

LOS DERECHOS DEL CIUDADANO EN HEGEL

ROBERTO SOLARTE *

RESUMEN

El presente artículo es parte de una investigación más compleja sobre el asunto de los derechos humanos, tema que hace parte de los debates éticos contemporáneos sobre el problema de la vida buena, entendida ésta como una vida con otros, en el contexto de las instituciones propias de los Estados de derecho. En la primera parte se desarrollan algunos asuntos preliminares dentro del contexto de la "dignidad humana": los problemas que presenta este concepto, la distinción entre lo jurídico y lo antropológico, y una sistematización previa que indica cómo se emplearán los términos. En la segunda sección se examina someramente el planteamiento de Kant, bastante clásico ya dentro de las posibilidades de fundamentación de los derechos humanos y de la dignidad de las personas y punto central de las discusiones hegelianas. Finalmente, se aborda el planteamiento de Hegel, no dentro de lo que él llama el "derecho abstracto", sino en el desarrollo de la vida de los ciudadanos dentro de un Estado de derecho.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

CIVIL RIGHTS IN HEGEL

ROBERTO SOLARTE *

ABSTRACT

This article is part of a more complex research on human rights, a subject treated in contemporary ethical discussions concerning problems such as the quality of life with others within the context of institutions belonging to a law-abiding State. The first part of this study considers some preliminary matters relative to "human dignity": the problems presented by the concept itself, the distinction between juridical and anthropological factors, and a previous systematization indicating how the terms will be used. The second section carries out analysis of Kant's position, considered a classic in its approach to human rights and dignity, a central question in all Hegelian discussion. Finally, Hegel's position is considered, not from the viewpoint of what he calls "abstract law", but from the viewpoint of the development of the citizens' life with a law-abiding State.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

INTRODUCCIÓN

EL CONCEPTO *dignidad humana* ha sido muy utilizado en la ética, pero, por eso mismo, corre el riesgo de convertirse en una fórmula sin significación. El problema consiste en la carencia de connotación de esta categoría y en la discusión de si es posible proceder argumentativamente desde la misma. Por tanto, considero que la manera adecuada de rescatar todo el sentido del concepto dignidad humana consiste en estudiarlo desde su *complejidad histórica*, lo mismo que en su *importancia metodológica en las argumentaciones de carácter ético*.

En este siglo se han sometido a crítica global los conceptos clásicos de la ética, que eran transmitidos como evidentes, pero que hoy se miran con un notable escepticismo, razón por la cual nos encontramos ante una gran abstinencia en el uso de los mismos.

La tarea que se impone consiste en mostrar una armonización viable entre los elementos originalmente separados por el concepto dignidad humana: moralidad y naturaleza, respeto al individuo y respeto extendible a los otros.

1. UNA PRECISIÓN FUNDAMENTAL

LA IDEA de la *dignidad humana* contiene básicamente un componente *jurídico* y otro *antropológico*. El componente *jurídico* se refiere a la *función* de la noción de dignidad humana en la fundamentación última de los sistemas jurídicos. Al fundamentar los sistemas legales, la dignidad humana deja de ser una aspiración moral y se convierte en una realidad eficiente que gana el respaldo y el reconocimiento jurídico. Las demandas emanadas de la comprensión de la dignidad humana se transforman en *derechos*, es decir, "en exigencias reconocidas por la ley y protegidas por la acción del gobierno, en bienes e intereses jurídicamente protegidos"¹. La exigencia moral de la dignidad humana se ha ido concretando en normas, pero es el resultado de conflictos, revoluciones, luchas y reivindicaciones históricas.

1. PAPACCHINI, ANGELO, *Filosofía y derechos humanos*, Editorial de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Cali, 1994, p. 30.

Se pueden rastrear las raíces de esta dimensión del concepto en la historia del *derecho natural*, que se extiende hasta las constituciones recientes. En este proceso, que abarca desde los planteamientos de los estoicos hasta las declaraciones de los derechos del hombre, se argumenta antropológicamente, con referencia a la *naturaleza humana*. Pero en los sistemas jurídicos modernos, el concepto se formalizó hasta el extremo de colocarse más allá de toda realidad concreta: como no expresa un contenido, no contradice la diversidad social. Esta formalización hace que la dignidad humana sea un concepto sin fuerza indicativa o connotativa. A pesar de esta falta de realidad, hay que señalar el valor de la aspiración moral al reconocimiento de la dignidad humana, pues ésta ha permitido juzgar moralmente —es decir, apelando a la conciencia moral— determinadas situaciones históricas, como ha sido el caso de la resistencia contra el nazismo y el fascismo o las luchas contra las diversas clases de discriminación.

El hecho de señalar los desplazamientos del concepto de dignidad humana hacia el campo jurídico nos permite ubicarnos en la perspectiva política de sus implicaciones, es decir, de las demandas ante el estado de derecho, que se ha hecho garante y responsable de la realización de los derechos fundamentales en su constitución política. Hay que anotar, sin embargo, que la efectividad de la totalidad de los diversos tipos de derechos humanos es responsabilidad del conjunto de la sociedad civil, que no puede obrar obedeciendo tan sólo a las leyes del mercado o de la supervivencia del más fuerte, sino que debe ceder y concertar la regulación e intervención del estado social de derecho para asegurar las condiciones necesarias de vida digna².

Por otra parte, cuando se habla de dignidad humana, prácticamente se hace una afirmación de fe o de convicción, que no muestra ningún tipo de contenido o de conocimiento concreto en sentido "objetivo". De este modo, se trata de un concepto *previo* al derecho positivo y decisorio, que expresa en realidad la autoobligación moral, tanto del legislador como del destinatario, de garantizar los bienes primarios, irrenunciables, que permiten a los ciudadanos una "vida digna de ser llamada humana". Por eso, la dignidad humana se concreta en unos derechos "fundamentales" y básicos, considerados teóri-

2. *Ibidem*, p. 33.

camente inderogables. De este modo se fundamenta el carácter vinculante del derecho. La pregunta ¿cómo puede servir un concepto puramente *formal* para formar un juicio moral concreto?³, puede encontrar una respuesta negativa si no se supera el formalismo jurídico y se apela a los derechos irrenunciables, de manera que la dignidad humana pase de ser un mecanismo retórico a ser una concepción con implicaciones morales y políticas efectivas.

El segundo componente depende de la *antropología*. Ya hemos señalado que antiguamente la reflexión sobre la dignidad humana se hacía desde la categoría "naturaleza humana", y la *naturaleza* hacía parte de un grupo de conceptos explicativos de la realidad mucho más amplios que lo únicamente antropológico. Sin embargo, a partir de Kant la situación cambió: también en el campo ético los conceptos se han visto sometidos a una creciente formalización. Resultado de ello fue la constitución de la antropología como disciplina filosófica autónoma. Desde entonces, la dignidad humana ha ocupado el lugar de la *diferencia específica* del hombre frente a otros seres: "De esta característica esencial del hombre se deduce luego la obligación moral de corresponder en las acciones concretas a esta característica"⁴.

El componente antropológico amplía el uso de la categoría de dignidad humana, pues dice aquello que tiene sentido en el contexto de la antropología en que se inscribe. Sin embargo, las imágenes supraindividuales conductoras de propuestas morales no coinciden siempre ni fácilmente con la persona individual, sino que se hallan generalmente en oposición virtual. Por otro lado, la actual situación de la cultura nos impide acceder razonablemente a una intuición de lo "verdaderamente humano" o a la esencia o "naturaleza" humana.

Recientemente, una parte de la discusión sobre la dignidad humana se ha concentrado en el campo de la llamada ética profesional médica, y se concentra en la posibilidad de uso de órganos, es decir, en delimitar qué es lo humano, hasta cuándo y dentro de qué límites se puede hablar de vida humana, para justificar cuándo comerciar con

3. WILS, J.P., "¿Fin de la "dignidad del hombre" en la ética?", en *Concilium*, 223, 1989, pp. 413-414.

4. *Ibidem*.

los órganos o hasta dónde es lícita la investigación. Sin embargo, en la cotidianidad se argumenta desde la dignidad humana para juzgar la violencia o el carácter "deshumanizante" de algunos procesos sociales o institucionales contra las personas. Lo notable de esta situación es que, a pesar del amplio uso de la categoría dignidad humana como base de las argumentaciones prácticas, en realidad no se ha podido construir un acuerdo mínimo explícito sobre el sentido de expresiones como "dignidad humana" o "derechos humanos". Los diversos puntos de vista dependen de la imagen de hombre que postulan o implican: un ser racional con libertad de decisión, la imagen de dios, un objeto de cálculo utilitarista para producir el máximo goce o el resultado de una casualidad natural y social.

1.1. Sistematización provisional

PODEMOS COMPRENDER, de manera provisional, que la *dignidad humana es el compendio de humanidad lograda*. Esto comprende dos elementos:

1. Ningún contenido antropológico puede reclamar para sí la pretensión de definir de manera adecuada y plena la dignidad humana. La condición humana se realiza en una pluralidad de contextos culturales: se trata de buscar lo mínimo común —por ejemplo: el respeto a la vida, o cierta exigencia compartida de libertad y reconocimiento— respetando y asumiendo la diferencia cultural. En el mismo sentido hay que recordar que la dignidad humana afecta tanto a cada sujeto particular como al conjunto de las personas.

2. Esta definición requiere determinar desde la realidad qué significa en concreto la dignidad humana como *posibilidad de humanidad*, es decir, qué bienes primarios vitales se pueden exigir en una época dada como concreción de la condición de humanidad-posible-efectivamente⁵. A pesar de las formulaciones europeas modernas de los derechos humanos, los procesos históricos se han constituido, en buena medida, por las demandas de libertad, respeto a la vida y reconocimiento del valor de todo ser humano. Las concre-

5. Cfr. PAPACCHINI, ANGELO, *Op. cit.*, pp. 22-23.

ciones culturales de estos derechos y la comprensión de lo humano cambian en los procesos históricos⁶.

2. LA DIGNIDAD HUMANA SEGÚN KANT

EL CONCEPTO de dignidad humana se convierte en una categoría central de la ética con Kant:

En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio, en su lugar puede ponerse alguna otra cosa como equivalente; lo que, en cambio, está por encima de todo precio y, por tanto, no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad⁷.

La dignidad es incomparable y no tiene valor equivalente. *Ella es el valor no compensable de la existencia humana como meta en sí*; no es un valor relativo, ni un precio, sino el valor *intrínseco* de la existencia: "Lo que constituye la condición necesaria para que algo pueda ser fin en sí mismo (...) tiene (...) un valor interno, es decir, una dignidad"⁸.

En realidad, Kant considera que el hombre sólo es meta en sí mismo bajo la condición de su moralidad: "*Es, por tanto, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de aquella, lo único que tiene dignidad*"⁹.

Ahora bien, la moralidad exige que el hombre someta sus normas a la validez universal, siguiendo el modelo de la universalidad como ley bajo la cual la razón piensa y construye el mundo, para promover la liberación del hombre de sus propias motivaciones y tendencias subjetivas. Si el sujeto ordena sus acciones bajo el imperio de sus motivos y tendencias, Kant considera que no es autónomo sino heterónomo, pues piensa que tales intenciones buscan fines materiales distintos de la misma voluntad. La libertad consiste, precisamente, en

6. Cfr. TORRES, F., "Derechos humanos", en *Nociones fundamentales de ética teológica*, M. VIDAL, compilador, Editorial Trotta, Madrid, p. 668.

7. KANT, IMMANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1983, p. 92.

8. *Ibidem*, p. 93.

9. *Ibidem*.

la independencia de la voluntad con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, frente a la determinación de las acciones según el orden de la naturaleza. No se trata de evitar la materialidad de los contenidos concretos que desea la voluntad, sino de que éstos no sean el *criterio determinante*. En el sometimiento de las normas de acción al criterio de universalidad, se da en realidad la sujeción de los diversos motivos al procedimiento de la razón que exige universalización.

Kant llama a este procedimiento *autonomía*, y es lo que fundamenta la dignidad humana:

La legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener, precisamente por ello, una dignidad, es decir, un valor incondicional, incomparable, para el que únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estima que un ser racional ha de tener de sí mismo. La autonomía es, por tanto, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional¹⁰.

Autonomía es la capacidad de determinarse por sí mismo, darse la propia ley, y se opone a la heteronomía: que la voluntad dependa de algo distinto de ella misma, que sea determinada por algo ajeno:

La autonomía de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de los deberes conformes a esta ley. Por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no fundamenta una obligatoriedad, sino que resulta contraria a su principio y a la moralidad del querer. En otros términos, el único principio de la moralidad consiste en la independencia de la ley con respecto a toda materia —es decir, de un objeto deseado— y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la pura forma legisladora universal, de la que debe ser capaz una máxima. Aquella independencia es la libertad en sentido negativo; esta legislación autónoma de la razón pura, y en cuanto tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Por lo tanto, la ley moral no expresa más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y ésta es sin duda la condición formal de todas las máximas, y sólo obedeciéndola pueden éstas conformarse con la suprema ley práctica¹¹.

10. *Ibidem*, p. 94.

11. KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, pp. 54-55. Se trata del teorema que se sigue de la ley fundamental de la razón pura

De esta manera, la dignidad aparece simplemente como un rodeo verbal para hablar de la capacidad humana de demostrar la moralidad de una norma de conducta, al juzgarla desde su propia posibilidad de universalización. Esto es lo que se puede decir de la dignidad en tanto que autonomía: la capacidad de todo ser racional, es decir, una determinación antropológica genérica y *formal*. Por esto, intentando mostrar lo que el concepto de dignidad humana aporta *en su contenido* a la *realización* de la estima incondicional del valor del hombre, Kant elaboró la segunda versión del imperativo categórico: "Actúa de manera que en todo momento tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro hombre, al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio"¹².

Lo que supone esta formulación es la noción de *fin*: "la naturaleza racional existe como un fin en sí misma", noción que Kant abandona cuando quiere hacer un sistema puramente *formal*, prescindiendo de toda referencia a contenidos concretos. Por otra parte, aunque se aclare que "sólo como medio" equivale a "sin justificación", no queda clara cuál es la permitida y adecuada simultaneidad —"al mismo tiempo"— entre medio y fin. Kant resuelve el problema nuevamente desde el criterio lógico y formal de la universalización de las normas, con la dificultad de que éste es un criterio para examinar la intención de la voluntad que actúa, y no para juzgar la *concreta* rectitud de las normas de acción. Por este motivo, en Kant la dignidad humana es tanto un *enunciado formal sobre la capacidad moral del hombre* como un equivalente de la *exigencia de obrar de manera moralmente recta*.

De todas maneras, este concepto formal de dignidad humana, independiente de los sistemas morales específicos y de las variables concepciones antropológicas, continúa siendo vinculante: "Señala la obligación de concebir y aplicar la moralidad en el sentido de la auto-finalidad de la persona como criterio supremo de la existencia hu-

práctica: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal".

12. KANT, IMMANUEL, *Fundamentación...*, *Op. cit.*, p. 84.

mana"¹³. De esto resulta que el concepto de dignidad humana no nos permite deducir un contenido positivo que pueda servir de norma para evitar la violación de la dignidad humana, y en cambio, es una categoría de contraste de que la experiencia de la limitación y de la negatividad de la condición humana exige su eliminación, aunque sin mostrar cómo hacerlo. En este doble sentido, el concepto de dignidad humana está abierto a nuevas interpretaciones de imágenes modélicas de humanidad. Por eso, la propuesta kantiana aún está en el trasfondo de la discusión actual sobre la dignidad humana, a pesar de haber recibido una dura crítica posterior.

3. LA CONCEPCIÓN DE HEGEL

3.1. Crítica a las nociones de dignidad humana, y a los intentos de fundamentar *a priori* los derechos humanos

LOS FUERTES CAMBIOS de comienzos del siglo pasado, y el naciente interés por la comprensión de la "época" a través de unas incipientes ciencias de lo económico y de lo político, hacen posible un cambio en la perspectiva teórica de los filósofos, que abandonan la "conciencia abstracta" para pensar desde los procesos de formación social del sujeto. En esta nueva perspectiva, la crítica más fuerte contra el planteamiento kantiano proviene de Hegel y se centra en la deficiencia que implica el "formalismo abstracto" en la argumentación ética.

Hegel cuestiona las concepciones que elaboran una ficción de un estado de "naturaleza", previo a la realidad socio-histórica, que demarcaría los "derechos naturales" de los hombres. En cambio, se podría hablar en Hegel de cierta visión de generación de lo humano, a partir de sus bases puramente materiales. El origen de lo humano se remite a la dinámica de la materia espacio-temporal; pasa por la generación misma de la vida, considerada como la posibilidad de un conjunto molecular relativamente estable capaz de reproducir sus características en otro organismo similar; se diferencia y especializa en organismos con metabolismos cada vez más complejos, como las especies vegetales, que tienen funciones como la alimentación, la res-

13. WILS, J., *Op. cit.*, p. 421.

piración y la reproducción, y los animales, que añaden a la sensibilidad vegetal una multiplicidad de sentidos, una capacidad de organización comunitaria y de comunicación que demuestran operaciones de memoria y aprendizaje. Para Hegel, lo más notable de los seres vivos es la afirmación de la continuidad de la especie en la reproducción y muerte de cada individuo¹⁴.

En el contexto global de la vida en la tierra, los humanos representan el surgimiento de la conciencia de sí, es decir, de la conciencia de una diferencia cualitativa peculiar, que se expresa en el acto transformador, considerado por Hegel como *la* característica específica de la adaptación humana al medio. En el proceso de la humanidad, esta acción transformadora ha producido las diversas modalidades de adaptación tecnológica y las especificidades de la *cultura*. Para Hegel, la cultura es la *formación* de una segunda naturaleza desde las múltiples relaciones entre los seres humanos y de éstos con los seres naturales, relaciones que están marcadas por la lucha a muerte motivada por el deseo de autoafirmación y mutuo reconocimiento. De esta manera, la cultura es el cultivo de los instintos e inclinaciones, el trabajo y la superación de la animalidad, y su concreción en la formación de significaciones, lenguajes e instituciones, es decir, de todos los diversos modos de vida de los pueblos, que se concretan en sus organizaciones sociales y políticas, y se expresan en las artes, las creencias religiosas y la forma de comprender la realidad¹⁵.

En la crítica a la ficción del contrato como origen del Estado, subyace la concepción de Hegel de la noción de *esencia*, desde la cual se ha pensado la "naturaleza humana" o la "dignidad humana": la dignidad o la naturaleza específicamente humana no es una identidad abstracta, separada —aunque relacionada— de los humanos concretos. En realidad, nuestro aprecio y estimación por las peculiaridades humanas, y el intento de garantizarlas a través de derechos y pautas morales, es un resultado del proceso de la cultura, necesario para

14. Cfr. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, 1977, §245 a 276, sección correspondiente a la naturaleza.

15. Cfr. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, 1975. §20: la (...) "producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura".

constituir las *diferencias*, pero insuficiente en tanto se queda en una abstracción separada de la realidad¹⁶.

Remitir los derechos humanos a una situación de "naturaleza" significa pensarlos por fuera de lo específicamente humano: la formación histórica de la cultura de los pueblos, desde la que se comprende la formación de las conciencias individuales. Para Hegel, la naturaleza es sinónimo de "animalidad", un estado de seres sin ley ni norma, que no es ni bueno ni malo. No es lícito argumentar unos derechos humanos a partir de un estado sólo de animalidad, como tampoco lo es fijar ese estado de naturaleza como paradigma normativo.

Si pudiéramos pensar una "ley" que corresponda a ese estado prehumano, es decir, una "ley natural", tendría que ser la ley de la violencia mutua¹⁷, en la que cada individuo lucha por afirmar y dar realidad a sus propios instintos. Por tanto, si hubiera que situar al ser humano en un "inicio" de su proceso formativo, habría que señalar que ese estado originario no significa nada en particular, pues la inmediatez, aparte de que resulta impensable por su falta de determinación¹⁸, expresa más bien aquello que hay que abandonar en la constitución de la propia vocación o destinación. La apelación a unos derechos naturales, a una naturaleza humana o a una ley natural, carece por completo de sentido.

16. Las "ideas" o, mejor, los *conceptos* son "totalidades concretas": pensamientos que comprenden la totalidad de determinados procesos histórico-culturales, pero no "esencias" o abstracciones, que pueden ser perfectamente elaboraciones de la arbitrariedad. El concepto de ser humano es precisamente la humanidad lograda en la realidad, particularmente aquello que ya no tiene carácter de accidental o innecesario, sino que ha conformado una realidad definible como verdadero concepto, aunque siempre esté abierta a la novedad del proceso histórico. Hay que tener en cuenta que esta verdad no es el invento de una persona particular, sino el trabajo de la comunidad humana en tanto comunidad pensante y dialogante. Esto era lo que Hegel quería hacer ver al hablar de la historia como construcción de la libertad. Por otra parte, esto es lo que está contenido en la afirmación de que las diversas teorías siempre expresan de algún modo su propio tiempo: no hay esencias o naturalezas a-históricas, sino siempre expresiones de la realidad.

17. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Principios ...*, *Op. cit.*, §93, nota.

18. Es una multitud indeterminable de determinabilidades cualitativas.

Por otra parte, es notable cómo, cuando se habla de "naturaleza humana", se tienden a proyectar en esa idea los contenidos empíricos de quien tenga el poder de presentar y decidir sobre estos atributos, transformándolos en condiciones eternas y absolutas. Esto aparece claramente en las teorías preliberales sobre la propiedad privada, que se postula como connatural al hombre, legitimada por la ordenación divina del mundo humano. Algo por el estilo es lo que hace Kant, cuando plantea una estructura humana *a priori*, universal y necesaria, y desconoce que sea tan sólo la expresión de una determinación histórica; éste es, por ejemplo, el procedimiento que sigue cuando legitima la propiedad privada y el régimen de contratos que la regulan: los deberes frente a la propiedad se siguen de la universalización sin contradicción de la máxima moral, pero no cuestionan ni se preocupan por el origen de la propiedad privada, sino que la dan por hecho. Estos procedimientos consideran como sucesos reales —*factum*— todo lo que no logran demostrar argumentativamente. Por tanto, la fundamentación del derecho, basada en la eterna ley natural o en la razón pura universal, no pasa de ser un "juego de prestidigitadores", que absolutiza contenidos e instituciones históricas, es decir, contingentes o finitas.

La exigencia de ubicar el desarrollo concreto de los derechos civiles en cuanto producciones históricas de épocas y culturas determinadas, nos obliga a reconocer que estos derechos no pasan de ser construcciones contingentes: son productos de formaciones históricas accidentales y no se pueden legitimar desde ningún tipo de principio *a priori*, ya sea la esencia humana o la razón pura del "género humano". No significa esto que los derechos elaborados por los diversos pueblos no se puedan comprender y que acaben relegados a la irracionalidad, sino que su conceptualización tiene que comprenderlos ubicados en contextos culturales y tradiciones concretas, es decir, dentro de cierta eticidad determinada, y siempre bajo el carácter de la finitud, de la contingencia.

En consecuencia, el hombre no nace libre ni actúa a partir de unos derechos originarios; los derechos humanos, lo mismo que la libertad, se construyen y se ganan en los procesos sociales. En la formación cultural el ser humano accede a los "derechos" típicos de su propio contexto. Los derechos y deberes son el resultado de la lucha por el reconocimiento, que siempre es una lucha a muerte, en la que

se juega la autonomía de los sujetos y que se define en relaciones de poder y de transformación de la naturaleza, es decir, en la configuración progresiva de modos de producción e instituciones sociopolíticas, que son las construcciones humanas que regulan o concretan una determinada resolución de la tendencia a la violencia.

En el planteamiento de Kant se da una *separación radical entre la idea abstracta de lo humano y la existencia real del individuo*, que acontece en el mundo real de relaciones objetivas: familiares, sociales y políticas. La separación operada en el pensamiento kantiano entre la materia —los instintos, las tendencias— y la forma —la voluntad en sí—, lo mismo que entre la voluntad subjetiva particular y el puro "deber", la pura autonomía de la voluntad considerada como *lo bueno en sí mismo*, no expresa la existencia real de los ciudadanos, sino la serie de fragmentaciones que la conciencia moral produce desde su interior cuando se entiende a sí misma separada y enfrentada a la realidad del mundo sociopolítico¹⁹.

En este sentido, la autonomía moral, base de la noción de dignidad humana, no es sino una *identidad carente de contenido*. El planteamiento kantiano se reduce a una abstracción que no es capaz de mostrar ningún significado en la vida real de los ciudadanos; Hegel considera que los logros kantianos, como el imperativo categórico, a la hora de enfrentarse con las decisiones concretas, se reducen al principio de no contradicción, que Hegel considera desconectado de la complejidad y movilidad de un mundo lleno de contradicciones.

3.2. Los derechos del ciudadano en la *Filosofía del derecho*

3.2.1. Los criterios de lectura

SI SE CONSIDERA que el planteamiento moral de Kant gana en profundidad al basarse en la autonomía de la persona, hay que escuchar a Hegel, para recordar que no hay autonomía humana sino en la apropiación de los contenidos concretos e históricos en los que esa autonomía puede darse. La explicación de este proceso, que en

19. Cfr. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Principios ...*, *Op. cit.* La sección de la moralidad; particularmente el extenso §140.

definitiva corresponde a la formación del sujeto como ciudadano, exige una conceptualización de carácter lógico²⁰.

La observación hegeliana que remite la comprensión de la vida ética a la lógica, nos hace pensar que no todos los enunciados de la filosofía del derecho deben ser leídos desde el punto de vista de la historia empírica, que describe y no logra comprender. Precisamente, el procedimiento especulativo de la filosofía hegeliana implica una forma de interpretar y asumir lo pasado desde la comprensión lograda en la actualidad. Por esto, el derecho y la formación histórica del derecho deben leerse como desenvolvimiento del concepto de libertad, es decir, como construcción de la voluntad libre del hombre. Por tanto, hay que buscar la racionalidad del derecho y superar la simple descripción de circunstancias accidentales o simplemente injustificables; tal racionalidad pide una comprensión especulativa: si "lo que es racional es real, y lo que es real es racional"²¹, esto significa que la realidad efectiva es lo que puede someterse al procedimiento racional de una comprensión silogística, que en este caso está mediada por la finitud y la limitación. No todo lo que se da en la historia concreta es legítimo ni tiene por qué ser considerado eterno e inmutable si no logra una justificación racional. Esto supone una construcción interpretativa de la historia, que destruye la simple constatación de hechos, y reconstruye sus significados desplazándolos hacia el ordenamiento del concepto de libertad como infinitud verdadera o finalidad de lo precedente.

De este modo, Hegel establece dos criterios de justificación racional de los derechos vividos, adquiridos o posibles en cada circunstancia. En primer lugar, la cultura, es decir las posibilidades efectivas dadas en la "segunda naturaleza" alcanzada, o sea, las condiciones reales para resolver la subsistencia socialmente, lo mismo que a las posibilidades de socialización y autocomprensión en una matriz de costumbres y prácticas construidas históricamente. En segundo lugar, en esa realidad histórica, sólo se reconoce como racional

20. *Ibidem*, §141, Observación: "Una comprensión más exacta de este tránsito del concepto la proporciona la lógica", y remite al proceso de lo finito y limitado que produce la racionalidad del deber-ser.

21. *Ibidem*, Prefacio, p. 23.

aquello que pueda someterse al rigor de la sustancialidad demostrada o comprendida silogísticamente.

3.2. *Lo lógico como criterio interpretativo de lo "ético"*

DENTRO DE este segundo criterio de fundamentación, Hegel coloca como concepto del derecho a la voluntad libre en y para sí²², que marca la lógica o racionalidad interna de los procesos sociopolíticos modernos. Se trata de una libertad comprendida en cuanto singularidad²³, es decir, en tanto que es capaz de unificar, atribuirse y reconocerse en los productos de las decisiones, en prácticas sociales y en instituciones. Es cierto que la subjetividad de los ciudadanos sólo existe situada en las condiciones reales del mundo sociopolítico, pero, al mismo tiempo, este mundo es la expresión y configuración de las relaciones reales entre los sujetos.

La voluntad libre no es simplemente la autoconciencia abstracta, al estilo del kantismo o de la concepción de las prácticas revolucionarias que originaron las modernas democracias²⁴. Tampoco es la libertad en tanto decisión subjetiva, enfrentada y contrapuesta al mundo, ni al arbitrio que decide desde sí mismo y que produce una serie fragmentada e infinita de dualidades y dicotomías con la acción y el mundo de las prácticas concretas²⁵.

La verdadera libertad es el reconocimiento del sí mismo en tanto concepto, es decir como la actividad unificadora de los actos y productos sociales, es decir, la comprensión de la negación de la negación como estructura de la acción humana, estructura que recons-

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

23. Cfr. *Ibidem*, §7: "La voluntad o la libertad es la unidad de los dos momentos: de la particularidad y de la universalidad; la autodeterminación de la voluntad de ponerse en lo uno como lo negativo de sí misma (...) y al mismo tiempo, de permanecer consigo, es decir, la identidad consigo mediada por la autodiferenciación y en la diferenciación. Esta singularidad o esta libertad es la verdadera substancia y concepto que se desenvuelve en el derecho".

24. Cfr. *Ibidem*, §5.

25. Cfr. *Ibidem*, §6; 8-20.

truye los logros racionales —la unidad del sujeto con el objeto, el reconocimiento de la racionalidad del mundo—, en los logros de la razón que obra en el mundo²⁶.

Para esta lógica o racionalidad de lo sociopolítico, la finitud es la categoría determinante, pues se trata de diversas esencialidades que están colocadas fragmentariamente en el traspaso a constituirse como realidades substanciales: si "el estado es la efectividad de la Idea ética —el espíritu ético en su calidad de voluntad sustancial"²⁷, esto significa que es el punto al que llega la conciencia de sí en el mundo real, en el que se perfecciona la sustancia ética a través de la toma de conciencia de sí como sujeto; es decir, de la subjetividad de tal mundo objetivo, que se sabe como objeto de su saber y de su querer. Este perfeccionamiento de la sustancia ética "se convierte en resultado de todo un camino que, a través de las *dialécticas de la esencia*, pone el concepto como sujeto"²⁸.

La finitud produce la estructura racional de la transgresión de sí o tendencia a lo infinito, entendida primero como un deber ser colocado más allá de toda posible acción, pero superada en este proceso en su propia construcción como esencia y concepto, es decir, como unidad de la unidad y la diferenciación, como negación negada y recuperada en la unidad de sí misma o, lo que es lo mismo, como lo finito en tanto movimiento que pone en sí al otro de sí mismo, el propio proceso de la infinitud. La importancia de este proceso se ve con claridad si se nota que es el movimiento del "sujeto" de establecerse o realizarse como una totalidad efectiva en la "objetividad".

Esta racionalidad rige los procesos subjetivos de deseo y decisión, tanto del sujeto con sus propios actos, como de éstos en

26. Cfr. *Ibidem*, §21-24; 257-258: "El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo racional *en y por sí*. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado".

27. *Ibidem*, §257.

28. ROSENFELD, D., *Política y libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 228.

referencia a una moralidad abstracta²⁹, o de los mismos individuos enfrentados entre sí en la búsqueda de sus fines particulares dentro de la sociedad civil. Aunque la eticidad se produzca en la formación cultural, que supera ella misma las dualidades entre lo finito y los infinitos que sea posible representarse, el Estado continúa actuando en el régimen de la finitud con respecto a la historia³⁰, pues se trata del modo peculiar de la racionalidad de la acción humana que se rige por el orden de la esencia, donde siempre se están jugando términos de la relación de lo esencial con lo inesencial, lo mismo que entre una interioridad y sus posibles concreciones en prácticas.

3.3. *La historicidad de esta racionalidad de lo ético*

SEGÚN ESTA LÓGICA, la postura moderna sobre la autonomía y la dignidad humana expresa, en realidad, la configuración de *estados* que deben su existencia precisamente a la *posibilidad de cada ciudadano de decir no a sus pretensiones y a su poder*. Los estados modernos son realidades substanciales porque son la *configuración real de la libertad de los ciudadanos*, y esto, en última instancia, porque ellos *expresan el poder constitutivo de las relaciones comunitarias*, que Hegel considera sustanciales al ser humano. "El Estado no es la realización de la libertad sino en tanto que actúa según un saber de lo que él es esencialmente, y ello con y en el saber que tienen los individuos acerca de la realización de su propia libertad"³¹.

Cuando Hegel afirma el *derecho soberano del Estado* sobre los ciudadanos, nos está *remitiendo al poder supremo en tanto que acción pensante de los ciudadanos concretado en las instituciones que garantizan tal autocomprensión*. Al mismo tiempo, sitúa al ciudadano

29. Cfr. *Ibidem*, la sección "La moralidad", pp. 110-112.

30. En los párrafos finales de la *Filosofía del derecho* (§ 321ss), vuelven a hacerse presentes las categorías de lo finito y lo infinito. Notable al respecto lo siguiente: "En las relaciones entre los estados, puesto que ellos están allí como *particulares*, se manifiesta en su mayor dimensión el juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, la injusticia y el vicio, y la contingencia interna; es este un juego en el que la totalidad ética misma (...) está expuesta a la contingencia". Los espíritus de los pueblos son limitados por la particularidad de su realidad objetiva y por su propia autocomprensión; en sus relaciones se manifiesta "la dialéctica de la finitud de esos espíritus" (§340).

31. ROSENFELD, D., *Op. cit.*, p. 230.

con el *deber radical de ser miembro del Estado*, mostrando que tiene que *participar* activamente en la vida política, lugar en el que se juega el destino de los individuos y del pueblo. Esto significa que *el deber fundamental del ciudadano consiste en no someterse ciegamente a las órdenes de la autoridad estatal, sino en desplegar o actualizar el conjunto de determinaciones implicado en la ciudadanía*: la personalidad jurídica, la autoconciencia moral, la pertenencia a una familia, la participación como individuo en la producción económica y en el goce de los bienes materiales y, finalmente, en la determinación ética fundamental, sustancial y verdadera de los seres humanos, que es la participación en cuanto *ciudadano* en las decisiones políticas, que afectan al conjunto de la vida del pueblo. La existencia como ciudadano es la verdadera sustancialidad en la cual acontecen y tienen sentido todas las determinaciones particulares y en la que cada individuo puede retornar a sí mismo bajo su más auténtica determinación de llevar "una vida universal"³².

En este sentido, el *derecho de los ciudadanos consiste en hacer que el Estado concreto en que viven corresponda a esta sustancialidad del mutuo reconocimiento* o de lo comunitario que es lo constitutivo de las diversas relaciones humanas. Por ello, los ciudadanos tienen el *derecho de criticar las inconsistencias, resistirse y transformar un orden político que sea insuficiente* para su propia finalidad humana. En este sentido, Hegel piensa que los ciudadanos deben ser conscientes y activos políticamente, porque es en ellos donde reside la posibilidad de perfeccionamiento y realización del concepto de Estado. Por esto mismo, la *dignificación del ciudadano consiste en poner en la praxis de su libertad*, concretando y traduciendo el concepto en la realidad en que vive. Por otra parte, un Estado corresponde con la *idea de Estado*, sólo si permite el desarrollo de la libertad de cada uno de sus miembros.

Finalmente, la finitud misma explica el perecer histórico de estas configuraciones del poder o de la libertad que se llaman estado modernos. El estado moderno es el punto de llegada del proceso cultural occidental, pero en cuanto que pertenece al ámbito de lo exterior y obedece a las necesidades de sus propias configuraciones, está

32. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Filosofía...*, *Op. cit.*, §258, nota.

sometido a la finitud como sujeto y a la lucha por el reconocimiento. El Estado es una configuración de lo absoluto que en sí misma contiene la contingencia y está sometida al orden temporal de lo "momentáneo"; de este modo, se mantiene abierto a múltiples transformaciones históricas. La historia como lugar de juicio a los estados expresa el reconocimiento del concepto ético por parte de los ciudadanos, a quienes corresponde dar vida efectiva al concepto, transformando lo dado en sus posibilidades "necesarias". Esta conciencia de los ciudadanos es una reflexión sobre la sustancia ética, que está enraizada en la tradición de la cultura y busca en ella el "recuerdo" o la "inteligibilidad" de las determinaciones de la libertad en función de reconocer los modos de la libertad en el presente, creando y recreando conceptos que actualicen esta libertad.

Hegel sostiene que el planteamiento kantiano impide actuar con efectividad en el mundo real: lo humano y lo bueno no son sino consideraciones elaboradas por la subjetividad en su pura relación interior consigo misma, pero no tienen relación con el mundo concreto donde se actúa.

La solución hegeliana al tema de la vida buena viene por el lado del *reconocimiento*:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de sus derechos* —en el sistema de la familia y de la sociedad civil—, al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último de su actividad*³³.

Reconocimiento³⁴ es el proceso de compenetración razonable en el mundo, en el que es *posible* identificar el tipo de libertad, de humanidad y de bondad existentes en la realidad, de modo que, en ese entretejido de relaciones reales, cada individuo pueda acceder a sí mismo a través del reconocimiento efectivo del otro y de lo otro en

33. *Ibidem*, §260.

34. El reconocimiento ocupa en el mundo práctico el lugar teórico de la superación.

general. Este reconocimiento es pensado por Hegel como el proceso de autodeterminación de la voluntad humana. Ya no se trata de las *condiciones* para una autodeterminación pura, sino de los *procesos* concretos de autodeterminación, que pueden fracasar o llevar hasta el mutuo reconocimiento. En definitiva, el *reconocimiento es la auto-comprensión del sujeto mediada por sus relaciones con los otros*. El existir mediado en relaciones sociales abre al sujeto a su reconocimiento como ciudadano, es decir, en cuanto que es miembro de una comunidad política organizada en una institucionalidad o legalidad. Todo el contenido o significado de la cultura culmina precisamente en esta "segunda naturaleza" reconocida: la historia o génesis de la acción de los individuos que han producido un "mundo espiritual" que *puede* ser reconocido o apropiado por cada ciudadano como expresión de su propia acción racional.

Hegel piensa que planteamientos como el kantiano terminan por justificar cualquier realidad como lo auténticamente humano y lo digno, y por suprimir la diferencia, pues el procedimiento que relaciona a la voluntad y la materia del mundo real es abstracto: hay que *aplicar* una determinada idea de lo humano a la realidad de los hombres. En el fondo, se puede terminar por aplicar cualquier contenido y hacerlo pasar como auténtica humanidad, con el riesgo inmenso de desconocer profundamente las diferencias entre los hombres y los pueblos.

En cambio, el reconocimiento de —y en— los procesos de autodeterminaciones de los hombres y de las sociedades existentes, supone que se reconozcan las redes de condiciones de vida reales como lo que cada individuo y cada grupo ha logrado: su grado de auto-determinación o de conformación, el bien específico que se ha logrado. El juicio moral ya no se hace desde lo que *debe ser* —Kant—³⁵, sino desde lo que es posible lograr porque las

35 Así como el juicio teórico se hace desde la superación de la perspectiva particular, al colocarse en el contexto universal de la multiplicidad de puntos de vista, de modo que se mantenga abierta la pregunta por el sentido de las cosas en su libre autonomía, podemos llamar juicio de la *reflexión* práctica a la actividad de comparación y valoración de los diversos puntos de vista morales, de modo que el individuo salga de su perspectiva subjetiva y de su tendencia a la arbitrariedad, alcanzando la objetividad misma de la libertad por su propia universalización o por el des-centramiento de su perspectiva de acción, bien sea en la vocación concreta, o en

condiciones lo pueden permitir. Así las cosas, la dignidad humana significará el grado de humanidad posible en las condiciones reales. En este sentido, Hegel considera que no se puede argumentar desde una libertad o desde una autonomía abstractas: la dignidad humana no puede ser un formalismo carente de contenido, sino el nivel de humanidad logrado, que no necesariamente corresponde con lo que alguien puede presuponer como bueno o justo.

Este pensamiento realista no significa considerar las condiciones de vida reales como lo definitivo, pues los derechos del ciudadano dentro de un Estado o comunidad de derechos suponen, no sólo la pertenencia del individuo a una totalidad o sistema ético, sino que tal totalidad pueda ser reconocida como una determinación racional propia, de modo que el individuo pueda afirmar que las leyes del Estado son buenas. Por esto hay que recordar que el proceso de reconocimiento es una lucha a muerte entre grupos e individuos sociales antagónicos, en el que se busca descubrir las verdaderas potencialidades de humanidad, que son *posibles* porque ya existen como logros culturales, es decir, se trata de apropiarse de manera adecuada —no alienada, no sometida, no perdiéndose a sí mismo—, del contenido efectivo de humanidad construido por los hombres en la historia. Esto es lo que significa, en concreto, reconocimiento.

Es en este sentido que Hegel afirma que:

El hombre tiene dignidad no por lo que es como voluntad inmediata, sino únicamente en cuanto que conoce un ser-en-sí y para-sí, un ser sustancial, y somete y conforma a él su voluntad natural³⁶.

La categoría *dignidad humana* desaparece en cuanto algo *a priori* formal, y se convierte en una marca de contenidos que la garantizan

diversos modos de actuar con los otros, ya sea en la familia, el trabajo o las relaciones mediadas por el interés universal del estado. Véase, HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Propedeútica filosófica*, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1980, §41-70; *Filosofía...*, *Op. cit.*, §20-21; *Enciclopedia...*, *Op. cit.*, §174-176

36. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Obras completas*, volumen 15, p. 323. Citado por WILS, J., *Op. cit.*, p. 422.

históricamente y que, en este sentido, son también políticamente exigibles³⁷.

4. A MODO DE EPÍLOGO

EN LAS REFLEXIONES de este siglo sobre los derechos humanos, todas muy críticas y marcadas por la serie de exigencias universales alcanzadas a través de las terribles experiencias de las guerras mundiales, o por las demandas de los grupos minoritarios, usualmente discriminados en las democracias modernas en las que el poder del pueblo se ha traducido en poder de las mayorías o de quienes logran "impactarlas", o por las novedosas teorizaciones sobre los "derechos" y la "dignidad" de los seres de la naturaleza, aceleradas a partir de la inminente crisis ambiental, se nota un marcado escepticismo frente a los ideales políticos y humanísticos de la modernidad. En este sentido, no sólo hay críticas, sino también abstención en el uso de las categorías modernas y, particularmente, desencanto, pues los proyectos modernos han demostrado ser lo contrario de lo que prometían. Sin embargo, no deja de inquietar que esta abstención tal vez resulte de una negación y renuncia de la filosofía, cuya tarea era considerada por Hegel, cómo pensar el presente, reconociendo en la tradición y en lo que ya ha pasado aquello que da cierta sustancialidad o determinación a la actualidad, y las virtualidades para responder a las nuevas preguntas y situaciones.

Tal vez no sobre recordar que comprender el presente no es legitimar sus instituciones ni sus prácticas, como tampoco "creer" acríticamente, de modo *a priori* en su "bondad". Sencillamente, es la actitud del pensador que camina inmerso en los más profundos desgarramientos y ausencias de sentido de las prácticas sociales porque ha asumido la eminente finitud que las conforma, y, por ende, la muerte, sello indiscutible de todo lo humano. Precisamente desde allí busca reconstruir las redes que atan el presente y reinaugurar entonces las preguntas propias de la filosofía:

37. Cfr. WILS, J., *Ibidem*.

La muerte, (...) es lo más espantoso y retener la muerte exige más fuerza. La belleza sin fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene libre de devastación, sino la que sabe afrontarlas y se conserva en ella. El Espíritu sólo logra su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto³⁸.

38. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenología del espíritu*, p. 23, 3/10-24/10, según la traducción propuesta por P.J. LABARRIÈRE en *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.