

## Hegel, la tragedia y la posibilidad de una ética moderna

*Ciro Alegría Varona*  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

---

El carácter cognitivista de la ética es introducido por Hegel en el proceso real y universal del espíritu con las figuras del desengaño trágico y de la relación conflictiva entre estado y sociedad. La referencia a las contradicciones de la conciencia ética confiada en lazos naturales y sociales aparece en Hegel cada vez que él quiere precisar el nexo entre ética y saber en el mundo moderno. Las contradicciones de la conciencia ética indican para él puntos de tránsito a la eticidad fundada en el conocimiento de lo universal. La redefinición de lo ético en el medio del saber conceptual se realiza para Hegel sin embargo sólo mediante la superación e integración de las formas éticas correspondientes a la familia y la sociedad civil en el estado.

The cognitive character of ethics is introduced by Hegel in the Spirit's real and universal process with the figures of tragic disenchantment and of conflictive relations between the state and society. The reference to the contradictions of ethical consciousness entrusted in natural and social links appears in Hegel each time he wants to pinpoint the nexus between ethics and knowledge in the modern world. The contradictions of ethical consciousness indicate for Hegel transition points towards founded ethical life in the knowledge of the universal. Notwithstanding, the Hegelian redefinition of the ethical in the midst of conceptual knowledge is carried out only by surpassing and integrating ethical forms, corresponding to family and civil society, in the State.

---

El resurgimiento del interés por la filosofía de Hegel a partir de los años 60 tiene que ver con las grandes decepciones políticas de nuestro tiempo. Mientras las ideologías socialistas terminan hundidas en el estancamiento económico y social, permanece el liberalismo en una relación ambigua y oportunista con la democracia como sistema político. Frente a esto llama la atención no sólo el que Hegel haya anticipado ambas problemáticas en su presentación crítica del estado moderno, sino sobre todo su pretensión de redefinir el contenido normativo del orden constitucional moderno precisamente a partir del concepto de un *conflicto constitutivo* entre las tendencias primarias del estado y de la sociedad. Lo particular de la perspectiva hegeliana reside, a mi parecer, en que su concepto de actuar institucional legítimo supone la conciencia de la inevitable contradicción entre, por un lado, las pautas básicas de comportamiento propias de la sociedad y, por otro, la finalidad intrínseca del estado.

Ahora bien, el contenido concreto de esta dialéctica sólo aparece cuando se examina lo que ocurre con el actuar individual. La acción encuentra su eticidad objetiva, según Hegel, en las consecuencias de la opción primaria que ha tenido que tomar al realizarse, pues toda acción individual, a causa de la inmediatez con que representa su motivación, es un ponerse de parte o bien de lo universal-estatal o bien de lo particular-grupal. En esta idea radica la relación doble de Hegel con la eticidad individual. El reconoce, por un lado, que la rica diferenciación y determinación de lo ético se despliega en las peripecias de la conciencia práctica individual; así, lo que a ella *le* sucede -sólo perceptible si se toma en cuenta el punto de vista de ella- es al mismo tiempo el acceso al concepto de la relación concreta entre estado y sociedad. Es recién ante los desengaños de la conciencia práctica individual que se muestra la relevancia ética del conocimiento y la insuficiencia de todo *ethos* tradicional. Las experiencias negativas de la conciencia individual dan paso al reconocimiento del nexo entre eticidad y saber. Hegel expresa esto, como voy a mostrarlo, mediante la referencia a dos realidades históricamente muy alejadas entre sí, pero afines en el punto que aquí más interesa: la tragedia antigua y el fenómeno moderno del anodamiento de las organizaciones sociales a la hora del ejercicio directo de la soberanía por la jefatura del estado. También se mostrará, sin

embargo, que Hegel desarrolla esta visión de las circunstancias concretas en que el saber adquiere relevancia ética sólo para interpretar de inmediato estos fenómenos como momentos de la autodefinition de la institucionalidad del estado. En lo que sigue expondré algunas razones que he encontrado para pensar que los problemas de esta solución institucionalista -que no son sólo problemas de Hegel, sino del mundo actual- remiten a la verdadera naturaleza del nexo de fundamentación entre moral y saber que corresponde a la situación moderna.

Para alcanzar una definición institucional legítima y estable, la acción tiene que sobreponerse, según Hegel, a la identidad que le es dada inmediatamente por el respectivo marco social o estatal; si se trata, por ejemplo, de defender al estado, no es lo principal hacerlo directamente, como si se tratara de un bien material o un bien jurídico personal, sino indirectamente, a través de la defensa de la ley que rige efectivamente las relaciones sociales concretas; y si se trata de defender derechos individuales o campos de acción (es decir, libertades) no estatales, tendrá que hacerse de modo que la expresión de tales intereses tome en cuenta el interés general, en vez de presentarse sólo como una demanda de parte -precisamente lo contrario del dicho "all politics is local".

Cada orientación práctica, entonces, debe cargar a su manera con los conflictos reales que atraviesan el medio en que se realiza y aprender a vivir en esta aparente inconsecuencia con sus propios puntos de partida. La autocomprensión del sujeto institucional desarrollada por Hegel se beneficia, por decirlo así, de los fracasos de las formas de pensamiento práctico que ignoran el conflicto fundamental entre sociedad y estado, lo dan por resuelto o lo toman a la ligera. Esta distancia frente a la existencia histórica de la moral es una característica importante de su pensamiento. Hegel subordina la opción por una posición moral determinada al conocimiento del resultado de la dialéctica real y espiritual de las formas históricas del derecho y la conciencia ética.

Tal disposición a mirar objetivamente el comportamiento ajeno (y aun el propio, como si fuera ajeno) reconociendo su limitación cultural y epocal, es el más puro realismo político y está sin duda a la base del proceso por el cual lo político ha devenido un fenómeno mundial; la civilización fundada en el *conocimiento* de los asuntos públicos parte de Grecia, se expande a través del helenismo y Roma y alimenta el clasicismo de la política moderna desde los actos inaugurales del imperalismo occidental -Alejandro, César: *veni, vidi, vici*. Pero la cuestión que aquí más interesa es si la versión radicalizada del *ethos* político

clásico a la manera de una ética postkantiana que Hegel presenta es todavía una moral, o, dicho de otro modo, si esta subordinación del concepto de vida buena y virtud al resultado de la dialéctica del espíritu objetivo permite hablar aún de un nexo entre principios éticos y juicios prácticos. Porque parece que la conciencia radical del conflicto entre sociedad y estado, siendo capaz de desfondar a las concepciones políticas modernas, no da lugar en la obra de Hegel a una nueva moral propiamente dicha, sino que escinde esta verdad del fuero interno en, por un lado, teoría crítica de la sociedad y, por otro, teodicea histórica de la existencia de la libertad en el estado. Siendo la moral para Hegel en principio un asunto privado, tiene que armonizarse con la eticidad por la vía del desarrollo social en que lo privado se civiliza -el proceso de las instituciones de la sociedad civil- para integrarse finalmente a la realidad institucional del estado. Sólo así, convertida en virtud pública, resulta verdaderamente reconciliada y es recién moral.

Pese a esta tendencia -que se acentúa en las lecciones berlinesas- a abandonar el terreno de la moral o bien a relegar el problema de la conciencia ética del individuo, subordinándolo a la definición de roles institucionales legítimos, es posible distinguir en el punto de partida de Hegel un pensamiento que se advierte fundamental para la posibilidad de una moral contemporánea. Se trata del nexo que él establece entre, por un lado, el interés por la verdad misma y, por otro, la posibilidad de definir las formas concretas de realización de un auténtico universalismo ético. La disposición al saber teórico es condición para acceder a normas universalmente válidas y ponerlas en práctica. Una expresión enérgica de este punto de partida se encuentra en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. Allí critica Hegel la invocación al sentimiento y al entusiasmo hecha en esos días por su colega Jakob Friedrich Fries para fundamentar una visión política. La idea de Fries era algo así como un orden social basado en lazos afectivos, cuya vida pública recibiría “su vida desde abajo”, en una suerte de democracia de bases permitida por la armonía religiosa. En todo esto encuentra Hegel una inaceptable subestimación del saber, una pérdida del interés de conocimiento que es letal para la conciencia práctica, como lo dice el pasaje del *Fausto* de Goethe citado libremente por él:

“Si desprecias el entendimiento y la ciencia,  
los más altos dones del hombre,

te habrás entregado al diablo,  
y deberás perecer”<sup>1</sup>.

Ahora bien, el interés por la verdad misma no es para Hegel simplemente una facultad humana, un *atributo* del individuo que se realiza en él, como las virtudes dianoéticas definidas por Aristóteles o simplemente lo que ahora se entiende por honestidad intelectual. El interés por la verdad, si es serio, conduce a reconocer la objetividad histórica y supraindividual del espíritu, “la rica articulación de lo en sí mismo ético, el estado, y la arquitectónica de su racionalidad, que hace surgir de la armonía de sus partes la fortaleza del todo por medio de la diferenciación determinada de los ámbitos de la vida pública y de su justificación, y por medio de la estrictez de la medida que mantiene todo pilar, todo arco, todo contrafuerte”<sup>2</sup>. El núcleo de la razón práctica no está pues en atributo o desempeño alguno del sujeto individual, sino en la racionalidad objetiva de las instituciones a las que el individuo se tiene que integrar para lograrse<sup>3</sup>. Si bien lo subjetivo y lo individual tienen lugar en el proceso de integración mismo, no son, por supuesto, lo determinante en él; al contrario, la verdad de ellos sale a luz recién cuando el todo ético queda a la vista.

Este paso a la fusión de la conciencia ética individual con el espíritu objetivo no me parece sin embargo seguirse necesariamente del reconocimiento del nexo entre apertura de la conciencia a la verdad misma y orientación ética. El momento en que aclarar la verdad resulta imperativo, aun cuando esto no traiga consigo inmediatamente ninguna realización positiva de la libertad, es decir, aun cuando en esto se experimente lo incondicionado sólo como negación infinita, ese momento merece ser considerado aparte<sup>4</sup>. Es probable, además, que tenga una

---

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (1821), trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975 (en lo que sigue citada con la sigla *FD*), pp. 17-18.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cf. *FD* § 149, p. 198: “El individuo tiene por el contrario en el deber [entendido como la integración a la eticidad institucional] su liberación, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural y de la opresión que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser, por otra parte, de la subjetividad indeterminada que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar y permanece en sí misma carente de realidad. En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial.”

<sup>4</sup> Para no confundir este modo de aparecer la verdad con el resultado de las relaciones imperantes -es decir, con el *status quo* que todo poder estatal efectivo presupone y legitima

función importante en la estructuración de la “arquitectónica” del estado a que Hegel se refiere y nos permita iluminarla por dentro atendiendo a la pregunta: ¿qué relación guarda la conciencia de la prioridad absoluta de vivir en la verdad con la determinación de marcos institucionales legítimos para la acción? No en vano tenía la *anagnorisis* trágica un lugar privilegiado en medio de la *polis* y con ello un rol central en el surgimiento de *lo político* que ha llegado hasta nosotros. Las versiones clasicistas y modernas de este encomendar la felicidad a la verdad mediante el sacrificio ciudadano, el coraje cívico, la resistencia individual a la “banalidad” imperante, etc., parecen girar también alrededor del mismo centro.

El nexo entre el interés por la verdad misma y el descubrimiento de formas éticas capaces de asumir y mediar conflictos lo encuentra Hegel en la dinámica interna del ser ético, por la cual éste se desdobra en realidades contrapuestas. La dialéctica del ser ético es presentada en la *Fenomenología del Espíritu* con un lenguaje que Hegel despliega mediante la interpretación de la tragedia *Antígona* de Sófocles<sup>5</sup>. En el momento de la disolución de la “eticidad bella” que, según Hegel, la tragedia griega representa, colapsa la evidencia originaria de que vivimos en un orden de fines perfecto, donde racionalidad práctica y teórica son todavía inmediatamente idénticas. *Antígona* presencia, como ya antes

---

como la fuente inmediata de su poder- hay que reconocerle el derecho a ser éticamente relevante y significativo aun cuando no signifique de inmediato una posición política completa. ¿Una posición de principio que no representa a la vez una alternativa política? ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo tomarlo en serio? Hegel indica modos de integración de lo particular en cuanto interés social, no en cuanto posición de principio.

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3 de las Obras en 20 vol. ed. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 328-354 (en lo que sigue citada con la sigla *PhG*). La interpretación extraordinariamente rica en análisis particulares del ciclo tebano -que abarca los temas de los *Siete contra Tebas* de Esquilo y *Edipo Rey* y la *Antígona* de Sófocles- en el capítulo VI, “El Espíritu”, de la *Fenomenología del Espíritu*, no es de ningún modo sólo un medio usado por Hegel para exponer su teoría de la cultura griega y situar a ésta en la historia del espíritu. Más bien se trata de una presentación de la teoría de la eticidad misma, o del momento objetivo del espíritu en general, que procede definiendo primero la relación conflictiva entre la familia y el estado, para en seguida caracterizar el “mundo del espíritu alienado de sí” como el fruto de esta confrontación constitutiva. El hilo conductor de esta exposición sistemática es el concepto de inversión (“*Verkehrung*”) que se define en rasgos generales al interior del conflicto trágico como la verdad de la acción individual y se desarrolla luego como el principio estructurador del mundo moderno. La teoría de la cultura tiene su lugar en el penúltimo capítulo, “La Religión”, donde vuelve a ser tratada la tragedia, pero ahora sí con el objetivo prioritario de deslindar las épocas del espíritu.

Edipo (pero, a diferencia de éste, desde el primer momento de su actuar ético), que el ámbito de la verdad se abre para ella justamente cuando se le cierra el ámbito de la existencia práctica; que gana en comprensión, “Einsicht”, cuando pierde en carácter<sup>6</sup>. Detrás de la contradicción trágica está sin embargo la nueva certeza, más abstracta, de que el conocimiento teórico de lo verdaderamente universal permite relanzar la racionalidad práctica. Esta oportunidad única para considerar el modo en que se recompone el carácter y se relanza la virtud en el momento de la peor conmoción del orden tradicional se disuelve sin embargo en el flujo de la *Fenomenología del Espíritu* casi imperceptiblemente, así como la historia de las experiencias de la conciencia se convierte en la historia de las manifestaciones institucionales y culturales del espíritu. En el momento en que Antígona toma resueltamente el camino a su autodestrucción, de forma que su oscuro amor por sus parientes muertos se invierte inmediatamente en trabajo para la consumación de la ley de este mundo, Hegel se limita a constatar que ella desaparece como carácter y en su lugar queda únicamente “Gesinnung”, una conciencia que se sabe necesitada de orientación y se busca a sí misma infinitamente en su contexto<sup>7</sup>.

No hay mucha distancia entre la interpretación hegeliana de la virtud de Antígona y la definición de la virtud en la *Filosofía del Derecho* como “Rechtschaffenheit”, es decir, como el desempeño irreprochable según la propia ley objetivamente vigente, cuya condición allí también se expresa como “la simple adecuación del individuo a los deberes [que se siguen] de las relaciones” en las que está inscrito<sup>8</sup>. Hegel no tomaría

---

<sup>6</sup> PhG, p. 348. Cf. Alegría, Ciro, *Tragödie und bürgerliche Gesellschaft. Motive und Probleme der politischen Aufhebung des 'Notstaats' bei Hegel*, Frankfurt/Berlin/Berna: Lang, 1994, p. 139ss.

<sup>7</sup> PhG, loc. cit.

<sup>8</sup> FD § 150, p. 199: “En una comunidad ética es fácil señalar qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias. La honestidad es lo universal que se le puede exigir, parte jurídica, parte éticamente. Para el punto de vista moral aparece sin embargo fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debería exigir aún más a sí mismo y a los otros. En efecto, el deseo de ser algo particular no se satisface con lo que es universal y en y por sí, sino que sólo encuentra en una excepción la conciencia de su propiedad.” Qué sea la virtud más allá de esta adecuación objetiva a la que la subjetividad individual exaltada del moralismo se resiste, es algo que, a fin de cuentas, sólo puede conocerse a la hora del verdadero conflicto que Hegel pone en el centro de su doctrina del estado de excepción o de emergencia. Así dice más adelante en el mismo párrafo: “En una situación ética existente, cuyas relaciones están completamente desarrolladas

en serio el intento de darle a la noción de carácter ético otra realidad que la resultante del proceso social y político de definición de roles institucionales. Porque tiene como punto de partida la inevitable destrucción de todo carácter moral particular y natural y redefine la virtud como la disposición a ponerse de parte de lo objetivamente necesario, sometiendo la subjetividad individual, en una opción definitiva por el *servicio* público, al proceso del espíritu objetivo.

La tragedia de Antígona simboliza para él esta inversión constitutiva de la existencia individual de la substancia en pura subjetividad auto-consciente: Antígona entrega, según Hegel, toda racionalidad práctica o interés humano en pago por el más puro interés por la verdad, acaba con su vida física y mental y pone a la *polis* en el más grave peligro de autoaniquilamiento (*reta* al estado a cometer el peor delito), con tal de hacer inevitable una aclaración colectiva radical sobre la naturaleza de la ley. La insurgencia de la honestidad intelectual no queda aquí en mala libertad subjetivista, porque es emprendida a conciencia de que sólo puede ser consumada con el sacrificio de la individualidad, la cual pone de este modo el sentido de su propia acción en manos de la colectividad, así como cuando se dice que alguien dió su vida por algo. Antígona es para Hegel el ejemplo estético de la identidad que él presupone entre honestidad intelectual y servicio público<sup>9</sup>.

Aún en medio de la estrechez en que el "institucionalismo radical"<sup>10</sup>

---

y realizadas, la auténtica virtud sólo tiene lugar y alcanza realidad en circunstancias extraordinarias en que aquellas relaciones entran en conflicto. Pero esto sólo ocurre ante verdaderos conflictos, pues la reflexión moral puede crear colisiones por todas partes y darse así la conciencia de algo particular y de haber realizado sacrificios." Las consecuencias de esta concepción salen a relucir en la definición del rol de la policía. Cf. § 234, pp. 268-269.

<sup>9</sup> El que la completa disolución de la posición de la Antígona hegeliana en el flujo de la vida de la *polis* sea también consumación de la "bella eticidad" que Hegel le atribuye a ésta última, se explica en el contexto de la interpretación hegeliana del mundo antiguo como aquél en que el "principio de subjetividad" permanece todavía larvado y no reconocido. Si se toma en cuenta la importancia de los personajes proféticos, visionarios e introvertidos en las tragedias griegas -la Casandra del *Agamenón* de Esquilo, los Tiresias de Sófocles, el propio Edipo en *Edipo en Colono*- y la multitud de referencias a estados mentales extraordinarios, dictámenes divinos manifestados a individuos, etc., se hace difícil mantener la imagen hegeliana.

<sup>10</sup> Cf. Henrich, Dieter, *Vernunft in Verwirklichung*, en: Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts: die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, editada por Dieter Henrich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, p. 32: "Der Gedanke von einem 'Absoluten', das 'Geist' ist, steigert also wohl zwar die Bedeutung alles dessen, was subjektiv und als solches vernünftig ist, verstärkt aber auch die Vormeinung, daß die bewußte und vernünftige Person sich bei der Selbstpreisgabe in eine ihr vorgängige Bewegung gar nicht entfremden, sondern nur gewinnen kann. Und eben das lehrt in der Theorie des Rechts der starke Institutionalismus." [La idea



de Hegel pone al concepto de virtud, sigue estando el nexo entre honestidad intelectual y respeto a la ley en el centro de su concepción. Ello se nota claramente en el excurso sobre la ideología restauradora de Haller en la *Filosofía del Derecho*. La justificación tradicionalista de la monarquía absoluta que este autor presenta es para Hegel síntoma de falta de educación intelectual, carencia de pensamientos y desprecio por el saber. El problema de Hegel es, frente a esto, cómo definir objetivamente la práctica capaz de nutrirse del interés teórico por la verdad y del respeto por la ley verdadera. Tal práctica, cuya existencia objetiva y estable Hegel presupone y sólo intenta aclarar, incluye el momento de la reflexión moral. Aclarada esta realidad de lo ético, quedaría resuelto a la vez el problema de la posibilidad de una moral moderna.

A causa de su institucionalismo, Hegel da por un hecho que la disposición ética a darle bases cognitivas a la práctica se realiza y se pone en vigor principalmente a través de los funcionarios públicos del gobierno, los cuales están a su parecer sin duda mejor capacitados que los representantes al poder legislativo para tratar y resolver asuntos públicos<sup>11</sup>. La virtud, en este sentido, no es cosa de cualquiera, y no se encuentra en los funcionarios públicos sólo casualmente, sino por la determinación estatal de su práctica. El resto de la población puede complementar ocasionalmente el control de los funcionarios públicos, que normalmente procede “de arriba para abajo”, con un control “de abajo para arriba” que no se ejerce directamente, antes bien permanece limitado a proveer de elementos de juicio al soberano, el cual actúa finalmente sin aducir razones ni fundamentos, es decir, sin otorgarle el menor reconocimiento directo a las razones expuestas desde “abajo”<sup>12</sup>. Lo mismo vale para la participación de los representantes en el poder

---

de un “absoluto” que es “espíritu” incrementa el significado de todo lo que es subjetivo y, en cuanto tal, racional, refuerza sin embargo también la opinión de que la persona consciente y racional no se aliena al entregarse a un movimiento previo a ella, sino que al entregarse de este modo sólo puede salir ganando. Esto es precisamente lo que enseña, dentro de la teoría del derecho, el institucionalismo radical.)(Trad. del autor).

<sup>11</sup> *FD* § 301, p. 350: “... pues los funcionarios superiores del estado tienen necesariamente una visión más profunda y abarcadora [que la de los representantes a las cámaras] de las instituciones y necesidades del estado, así como una mayor idoneidad y un hábito más desarrollado para estos asuntos; pueden por lo tanto hacer el bien sin el concurso de los estamentos [...]”.

<sup>12</sup> Cf. *FD* § 295, p. 344. El concepto de control no aparece, por supuesto, en la parte sobre el poder legislativo, sino en la del poder gubernativo, al analizar la relación directa de este último con el soberano.

legislativo. Ellos aportan conocimientos y observaciones aislados al proceso de autodeterminación del organismo estatal, el cual es el verdadero sujeto de la aclaración colectiva. El estado hace partícipes de su existencia a los representantes. El los involucra en las cuestiones públicas para precisar y documentar con experiencias particulares el lado objetivo de su ley<sup>13</sup>. En el mismo acto, los representantes tienen la oportunidad de reconocer la importancia de esta participación cuando *contemplan* la unidad de la vida del estado realizada en el desempeño de los funcionarios del gobierno<sup>14</sup>. En resumen: si bien el centro de la eticidad es una nueva *identidad ética individual*, la del servidor público, desarrollada en el contrapunto entre verdad y norma, Hegel sólo percibe tal identidad en el marco de las instituciones generadas por el autodespliegue del estado.

Cabe preguntarse si esta concepción representa debidamente el interés del universalismo ético, si la virtud, entendida como la disposición a servir a la ley verdadera con honestidad intelectual, se vuelve un bien permanente recién cuando se profesionaliza en los cargos del servicio público. ¿O es este institucionalismo más bien el gran pretexto bajo el que medra la “banalidad” moral que, en el penetrante análisis de Hannah Arendt<sup>15</sup>, caracteriza al servidor cumplido del estado nacionalsocialista? Ernst Tugendhat encuentra en el concepto de virtud de la *Filosofía del Derecho* un “completo vaciamiento de contenido de lo moral”: ya que para Hegel se trata de “simple adecuación del individuo a los deberes de las relaciones a que pertenece”, la virtud habría perdido aquí el sentido de una “posición de principio independiente de las circunstancias”<sup>16</sup>.

Lo cierto es que Hegel parte de la pregunta por una autonomía ética no meramente formal o subjetiva, motivado a ello por una aguda conciencia de la inestabilidad de las convicciones morales y los horizontes éticos vividos con plena evidencia. Los vuelcos ideológicos masivos ocurridos durante la época revolucionaria, las guerras napoleónicas y la restauración deben haber contribuido no poco a aguzar esta conciencia.

---

<sup>13</sup> Cf. *FD* §§ 298-301, pp. 346-351.

<sup>14</sup> Cf. *FD* §§ 314-315, pp. 361-362.

<sup>15</sup> Cf. Patrón, Pepi, “Acción política y banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt”, en: *Areté*, vol. extraordinario 1990, Actas del primer coloquio franco-peruano de filosofía, p. 263ss. Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 1977.

<sup>16</sup> Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, p. 207.

Pero esta suposición, tan bien fundamentada por Joachim Ritter en su ensayo fundacional<sup>17</sup>, no pasa de ser una suposición: Hegel mismo no presenta así su crítica de los horizontes éticos inmediatos. La crítica al revolucionario es secundaria, derivada. La verdadera motivación del cuestionamiento radical de la inmediatez ética proviene de un sustrato más abarcador. Hegel lo señala a través de su interpretación de la tragedia griega como manifestación de la realidad de lo ético. La experiencia fundamental de la *disolución de la eticidad tradicional por obra del mismo actuar del carácter ético que ella genera* es el punto de acceso principal al concepto de eticidad. Esto se confirma en el recurso a la figura de Antígona en la definición del concepto de eticidad en la *Filosofía del Derecho*<sup>18</sup>. Sin embargo, para que este acercamiento negativo a la eticidad dé lugar a una nueva identidad institucional de ser y deber-ser, Hegel se aparta de su temprana preocupación por el destino de la moral y emprende una crítica del mundo moderno que desemboca, como ya dije, en teoría crítica de la sociedad y teodicea del estado.

Considerando esto, me interesa ahora distinguir dos aspectos del pensamiento de Hegel que él combina minuciosamente:

1) Hegel muestra ante todo que la posibilidad de una moral moderna, no tradicionalista, se basa en el enriquecimiento de la conciencia de la ley en sentido universalista. Este enriquecimiento tiene lugar cuando la honestidad intelectual o el interés puramente teórico en la verdad (a su vez motivado por un originario temor a vivir en el engaño) logra abrir paso a una nueva imagen, más compleja, de la racionalidad de la acción, aunque esto de momento tenga sólo un sentido negativo, anti-práctico.

2) Al mismo tiempo presupone Hegel que esta posibilidad de una moral moderna se logra y asienta definitivamente en las instituciones del estado moderno y que es recién así, en el orden constitucional, que ella llega a ser lo que se propone, a saber, la base inconvencible de una vida buena.

El tránsito constante de un aspecto al otro responde a la pretensión de reconstruir el contenido de la moral mediante la crítica del mundo moderno. Hegel no se contenta con la conciencia agravada de la condición

---

<sup>17</sup> Ritter, Joachim, "Hegel und die französische Revolution", en: R.J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 183-255.

<sup>18</sup> Cf. *FD* § 144, especialmente el agregado redactado por Eduard Gans.

contemporánea del pensamiento moral que se desprende del primer aspecto aquí considerado. Cuando su Antígona reconoce en la *Fenomenología* que “la realidad no le es casual a la esencia, antes bien no se le da en unión con la esencia a nada que no sea verdadero derecho”<sup>19</sup>, está reconociéndose a la vez a sí misma como instrumento del devenir-autoconsciente del destino colectivo y está negándose a su acción y a su carácter toda significación independiente, como en el enfático plural del verso 926 de la *Antígona* de Sófocles que Hegel cita en su propia traducción:

“weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt”  
[“porque sufrimos, reconocemos que hemos errado”]<sup>20</sup>

Esta conciencia predomina en la presentación del concepto de eticidad en los párrafos 142 a 150 de la *Filosofía del Derecho*. Lo ético es reconocido aquí ante todo como el “círculo de la necesidad”<sup>21</sup>, cuyo “desarrollo sistemático” en la teoría de las instituciones de que se ocupa la tercera parte del libro (titulada precisamente “La eticidad”) contiene los principios de una “doctrina de los deberes éticos”<sup>22</sup>. En los párrafos 151 a 156 relanza Hegel sin embargo la pretensión, ya anunciada en el 147, de encontrar en esta misma conciencia absorbida por la objetividad de la ley la plena satisfacción de la subjetividad. Allí se ha de encontrar también, según él, la base de una nueva identificación espontánea de ser y deber-ser. El nuevo marco de una existencia decidida se reconstituye mediante la formación individual. Esta transforma en hábito y costumbre el orden que al principio aparece como mera necesidad exterior. El proceso de integración a la vida objetiva del estado por medio del “duro trabajo”<sup>23</sup> en que la subjetividad se desprende de su existencia inmediata como mera individualidad empírica es desarrollado sistemáticamente en la teoría de la sociedad civil, e históricamente en la crítica del mundo moderno y de sus concepciones políticas individualistas. Los esfuerzos del pensamiento ético moderno por concebir principios morales no significan nada para Hegel, quien se limita a establecer el hecho de que el pensamiento moderno fracasa

<sup>19</sup> *PhG*, p. 348.

<sup>20</sup> *Ibidem* (el subrayado del pronombre “wir”-“nosotros” es mío).

<sup>21</sup> *FD* § 145, p. 196.

<sup>22</sup> *FD* § 148, p. 197-198.

<sup>23</sup> *FD* § 187, p. 232.

como productor de concepciones políticas. En todo esto percibe Hegel a las ideas liberales y contractualistas -para servirme de otra observación de Tugendhat- como un anexo a la realidad socioeconómica, no como portadoras de valores independientes<sup>24</sup>.

Al identificar a la moral con la formación política queda marginado el fenómeno elemental de que hacemos juicios éticos constantemente, aun no estando intelectualmente calificados para ello según una determinada concepción de racionalidad práctica. La cuestión de fondo sigue siendo la identidad de la conciencia ética individual, o sea, la posibilidad de una moral moderna que trace *principios* para realizar la intención universalista. La teoría crítica de la sociedad no basta para superar las aporías de la política moderna y está lejos de garantizar la transformación del burgués en ciudadano. Así resulta especialmente interesante el nexo entre, por un lado, la motivación puramente negativa del conocimiento teórico que aparece en cada acto de honestidad intelectual y, por otro, la disposición a regirse por normas verdaderamente universales. En la conferencia "Rationalität und Redlichkeit"<sup>25</sup> ha señalado Tugendhat el carácter particular de la motivación de la pregunta por la verdad, la cual sigue en pie aun cuando contraviene intereses prácticos. Esta motivación lleva a cuestionar los fines de la racionalidad práctica, y es, en todo caso, un proceso disfuncional en la misma.

El pensamiento de Hegel recoge la relevancia ética de esta motivación en el primer aspecto que he destacado, el del desarrollo trágico o anti-práctico de la conciencia ética a pesar de los estragos que esto causa en la ética tradicional. Este aspecto es compatible con la idea kantiana de una aclaración progresiva de principios de los juicios prácticos. Pero para sacar adelante esta perspectiva tenemos que cuestionar el segundo aspecto del planteamiento hegeliano: su institucionalismo radical. Tengo claro que Hegel se resistiría a este corte en su pensamiento. Pues las contradicciones de la conciencia ética no son para él expresión de una distancia insalvable entre libertad y naturaleza -que hace que todos los puentes lanzados sobre este abismo sean hipotéticos- sino momentos de la objetivación del espíritu en la historia universal. Priorizar la concepción y realización de la virtud en el sentido de una posición de principio que no se deriva necesariamente del ser social y político, sino ante

---

<sup>24</sup> Tugendhat, Ernst, o.c., p. 206.

<sup>25</sup> Conferencia pronunciada en la Universidad Libre de Berlín, el 15 de julio de 1994.

todo de la reflexión sobre la naturaleza del propio actuar y juzgar, es, al parecer de Hegel, quedar complicado en la comedia de la virtud quijotesca presentada en el capítulo V de la *Fenomenología* bajo el título "La virtud y la marcha del mundo". Tugendhat no se arredra ante esta burla cruel y le llama "el caballero andante de la honestidad intelectual" al individuo que se ocupa ahora de la verdad para evitar un mal peor, que es el despertar al vacío de una autocomprensión falsa.

Pero un universalismo ético que desconfía del estado como medio de su realización ¿no se alimenta de esta misma desconfianza? ¿Tiene la moral acaso una autofundamentación puramente formal que le permita iniciarse y construirse espontáneamente, según reglas propias, como la fundamentación *a priori* con que contaba Kant? El mismo Tugendhat ha mostrado en sus *Vorlesungen über Ethik* la inconsistencia de la fundamentación kantiana, para sacar en seguida a luz el *contenido* universalista de esta ética despojado de la fundamentación formal, tal como asoma en el concepto de respeto y en la concepción del hombre como fin en sí mismo expresada en la tercera formulación del imperativo categórico<sup>26</sup>. Ya no es posible, según esto, *exigirle* al sujeto consecuencia con la razón como el atributo esencial *a priori* de la existencia humana. Sólo queda cuidar de la conciencia de la igualdad y dignidad de todos los hombres, haciendo cada vez más explícita su universal *plausibilidad*, mientras esperamos que cada uno llegue por su propia experiencia a reconocer el valor de este punto de vista y encuentre entre sus asuntos la razón para ponerse de parte de él. Ante esta conclusión adquiere importancia la cuestión de la *motivación* de la conciencia y del comportamiento moral. Es obvio que tal motivación no parte de la racionalidad calculadora o instrumental, porque ésta saca del mundo a los individuos humanos y trata sólo con cosas útiles o inútiles. Y sin embargo, contamos con que cada uno puede encontrar en sus experiencias el acceso al punto de vista universal, con lo cual nos movemos en el campo de reflexiones que tradicionalmente ocupa el utilitarismo. Encuentro que la idea de Tugendhat es volcar el mundo del utilitarismo, mostrar la vida propia de lo ético a través de la dialéctica de la razón instrumental. ¿Cómo

---

<sup>26</sup> Kant, Immanuel, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, trad. C. Martínez R., Buenos Aires: Aguilar, 1973, 4a. ed., p. 71 (Nota sobre el sentimiento de respeto, cap. 1); p. 111 (cap. 2): "obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio." Cf. Tugendhat, Ernst, o.c., p. 79 ss.

percibe la conciencia utilitaria de pronto entre sus razones la racionalidad superior de una conciencia *agravada* por la consideración de los demás como fines en sí mismos? ¿Por qué pensar que el aligerado mundo de la razón instrumental entraña el más grave riesgo? ¿Qué me advierte de la importancia capital de la dignidad *ajena*, no fundamentada, pues, en ningún rasgo común, interacción ni interdependencia del otro con mi propio modo de ser, respetada, antes bien, precisamente en cuanto ajena?

Estas preguntas (con el perdón de Tugendhat) pueden ser verdidas bastante bien en términos hegelianos. Sea lo que sea el derecho individual, la sociedad civil tiene que hacerlo valer, y éste es el calvario de las instituciones no estatales, el no contar con una antropología fundamental sobre la cual construir, como sobre bases sólidas, un orden social definitivamente libre de la extrañeza del poder político. La sociedad civil insiste, sin embargo, en ello, porque sí tiene claro por lo menos esto: que la aparición negativa de su propia ley, antes ignorada, en la forma de pura “necesidad exterior”<sup>27</sup>, es resultado de la deficiente aclaración y realización social del lugar de cada individuo en el mundo. La inmediatez fáctica con que el poder del estado se contrapone, en ocasiones, a la dinámica ambivalente de la sociedad civil, no es más que la expresión de los aspectos de la existencia colectiva ignorados o marginados por la ley formalmente vigente, la cual ha sido definida para el entendimiento mediante las experiencias de trabajo y formación de la misma sociedad civil. El estado es, en este sentido, “la Erinia de lo subjetivo”<sup>28</sup> vulnerado. La diferencia real entre estado y sociedad, que, no raramente, resulta en conflicto entre ambos, sin que esto descalfique al estado como agente y vocero de la ley<sup>29</sup>, es para Hegel la prueba de la falsedad de la conciencia utilitaria. La consideración detenida de esta condición de la sociedad civil, a saber, tener que convivir con

---

<sup>27</sup> *FD* § 187, Obs., p. 231.

<sup>28</sup> Foster, Michael Beresford, *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der hegelischen Philosophie*, Tübingen: Mohr-Verlag, 1929, p. 2.

<sup>29</sup> El estado que, “en situaciones de emergencia” (*FD* § 279, p. 327) tiene que abandonar la forma diferenciada de la legalidad y la institucionalidad para defender su existencia, recogiénose en la simplicidad del ejercicio directo de la soberanía por el príncipe como jefe supremo militar, no es por ello un poder cualquiera, sino sólo un estado en problemas; sigue mereciendo por tanto el nombre y la dignidad de estado, así como “incluso el hombre más despreciable, el delincuente, aunque sea un enfermo y un inválido, no por eso deja de ser un hombre viviente” (*FD* § 258, Agreg., p. 290).

su enemigo potencial y alimentarlo, sólo permite una conclusión: es asunto de ella reconocer la necesidad de sacar a luz su verdadera ley, aquella que hace justicia a todas las subjetividades posibles, porque de otro modo trabaja para simplificar ella misma los principios de integración y exclusión social y dar pie constantemente a la reaparición del estado como la mera fuerza de las cosas. Sólo de ella depende que el príncipe no actúe. Cuando éste actúa, ella ya no tiene nada que decir: el príncipe está exento de toda responsabilidad, no responde de sus actos ante nadie, actúa ante una colectividad anonadada, su actuar es la prueba de la nulidad de los medios propios de la sociedad civil<sup>30</sup>.

La preocupante extrañeza de lo político que entra en escena sin esperar a la legitimación social, es la razón por la que la sociedad se decide a devenir civil. Para serlo, la sociedad tiene que orientar, entonces, su desarrollo institucional por el más estricto respeto a cada uno, pero no en virtud de una autofundamentación formal que le permitiría supuestamente redefinir al estado como órgano suyo (en el sentido de la “soberanía del pueblo” derivada de la idea de “voluntad general” o en el de la “soberanía de la ley” de inspiración kantiana), sino sólo porque ésta es la única forma seria de trabajar por la estabilización de sus relaciones con el estado en leyes e instituciones intermediarias. Inútilmente intentará la sociedad civil hacerse un estado a su medida. Toda diferencia social puede convertirse en materia de una polarización política que atenace a la dinámica natural o supuestamente autónoma de la sociedad. Lo político capitaliza el déficit social. Sólo queda evitar cometer errores u omisiones graves que causen un recorte drástico de la institucionalidad civil y un nuevo protagonismo de quien ejerce directamente la soberanía. Quien confía en su sociedad, quien sale a su plaza y hace su mercado, se pone, a sabiendas o no, bajo la vieja espada de Damocles.

La experiencia que motiva la adopción del punto de vista ético

---

<sup>30</sup> FD § 284, p. 337. Por ser la racionalidad del poder del príncipe en la *Filosofía del Derecho* de Hegel absolutamente extraña a la racionalidad condicionante y mediatizadora de la sociedad civil (el poder del príncipe es “la conversión inmediata de la autoconciencia pura de la voluntad en un ‘este’, en una existencia natural, sin la mediación de un contenido particular” [FD § 280, Obs., p. 332]), debe instituirse aquél sin ninguna influencia ni coerción por parte de la sociedad. Por ello el príncipe no puede ser elegido por el pueblo, ni es de ningún modo un funcionario o servidor público: su poder le viene por herencia, con la misma inmediatez con que la substancia ética se encuentra en la familia [FD § 280, pp. 331-332].



universalista se encuentra así, a mi parecer, bajo el signo trágico del estado de excepción -éste es el aspecto de Hegel que me interesa. De la interpretación de este signo se alimenta la conciencia de que la actual ley o proporción en que se halla formalmente contenida mi relación con los demás y con el mundo puede quedarse vacía y dejarme enfrente de una existencia hostil con la que tendré que medirme. El poder desmesurado y personalizado, *tyrannís*, es el fruto de una sociedad que no ha sido capaz de regirse por una moral a la altura de los problemas de su tiempo. Aquí reside la razón para adherirse a principios prácticos que lo preserven mejor a uno del peligro constante de subestimar a los demás. Sin tantos rodeos y con palabras más certeras lo ha dicho ya Goethe en el *Diván de Oriente y Occidente*:

“Pasas cabalgando junto a un herrero y no sabes  
cuándo herrará tu caballo;  
ves una cabaña abandonada en el campo  
y no sabes si guarda un amor para tí;  
te encuentras con un muchacho bello y audaz:  
o él te vencerá en el futuro, o tú a él.  
Con toda seguridad puedes decir  
[del tronco deshojado de la vid  
que te dará algo bueno.  
Así estás encomendado al mundo,  
el resto no lo voy a repetir.  
¡Honra el saludo del desconocido!  
Aprécialo tanto como el del viejo amigo.  
[...]

Muchos años después vuestros caminos  
se cruzan inesperadamente y exclamáis de contento:  
¡Es él!, ¡sí!, ¡allí estaba!,  
como si no se hubieran interpuesto  
tantos días de viaje por tierra y mar,  
tantas vueltas del sol.  
[...]

El primer saludo vale por muchos miles,  
saluda, pues, amable, a todo el que saluda.”<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Goethe, J.W., *West-östlicher Divan*, Ed. Ernst Grumach, Berlin: Akademie-Verlag, 1952, tomo I, pp. 64-65 (la traducción es mía).