente*: “es el Dios que aparece en medio de ellos, que se saben como el puro saber” (PhG. 9: 362₂₈₋₂₉).

Muerte, ¿dónde está tu victoria? La muerte ha sido vencida, para siempre. Pero vencida por la MUERTE DE LA MUERTE (*Rel.* 3: 66), por “morir a lo natural” (*dem natürlichen abzusterben*) (*Rel.* 3: 62). Esto no es un programa utópico, ni un *pium desiderium*. Con respecto a la persona privada y abocada, destinada a lo natural, es una *condena*: ser hegeliano es aceptar libremente, lúcidamente, esa condena.

Referencias bibliográficas

- Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*. En Migne (*PL.*), vol. 64.
- Dickey, L. (1987), *Hegel*. Cambridge/Nueva York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*PhG.*), *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede. En: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*WdL.*), *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke. En: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 12. Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*Rph.*), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Ed. Gans/Klemmer, 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*Enz.*), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. En Hegel, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Hermann Glockner, Bde. 8-10. Stuttgart: Frommann, 1955-58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*Rel.*) *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Ed. R. Ferrara, 1987.
- Migne, Jacques-Paul, ed. (*PL.*), *Patrologia Latina*. Paris: 1844–1865, 217 vols.

- Santo Tomás de Aquino (SCG.), *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra gentiles*, Cura et studio Petri Marc. Coadiuv. Ceslao Pera et Petro Caramello. Augustae Taurinorum: Marietti, 1967.
- Santo Tomás de Aquino (S.Th.), *Summa theologiae*, cum textu ex recensione Leonina; cura et studio Petri Caramello. Taurini : Marietti, 1950.