

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**PERSONA Y DERECHO
EN KANT Y HEGEL ***

Ludwig Siep

Hay dos razones por las que me parece importante discutir el concepto de persona y su relación con el concepto de derecho en Kant y Hegel: la primera razón es que el concepto de persona es especialmente apropiado para establecer una conexión entre la filosofía primera como filosofía trascendental o lógica especulativa y la filosofía práctica o política¹; la segunda razón es que, en mi opinión, la teoría prevalente de la persona en la filosofía analítica sobre la persona es deficiente a este respecto².



El concepto de persona propuesto por Kant y Hegel (al igual que el de Fichte y Schelling) está basado en una teoría de la autoconciencia. Con algunas excepciones como las de Thomas Nagel o Harry Frankfurt, éste no es el caso en las teorías analíticas de la persona. Su preocupación primaria es el problema de identificar a una persona «externamente», como si lo hiciera un observador. Por lo tanto, buscan criterios para distinguir entre las personas y los otros objetos, y para la identificación de personas individuales. La autoconciencia es reducida generalmente a una especie de acceso privilegiado a estados mentales y, a lo mejor, al origen de una «asimetría» epistémica entre la autoimputación y la imputación hecha por los demás con respecto a tales estados. Dudo que la crítica expresada desde estas posiciones se adecúe a la teoría de la autoconciencia propuesta por Kant y el idealismo alemán.

Las siguientes observaciones pueden servir para caracterizar los principios básicos de esta teoría:

1. En la autoconciencia, toda persona se da en dos sentidos distintos: como determinada y como universal. Esto significa que yo soy esta o aquella determinada persona «para mí mismo», para un sí-mismo (self) que puede abstraerse de cualquier determinación específica, que puede imaginarse a sí misma como siendo otra de la que es y que, dentro de ciertos límites, puede cambiarse activamente a sí misma³. Pero al mismo tiempo cada persona debe ser algo determinado y específico. No puedo ser el sí-mismo para el cual soy esta persona específica sin ser alguna persona específica y sin ser *esta* persona específica.

2. La conciencia universal, para la cual soy esta persona específica, incluye mis características esenciales. La primera de éstas es la espontaneidad, una actividad que no está determinada externamente. En cada «yo pienso», en cada «yo quiero», y en cada «soy consciente de una obligación», el «yo» denota una actividad que se produce por sí misma. Los rasgos básicos, destacados en el concepto más alto de actividad según la tradición filosófica, se aplican a esta actividad: es la *energeia* de la teoría y la praxis al mismo tiempo; es una actividad que no puede ser concebida más que como existente; es la actividad del pensamiento dirigida hacia sí mismo; y es una actividad que se tiene a sí misma como su propia meta.

3. Una característica aún más básica de esta actividad ilustra su relevancia para la filosofía práctica: es la actividad de legislación. La forma en que el sí-mismo prescribe leyes es diferente para las esferas de la na-

turalidad, la ética o la justicia legal. Además, Kant concibe la ley de distinto modo que Hegel. Pero el hecho básico de que el sí-mismo universal prescriba leyes, implica que estas leyes se aplican de la misma forma a todas las personas, que obligan incondicionalmente a todas las personas y que todas las personas son simultáneamente sus legisladores y los sujetos de las mismas y que son «autónomas».

En este ensayo intentaré dilucidar más estos rasgos básicos e indicar las consecuencias que tienen para la filosofía práctica. Prefiero hablar de filosofía práctica en vez de filosofía política, porque, al menos para Kant, esta última sólo se ocupa básicamente de la realización histórica de la filosofía práctica, que comprende la filosofía moral al igual que la filosofía de derecho y del Estado.

I

No hay pasajes muy extensos en la filosofía de Kant que traten el concepto de persona⁴. Esto es sorprendente dada la importancia que tiene este concepto tanto para su filosofía teórica como para su filosofía práctica. Una indicación de cuán importante es para él, puede encontrarse en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*: «el hecho de que el hombre pueda tener la idea de 'yo' lo eleva infinitamente sobre cualquier otro ser vivo sobre la tierra. Por eso es una *persona*; y, por virtud de su unidad de conciencia a través de todos los cambios que pueda sufrir, es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente diferente en rango y dignidad a las *cosas*, tales como los animales irracionales, de los cuales podemos disponer como nos plazca. Esto se mantiene incluso si no puede todavía decir 'yo'...» (AA VII, 127)⁵. Aunque éste no es un pasaje central, hay tres cosas que deben señalarse: primera, que la personalidad se basa en la capacidad del yo de ser consciente; segunda, que la persona permanece la misma debido a la unidad de la conciencia a través de todas las fluctuaciones; y tercera, que por eso la persona se distingue a sí misma de las cosas, que son objetos de elección arbitraria y pueden ser meros medios para fines. Y esto significa que las personas no pueden comportarse como les plazca con las otras personas.

La significación de la conciencia de sí-mismo y la identidad —cómo éstas se relacionan mutuamente, queda todavía por aclarar— está más claramente ejemplificada en otra definición de persona tomada de la

«Introducción» de la *Metafísica de la costumbres*:

«Persona es aquel sujeto cuyas acciones pueden serle *imputadas*. La personalidad *moral* no es nada más que la libertad de un ser racional bajo leyes morales (la personalidad psicológica es, al contrario, solamente la capacidad de llegar a ser consciente de la identidad de uno mismo en varios estados de la existencia). La consecuencia es que una persona no está sujeta a más leyes que las que ella se da a sí misma (ya sea ella solo o juntamente con otras)» (AA VI, 223).

Aunque no intento dar aquí una interpretación completa de este pasaje central, me gustaría subrayar lo siguiente: las personas están caracterizadas por la responsabilidad de sus acciones y esto implica la posibilidad de que puedan relacionar sus propias acciones a leyes. La diferencia entre una persona y una cosa está implicada en esta posibilidad de «responsabilidad», ya sea llevada a cabo por el agente mismo o por otros: «una cosa es aquello que no puede ser responsable» (Ibid.). En Kant, el concepto de responsabilidad proporciona un eslabón entre la personalidad psicológica y la personalidad moral. Pero la personalidad psicológica misma se basa en la unidad «lógica» de la autoconciencia. Como Kant afirma en otro pasaje de *Antropología*:

«Dados cambios diversos en la mente de un hombre (de su memoria o de los principios que acepta), si es consciente de estos cambios, ¿puede éste decir que permanece todavía siendo exactamente el mismo (en lo que a su alma concierne)? la pregunta es absurda. En efecto, solamente porque él piensa en sí mismo en esos estados diversos como uno y el mismo *sujeto*, es que puede ser consciente de esos cambios; y el 'yo' del hombre es realmente doble en términos de forma (modo de representación), pero no en términos de materia (contenido) (AA VII, 134)⁶.

Este doble aspecto del yo es explicado en el párrafo que le antecede:

«Aquí parece como si el 'yo' fuese doble (lo que sería contradic-

torio): 1) el 'yo' como sujeto del pensamiento (en lógica), lo que significa pura apercepción (el 'yo' que puramente reflexiona), y sobre el que se puede decir perfectamente que no es más que una simple idea; 2) el 'yo' como *objeto* de percepción y, así, de un sentido interior, que contiene un agregado de determinaciones que hace posible una *experiencia interior*» (Ibid.).

En la base de la teoría Kantiana de la persona hay aparentemente una teoría de la autoconciencia de «doble aspecto»: un sujeto lógico, puro, constituye un «yo-objeto» empírico percibido por el sentido interno. Pero, desgraciadamente, Kant nunca explicó en detalle cómo la identidad lógica del sujeto pensante y la forma temporal del sentido interno «contribuyen» al concepto y conciencia de la identidad personal a lo largo del tiempo. Según el tercer paralogismo de la *Crítica de la Razón Pura*, esta identidad *no* se sigue directamente de la identidad de la pura apercepción. De este modo, los discípulos de Kant llegaron a la conclusión de que o bien Kant deja abierta la cuestión de la identidad personal a lo largo del tiempo, o bien que la declara insoluble, ya que la identidad de una persona requiere un yo noumenal permanente que es inaccesible a nuestro conocimiento⁷. Pero no puede haber duda de que para Kant las personas no pueden pensar en sí mismas más que porque permanecen las mismas a lo largo de todos los cambios temporales de sus estados —aunque no acepta que esta «mismidad» sea la de una sustancia atemporal, un alma inalterable e indestructible. El hecho de que nos tengamos que mirar a nosotros mismos como poseedores de almas inmortales no puede ser demostrado en la filosofía teórica, sino que se sigue solamente de una correcta explicación de nuestra conciencia moral, como demuestra el segundo postulado de la *Crítica de la Razón Práctica*. Estoy convencido de que se puede trazar el bosquejo de una teoría de la identidad personal dentro de los límites de la filosofía teórica mirando la *Crítica de la Razón Pura* como un todo y algunas «Reflexiones» del *Nachlass* de Kant.

Los pasajes citados de la *Antropología* son un indicio claro de que hemos de empezar con la doctrina de la apercepción trascendental - a la que Kant, en una «Reflexión» de los años 1770 (5049) precisamente llama «personalidad lógica, trascendental» (AA XIII, 72). No obstante, en la primera *Crítica* resulta que la «idea completamente simple» del yo, de la que Kant habla en la *Antropología* (AA VII, 134), debe ser bien

distinguida de la conciencia de la identidad del yo en todas sus representaciones, sobre las cuales se basa la identidad de la persona. Así que tenemos que seguir los pasos que llevan del principio al fin.

La simple auto-relación de la actividad cognitiva es, como Kant formula en la *Fundamentación Metafísica de la Ciencia Natural*, un «mero prefacio» o un «correlato general» (AA IV, 542) a la apercepción. En sí mismo no contiene la diferenciación de las representaciones, sino más bien solamente la conciencia de una espontaneidad que no está determinada por nada fuera de sí misma y que puede pensar lo que quiera. Esta espontaneidad no es, por supuesto, arbitraria, ni una mera posibilidad: no puede pensarse sino que es «real» o «existente»⁸. En su análisis de la «unidad originaria sintética de la apercepción» (*Crítica de la razón pura*, B 132ss), Kant pasa de esta pura conciencia de la espontaneidad a la conciencia de la relación de esta actividad general (o posible) con representaciones que no produce por sí sola, sino que «pueden darse anteriormente a todo pensamiento» (B 132). El término general kantiano para las representaciones de esta clase es «intuición». Con respecto a esta relación, soy inevitablemente consciente de que en cada representación de algo debo también poder ser consciente de mi «yo pienso». De otra forma el contenido de estas representaciones sería impensable o al menos «nada en absoluto para mí» (Ibid.).

Esta relación de «toda representación» con uno y el mismo sujeto implica o presupone para Kant todavía otro momento de la apercepción: la conciencia de una actividad sintetizadora. La conciencia de yo como la síntesis espontánea de las representaciones —que qua síntesis y además como modos de síntesis (categorías) no están determinadas por nada externo— es la unidad *sintética* de apercepción. Esta síntesis hace pues posible que yo sea consciente de que soy el *mismo* ser pensante en todas las *diferentes* representaciones que sean unidas por mí en mi conciencia. Esta conciencia es la «identidad de apercepción» o aquella autoconsciencia que Kant llama «unidad *analítica* de apercepción» (B 133). Y es esta conciencia la que «hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto —regulado por leyes— de todas esas representaciones. En efecto, tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento» (A 108).

Hasta aquí acerca de la estructura «lógica» de la autoconciencia. Me parece que podemos descubrir en ella todos los rasgos *fundamentales* mencionados antes, a excepción de la doble autorreferencia. El hecho de que falte este aspecto no es sorprendente, porque aquí nos interesamos solamente por el sí-mismo puro, universal y «lógico». No obstante, la estructura general de la relación del sí-mismo con lo dado queda al menos demostrada, y queda claro que la autoconciencia sería «vacía» si no sintetizara y determinara sus representaciones o intuiciones dadas. Además, esta relación con algo que se le da no solamente caracteriza el yo «lógico», sino también el yo que se intuye a sí mismo. La autointuición del yo sólo es posible dado un sentido interno y las condiciones para su posibilidad. Estas son, por una parte, la fluctuación temporal de las intuiciones internas y de nuestros propios estados que se dan en esas intuiciones; y, por otra parte, la imposibilidad de distinguir el yo de sus estados y representaciones (un claro contraste con la apercepción como un acto del entendimiento). En su famosa carta a Marcus Herz del 21 de Febrero de 1772 Kant escribe: «Con respecto al sentido interno, sin embargo, pensar o la existencia del pensamiento son uno y lo mismo que yo mismo» (AA X, 129). Es, no obstante, imposible que yo pueda ser completamente idéntico a la existencia de mi pensamiento precisamente en la autointuición interna, puesto que entonces no sería posible una *autointuición*.

La forma general de la autointuición en el sentido interno debe, pues, ser así: en cuanto un objeto de mi autointuición yo estoy siempre en un determinado estado, que está en curso de extinción; sin embargo, como sujeto, soy la persona a quien es presente este estado y su paso al pasado. Como la «unidad» entre el sujeto y sus estados, puedo comprenderme a mí mismo solamente en la unidad de mis estados presentes y pasados. Y esto se mantiene necesariamente para cada fluctuación de mis estados en el tiempo. La unidad de estos estados intuidos en el pasado y mi intuición de los mismos en el presente no es ciertamente lo mismo que la unidad del sujeto pensante en sus pensamientos. Kant mismo lo señala en otra reflexión de los años 1770: «Si consiguientemente alguien llegase a ser consciente de sí mismo y de todas sus acciones, tal como nosotros las recordamos, entonces sería mi yo. Por lo tanto, la identidad de la persona *no* está basada en una concurrencia en la apercepción, sino más bien en su continuación, incluso si supone representaciones oscuras» (AA XVII, 594, Refl. 4562).

Uno podría llamar a esta continuación de la persona en el tiempo una «esquematación» de la pura identidad de la apercepción del entendimiento en el tiempo - si no fuera una forma de la receptividad interna más bien que una actividad de la imaginación trascendental como el esquematismo trascendental. Pero uno puede decir que la identidad temporal de la persona entendida de esta manera hace posible, para Kant, mantener consistentemente que el sí-mismo debe necesariamente ser determinado y libre de cada determinidad particular: me doy cuenta de mi continuación más allá de cualquier estado intuido de mí mismo. Sin embargo, precisamente esta identidad no es todavía algo público, objetivo y reconocible inconfundiblemente por todo el mundo. Puede llegar a serlo solamente si uno puede señalar alguna duración temporal —por ejemplo desde mi nacimiento hasta ahora— que es determinada en el sentido de un ser medible o medido. Para hacer esto, uno debe relacionar las fluctuaciones de los propios estados internos con los objetos móviles que permanecen en el espacio, con respecto a los cuales pueden ser medidos los acontecimientos temporales objetivos. Para un ser autoconsciente que se presenta en sus sentidos externos no sólo *en* un cuerpo sino también *como* un cuerpo, eso no es problema: La «permanencia durante la vida es, por supuesto, evidente *per se*, ya que un ser pensante (como el hombre) es asimismo para sí mismo un objeto de los sentidos externos» (B 415). Pero esto presupone persistencia (*Beharrlichkeit*) como una categoría «esquematación» temporalmente (categoría de substancia), que a su vez presupone la pura autoconciencia de la apercepción.

Lo dicho baste como esbozo de la conexión entre la identidad psicológica y la trascendental de la persona tal como viene descrita en la *Crítica de la Razón Pura*. Pero ¿qué hemos conseguido? ¿No concierne el concepto práctico o moral de la persona a un nivel muy diferente y más alto de la personalidad? ¿No habla Kant de la persona, de la libertad y de la ley en la esfera moral como ideas racionales en el sentido estricto de «*Vernunftideen*»? En su obra sobre la religión, por ejemplo, Kant llama a la persona la «idea de la ley». ¿Qué puede significar la identidad de la autoconciencia en el entendimiento para tales ideas racionales?

Es realmente falso decir que el concepto práctico de persona se sigue del concepto teórico. No obstante, el concepto práctico de persona es inconcebible sin la autoconciencia y sus estructuras, como demuestra el concepto de *responsabilidad*. El concepto de persona en la filoso-

fía práctica no hace superflua la teoría de la autoconciencia, sino que más bien la completa. Ya que la razón práctica «ordena» leyes que no se limitan a, o están condicionadas por, intuiciones sensibles o inclinaciones, la persona moral participa en una forma diferente de la legislación. Sin embargo, se podría argumentar que precisamente la pura conciencia de la razón práctica no está separada de la persona determinada: la ley moral es por su parte «formal» y por eso requiere un contenido por parte de la persona humana, el cual resulta de sus máximas de conducta. Esta necesidad de una determinidad contenida en la formalidad de la ley moral es «menos directa» que la contenida en el concepto de autoconciencia dentro de la filosofía teórica; no es simplemente una persona determinada específicamente de modo empírico que se da a mi razón práctica, sino más bien mi libre elección para imaginar una completa variedad de propósitos y mi capacidad para producir motivos para actuar. Y a su vez, mi elección es libre debido a que puede ser determinada por las leyes de razón. La estructura de la personalidad práctica no es esencialmente diferente de la conciencia teórica. La razón pura práctica está en mí y es real para mí. Al igual que el «yo pienso» no es una mera posibilidad, sino que «existe» dentro de mí, la personalidad moral tampoco es mera posibilidad. Es más bien el «hecho» que soy consciente de la ley moral, es decir, que soy consciente de que puedo y debo actuar según roles y razones comprensibles e incondicionalmente vinculantes para toda persona. El análisis y explicación de este hecho irrefutable es en efecto la «prueba» de la razón pura práctica o libertad moral. Que la libertad moral y la conciencia de uno mismo están necesariamente conectadas está muy claramente afirmado en la siguiente reflexión: «La cuestión de si la libertad es o no posible es tal vez idéntica a la cuestión de si el hombre es o no es una verdadera persona y de si el yo es posible en un ser con determinidades externas» (AA XVII, 464s., Refl. 4225).

Ahora debería ser posible definir el sentido «práctico» de responsabilidad con más precisión. Este sentido implica más que el hecho que yo simplemente me adscriba mis estados pasados a mí mismo como la misma persona. Siempre que yo me mantenga a mí mismo como responsable de algo, soy consciente de mí mismo como la «causa libre» de mis acciones. Para que sea así debo presuponer que puedo determinar mi «facultad de desear algo» (*Begehrungsvermögen*) por medio de propósitos arbitrarios, y que puedo adaptar esos propósitos a la estructura de las leyes dadas por la razón. Según Kant, la *Crítica de la Razón Pura*

demuestra que la libertad no es inconcebible y que no puede ser empíricamente refutada; al menos como un concepto cosmológico, la libertad es compatible con la ley de la casualidad que se mantiene para todo objeto de la experiencia.

Finalmente, el último componente de la definición de persona como ser responsable, el hecho que yo como persona relacione mis acciones con las leyes de la razón práctica, significa que yo sé que son ordenadas, prohibidas o permitidas por la ley moral en general y por las leyes específicamente éticas y jurídicas. Generalizando, lo que estas leyes ordenan es una totalidad de personas («*totum personarum*», cfr. AA XIX, 446, Refl. 7524) que, sin dañar su personalidad pueden reconciliar sus propósitos internos y las acciones externas según leyes universales. Estas leyes ordenan que las personas tengan un interés del orden más alto en su propia personalidad moral y para todas las otras personas —o, en el caso de las leyes jurídicas, por lo menos respeto por la personalidad de los otros. En el último caso, esto significa que yo respeto su libertad de decidir y perseguir sus propios objetivos y de prescribir leyes para sí mismos al igual que, contando con todos, para los demás.

II

Para aclarar las consecuencias de este concepto kantiano de persona para su filosofía política, tenemos que dirigirnos a su filosofía del derecho. Esta es el fundamento para toda la filosofía política en tanto que todo político racional, que según una cita de la obra *La Paz Perpetua*, no es más que «el ejercicio de la doctrina del derecho» (AA VIII, 370).

Es obvio que el concepto de persona es central en la filosofía del derecho de Kant. «El concepto de derecho —afirma Kant en el párrafo B de la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*— se aplica solamente a las relaciones externas y prácticas de una persona con otras personas, en tanto que sus acciones como hechos pueden influir en el otro (tanto directa como indirectamente)» (AA VI, 2300). «Hechos» o «acciones» (cfr. 227) se refieren aquí a acciones de las cuales una persona es responsable, así como de sus consecuencias. El derecho es la condición de posibilidad de que las personas puedan ser completamente personas

en sus acciones externas dirigidas hacia los objetos. Les hace posible ser libres en su elección de propósitos y medios, y libres en su capacidad de relacionar sus acciones a una ley interesada en la consistencia de la libertad de las acciones externas de varias personas. En su estructura, el principio universal del derecho, (*Das allgemeine Rechtsgesetz*) corresponde a la ley moral, incluso aunque no sea directamente deducible de ésta última. Es un principio que exige la regulación legal de nuestro comportamiento externo: «En tus acciones externas compórtate de tal forma que el libre ejercicio de tu volición pueda coexistir con la libertad de cualquiera, según una ley universal» (AA VI, 231). Es un imperativo categórico que, sin embargo, no debo adoptar como una máxima. Obrar así es una obligación ética, pero no es legalmente vinculante. La obligación legal requiere un cierto tipo de conducta externa, a la cual cualquiera puede ser inducido «por otros incluso quizás por la fuerza» (cfr. *ibid.*).

Al mismo tiempo, el principio universal del derecho es el origen de los derechos que Kant divide en derechos innatos, «los derechos internos míos y tuyos» (AA VI, 237), y derechos que pueden y deben ser adquiridos, derechos externos míos y tuyos⁹. Ya que este «derecho interno que pertenece a todo ser humano debido a su humanidad» (*ibid.*) no es sino uno, a saber, el derecho a no ser molestado y a no ser lesionado en actos y estados que están de acuerdo con las leyes de justicia («independencia respecto de la voluntad impetuosa de otros»), no es un principio que admita la deducción de derechos particulares. Esto es sólo posible observando lo que es externamente mío y tuyo; la libertad de una persona legal puede ser determinada sistemáticamente solamente en vistas a su utilización de los objetos de acción (cosas al igual que acciones y estados de otras personas). Para alcanzar una seguridad legal de los derechos de uno mismo —tanto internos como externos— que no dependan de contingencias empíricas, es necesario tener una jurisdicción y una legislación intersubjetivas y públicas; es necesario tener un Estado. En la filosofía del derecho de Kant mis derechos internos y los de los otros son tratados solamente en los *Prolegómenos* (AA VI, 238). Los derechos externos míos y tuyos, en la medida que pueden ser concebidos y establecidos válidamente sin el concepto de un Estado, es el tema del derecho privado; los principios de un Estado público de justicia son discutidos en el derecho público. A continuación, me gustaría bosquejar el papel que el concepto de persona juega en el derecho privado y

en el derecho público.

Para Kant, el área del derecho privado concierne a la relación racional de las personas con los objetos de su libre elección externa: es el derecho de la persona de tener o adquirir algo como «mío». Al igual que en la imputación y en la responsabilidad, el «tener» legalmente válido de algo es una especie de auto-relación cuya estructura básica corresponde a la de la autoconciencia descrita anteriormente: la persona es consciente de sí misma como alguien que, en armonía con otras personas, prescribe leyes formales para su propia volición, que a su vez deben concretarse en su trato con los objetos. Kant pretende haber aportado una deducción trascendental del derecho de propiedad refiriéndose a esta estructura. En la *Metafísica de las costumbres*, una «deducción trascendental» significa el logro de conceptos del entendimiento que son universales a la vez que independientes de espacio y tiempo, y son obtenidos «ignorando las condiciones empíricas» (AA VI, 253) de la relación entre la volición y las cosas, así como entre la volición y las acciones y estados de otras personas. En un segundo paso se demuestra la capacidad de subsumir estos conceptos bajo la ley de la razón en lo que atañe al derecho. En cuanto a lo que afecta a la relación entre personas y cosas, eso significa que uno debe pasar del acto físico de las personas de asir cosas a una «posesión inteligente», es decir a un derecho legal independiente de las circunstancias fácticas de disposición. Esta posesión debe concordar con el principio universal de derecho. En el párrafo 2 de esta sección sobre el derecho privado, Kant utiliza un *argumentum e contrario* para demostrar que eso es posible; si los objetos externos no fueran generalmente objetos de la libre volición, la realización de propósitos a través de medios externos sería imposible. Si alguien pudiera disponer de objetos solamente mientras los tuviera en su real posesión, la disposición libre externa de éstos sería completamente dependiente de contingencias y de la «volición arbitraria y coercitiva» de los otros, las cuales no pueden ser reguladas por leyes universales de justicia. Los objetos en sí mismos, sin embargo, no pueden vincularse legalmente a mí, ya que una obligación legal se da según su verdadero concepto mutuo. Uno puede obligarse a sí mismo a limitar el uso arbitrario de algo ante la propia conciencia o la ley moral o ante otros, pero no ante un ser que no tiene voluntad y, por lo tanto, no puede a su vez obligarse a sí mismo. Según Kant, la obligación legal es siempre obligación recíproca (Cfr. AA VI, 237).

Esta idea básica, junto con la división de los objetos externos según las categorías de la relación en la filosofía teórica de Kant (substancia = cosa corporal fuera de mi cuerpo en el espacio, causalidad = la volición de otra persona de hacer una cierta acción, comunidad = el estado de otros en relación conmigo) aporta la base para todo el contenido del derecho privado. Es bien sabido que por su aplicación de la categoría de comunidad a la relación entre personas, Kant deduce un derecho para tratar con las personas «de la misma manera que a los objetos» para que las personas puedan llegar a ser temporalmente «poseedoras» y objetos de las leyes asimétricamente coercitivas, por ejemplo, el derecho a recuperar a un sirviente escapado.

Este aspecto del derecho personal kantiano es ciertamente problemático y al final no puede ser reconciliado con su concepto de persona, especialmente desde que esta reducción —aunque temporalmente— de una persona a «inherencia» (AA VI, 314) le excluye del derecho civil fundamental de participar en la legislación. En el derecho privado, la participación de las personas en la legislación —la cual, según la introducción general, es parte de la definición de una persona moral— consiste en el hecho de que solamente pueden ser consideradas obligatorias aquellas leyes que también puedan ser consideradas como un ejemplo de ley universal, establecida cooperativamente. Según Kant, eso requiere «una voluntad mutua que no es contingente, sino más bien *a priori*, por lo tanto unificada necesariamente y, de este modo, legisladora universalmente» (AA VI, 263). Esta voluntad universalmente legisladora deberá ser presupuesta en el derecho privado puramente racional como la base de todas las formas de derecho de propiedad y de adquisición. Debe, sin embargo, también ser constituido como una garantía de la «seguridad de la mutua vinculación» de estos derechos y como «la voluntad colectivamente universal (común) de regulación». La obligación en la esfera legal no sólo transmite validez demostrable, sino también reforzamiento, porque, de lo contrario, una violenta «restricción de la libertad» (Cfr. AA VI, 230s) no podría evitarse por medios legales. Esta voluntad común es una constitución civil». Los derechos demostrables *a priori* y las instituciones de tal constitución son el tema del derecho público de kantiano.

Respecto al derecho público kantiano, me gustaría concentrarme en dos puntos:

- 1) ¿Cuál es el significado del uso kantiano del concepto de persona para las autoridades de un Estado?
- 2) ¿Cómo puede Kant distinguir entre ciudadanía activa y pasiva, dada su definición de personas morales como colegisladoras?

La doctrina kantiana del contrato social, como la de Hobbes y la de Rousseau, trata la idea de la constitución de una «persona» colectiva con una voluntad que no está meramente compuesta de las particulares voluntades de individuos, sino que es una verdadera voluntad «común y pública» (*Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica*, AA VII, 297). Mediante el contrato social se constituye una «voluntad de Estado» subsistente por sí misma, que es independiente de los intereses empíricos de los individuos. Según esta «idea» (AA VI, 313), esta voluntad, como una especie de resolución y decisión general, debe tener la forma de una inferencia racional práctica: debe tener tres autoridades a las que Kant llama «personas» o «personalidades». Si esta terminología debe ser más que una mera metáfora, entonces las autoridades en el Estado deben ser responsables de una forma u otra. Las personas físicas que las «representan» deben actuar por encargo, por decirlo de alguna manera. Sobre todo, cuando partimos de una teoría de la personalidad como la que hemos esbozado, parece entonces que la persona moral de las autoridades puede «hacer abstracción» de la persona individual. Por otra parte, la inviolabilidad de lo «internamente mío y tuyo» del cuerpo de uno, la vida de uno, y su libertad de movimiento es el «derecho humano» de cada persona, un derecho que el Estado debe asegurar y, por supuesto, respetar. El Estado como legislador es el autor «irrepreensible» de leyes solamente «por lo que respeta a lo externo mío y tuyo» (AA VI, 316). Los principios de estas leyes se demuestran en la doctrina kantiana del derecho privado. De este modo, las leyes del Estado, que pueden ser justificadas por la idea kantiana de un contrato original, deben apuntar a la protección de la libertad de acción de cada persona. La «personalidad» de los poderes administrativos —el legislativo, el ejecutivo, que se subordina a aquél, y el judicial— implica sólo por lo tanto que la existencia y función de estos poderes es incondicionalmente exigida y que deben ser independientes de los intereses de cualquier individuo o de todos juntos (*omnes et singuli*, AA VI, 315). Aplicando la estructura de la personalidad autoconsistente al poder administrativo —Kant no dice explícitamente si lo hace

o no— no exige dar a esos poderes el derecho de abstraer de los derechos de las personas individuales. Todo esto respecto a la primera pregunta.

¿Pero qué hay sobre el derecho de la persona «de no estar sometida a otras leyes más que a aquellas que se ha dado a sí misma (sea sola o juntamente con los demás)» (AA VI, 223)? ¿Qué pasa en un Estado con este derecho? La idea de un contrato social que constituye un estado justificable incluye un consentimiento unánime. Y con respecto a la introducción de una autoridad mayoritaria compuesta de delegados para legislar, Kant prescribe también un acuerdo unánime sobre este contrato (*Sobre el refrán...*, AA VIII, 296). Con todo, el punto problemático en el derecho gubernamental de Kant es bien conocido. Es el hecho que hace depender el derecho a participar en la legislación de la capacidad de mantenerse a sí mismo —ya sea por la propiedad, arte, artesanía o en el estudio, mientras no sean ejercidos en dependencia personal del «cabeza de familia» (*oikos*) (AA VI, 314s. y *Sobre el refrán...* AA VIII, 295s.). La aparente intención de esta restricción es garantizar la correspondencia entre la voluntad de los legisladores y la voluntad universalmente común del pueblo,— un punto pasado por alto por muchos críticos. La eliminación de la voluntad particular, que en su opinión distorsiona la resolución de la voluntad común —como lo es para Rousseau— no es llevada a cabo por Kant por la prohibición de delegaciones y partidos políticos, sino más bien intentando asegurar la independencia de aquellos que legislan. La exigencia de que cada persona se sostenga a sí misma en el campo naturalmente necesario de la práctica (autoconservación) es, por decirlo así, la manifestación y concreción de la pura espontaneidad en la actividad empírica del hombre. Pero si esta exigencia, que se deriva de la idea del Estado (AA VI, 313), es una condición esencial de la libertad civil en el sentido de un ser obligado sólo por la ley en cuya legislación uno participa —sea directamente o por el derecho de votar en una elección de representantes— entonces la institución del «derecho de la autoridad doméstica» establecido en la ley privada, se hace precisamente más problemática. Puesto que este mismo derecho es el responsable de una exclusión temporal de la libertad civil. Uno podría incluso decir que el derecho de la autoridad doméstica y la norma que pide el propio mantenimiento como condición de la ciudadanía activa, cae en conflicto con cada uno en la medida que el último excluye, al menos, leyes que restringen las posibilidades de lograr el propio mante-

nimiento que la protección del último puede exigir. Me parece que el concepto de persona como esencialmente legislador, establecido en la Introducción de la *Metafísica de las costumbres*, no permite leyes que impidan a cualquier adulto y mentalmente responsable ejercitar el derecho de participar, ya sea directa o indirectamente, en la legislación pública¹⁰.

III

El concepto hegeliano de persona es, como el kantiano, comprensible sólo si se parte de su teoría de la autoconciencia. Para Hegel, sin embargo, la autoconciencia no se refiere solamente a la autoconciencia individual. No se debe entender como mera metáfora, cuando Hegel habla de la autoconciencia de grupos, naciones, épocas y cosas parecidas. La autoconciencia es para Hegel una estructura de autodistinción o de autodeterminación, y, dado que Hegel comparte el punto de vista de Spinoza de que la determinación es negación, esto significa que es autonegación. Pero la autonegación es también la estructura conceptual de la realidad en general, que se revela a sí misma en sus distintos momentos por medio de la autonegación y así se exhibe a sí misma como la totalidad de los momentos de este modo desarrollados. El desarrollo de la autoconciencia difiere de la del concepto en la cual la autoconciencia individual es un componente esencial de la autoconciencia en general, y cada autoconciencia supra-individual debe por tanto ser «realizada» en la autoconciencia de algunos individuos.

Básicamente, esta unidad de la autoconciencia individual y universal es lo que Hegel llama «persona». Sin embargo, hay grados de la personalidad según la generalidad o extensión de esta autoconciencia universal que es representada por la individual. La comprensión de la teoría hegeliana de la persona es más complicada por el hecho de que los grados más altos de la personalidad no están definidos en términos del concepto «persona», sino más bien en términos más complejos y diferenciados (sujeto, espíritu, etc.). Además, el término *persona* es también utilizado en un sentido unilateral, es decir como tema de crítica; es usado como un concepto en el que la unidad del sí-mismo universal e individual son entendidos bajo el predominio del último, en el que la persona es reducida a la autorreflexión del sujeto sobre una universalidad accesible a ella.

Como un momento en el concepto de autoconciencia, el concepto de persona está también caracterizado por la estructura de negatividad autorreferencial. A continuación intentaré explicar qué significa esto, interpretando la importante cita sobre la autoconciencia y la personalidad que se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* al principio del capítulo sobre el «Concepto».

«El yo es, en primer lugar, pura unidad que se refiere a sí misma y esto no de manera inmediata sino haciendo abstracción de toda determinidad y contenido y retornando así a la libertad de la igualdad ilimitada consigo mismo. Así es universalidad; unidad, que solamente por medio de aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el hacer abstracción, es una unidad consigo misma y de este modo contiene todo ser determinado disuelto en sí mismo. *En segundo lugar, el yo es también de modo inmediato, como negatividad que se refiere a sí misma, singularidad, determinidad absoluta*, que se pone a sí misma en oposición a aquella que es otra que sí misma, y por lo tanto la excluye: personalidad individual» (*Lógica* II, p. 220)¹¹.

Según este pasaje, la doble auto-relación, en la que el yo es consciente de sí mismo como algo al mismo tiempo universal y libre de toda determinación, y, simultáneamente, como algo determinado y singular, es también característica de la teoría hegeliana de la autoconciencia y de la personalidad. No obstante, aquí son obvias dos importantes diferencias con Kant:

1. Para Hegel, la unidad de la autoconciencia no está basada en la pura auto-relación del pensamiento consigo mismo, sino más bien en la identidad de universalidad y completa determinidad individual. El yo es «de manera inmediata» tanto una como la otra. Es —como se establece más tarde— la «completa unificación» de «ambos momentos». Sin embargo, la negación de toda determinidad y la determinidad absoluta se excluyen mutuamente. Si la identidad del yo tiene que ser concebida como la unidad de ambos momentos, debe ser una identidad autocontradictoria. Y la persona no es solamente un momento en esta contradicción —como podría parecer según el pasaje citado— sino más bien toda la contracción. Es, según otro pasaje de la *Lógica*, la «dialéctica absoluta» (ibid., p. 502).

2. La segunda diferencia con Kant consiste en el hecho de que la pura conciencia del yo —que es *un* momento de la autoconciencia— no es una noción inmediata que pueda ser separada de todo contenido presupuesto y cognitivo, sino que es ya el resultado de una «abstracción» y de un «retroceso» del yo hacia sí mismo (Ibid., p.220). La libertad del yo de sus determinaciones debe por lo tanto ser entendida como un proceso de emancipación en el que las determinidades dadas son relativizadas por la conciencia que se tiene de éstas, y finalmente apropiadas. El sí-mismo liberado no sólo es capaz de abstraer de todas las determinidades, sino que puede también contener todas las determinaciones «disueltas dentro de sí». Para Hegel, la universalidad no significa el común denominador que queda después de la abstracción de todas las cosas no comúnmente compartidas, sino que más bien es —como en el concepto rousseauiano de *volonté générale*— una totalidad de diferencias que vienen a coincidir unas con otras, sin ser reducidas. Hasta qué punto la persona individual es capaz de tal universalidad es una cuestión que trataré después.

Primero, sin embargo, me gustaría examinar el primer punto de diferencia entre Kant y Hegel. ¿No es la tesis de que la identidad de la persona consiste en la unificación contradictoria de universalidad y singularidad otra cosa más que la absurda afirmación de un incorregible dialéctico? ¿Podemos discernir un sentido racional en esta afirmación? ¿Cómo puede la pura universalidad de un yo libre de toda determinidad ser *lo mismo* que la individualidad de la persona, es decir, la relación en la que excluye de sí misma todo lo que no sea sí misma? A continuación sugiero dos intentos de explicación, el primero de los cuales se refiere a los argumentos de la filosofía del espíritu de Hegel, y, el segundo, a las estructuras lógicas en el sentido hegeliano sin intentar discutir la concepción general implicada en su ciencia de «formas ontológicas puras».

Bajo la perspectiva de mi primer intento, la universalidad también vincula la singularidad en la medida en que soy consciente de mí mismo como un sí-mismo individual solamente al hacer abstracción de todas mis determinaciones externas. La tesis, pues, es que la individualidad de uno no está basada sobre criterios públicos de identidad, sino más bien sobre la capacidad de abstraer de todas las determinidades públicas. Soy el sí-mismo determinado que soy porque mi pensamiento puede liberarme de toda determinidad. Uno está tentado de añadir: yo soy así *para mí mismo*.

Ahora bien, Hegel intenta demostrar en la *Filosofía del Derecho* que la pura autoconciencia que me individualiza es capaz de encontrar una expresión intersubjetiva y pública. La inversión de esta primera formulación de identidad debe ser pues que la relación con los otros en la que los excluyo es mi autoconciencia universal. El pensamiento de Hegel sobre la génesis del sí-mismo, expresado en la filosofía del espíritu subjetivo, puede servir como ilustración de esta formulación¹². También ahí, se destaca el hecho de que la autoconciencia es un resultado. Sólo al disolver la unidad emocional y de hábitos con los demás, uno se encuentra a sí mismo. Lo que está originariamente presente no es el yo independiente que es libre en su propio pensamiento, sino más bien un miembro de un «colectivo», sea un colectivo del lenguaje, familia o trabajo. Según Hegel, el primer paso de este «ser externo» (*Aussersichsein*) de vuelta a sí mismo es que uno se encuentre a sí mismo a través de los otros, ya sea siendo amado o en cualquier otra forma de reconocimiento. En resumen, llego a ser un sí-mismo cognitivo, libre de todas estas relaciones en mi conciencia, mediante mi separación de esa unidad con los demás y excluyéndolos de mi «esfera personal».

Teniendo en cuenta ambos aspectos de la tesis de la identidad, se puede resumir mi primera propuesta de explicación de la manera siguiente: sólo mediante mi pura autoconciencia cognitiva me separo de los demás, me individualizo, - y sólo mediante esta separación soy un sí-mismo cognitivo libre. El «*sapere aude*» de Kant como la exigencia de una emancipación cognitiva consciente de la esclavitud, constituye todavía el trasfondo de esta tesis¹³.

Expondría mi segunda propuesta como sigue: según el pasaje sobre el que se basa mi interpretación, la identidad del sí-mismo universal y el singular consiste en el hecho de que ambos son momentos de una «negatividad auto-referencial». Según la filosofía de Hegel, esto implica no solamente una actividad negativa que es consciente de sí misma como tal, sino también una negatividad autorreferencial que se niega a sí misma. ¿Qué significa esto para la abstracción de todas las determinidades? La abstracción aparece para negar la alteridad, pero en el caso de la autoconciencia, las determinidades son representaciones conscientes o pensamientos. Los pensamientos determinados, sin embargo, son ya en sí mismos negaciones: distinciones en indeterminados conjuntos de representaciones o pensamientos no desarrollados. Cada determinación implica un juicio negativo (una declaración de que «no es»). De este

modo, la abstracción o disolución de determinidades en el yo, no es solamente una negación de la alteridad, sino más bien una negación de la propia negatividad. Y a la inversa, debe afirmarse que la autodistinción respecto de los demás en el sentido de individualización es una negación auto-referencial. Esto es verdad no solamente a causa de la unidad del sí-mismo y los otros mencionada antes, sino también en el sentido más formal de negación desde la indeterminidad de uno mismo, desde el no haberse realizado todavía uno mismo. Tanto la autodeterminación como la abstracción de la propia determinidad de uno mismo, son pues negaciones dirigidas hacia su propia negatividad.

No estoy seguro de que mis esfuerzos hayan tenido éxito en aliviar lo abstruso de las tesis de Hegel sobre la «identidad dialéctica» de la persona. Por lo menos, la expresión «identidad auto-referencial» suena todavía extraña. En primer lugar, la identidad obviamente no es aquí una relación entre diversas entidades o entre estados temporalmente distintos o fases de la misma entidad. Para Hegel, al igual que para Kant y para Fichte, esta clase de identidad está basada en la identidad del pensamiento en su relación consigo mismo. Sin embargo, en contraste con Kant y Fichte, Hegel no acepta separar la identidad de la «auto-relacionalidad» (*self-relatedness*) respecto de la relación con la alteridad, con lo dado, con los contenidos del pensamiento y los del no-pensamiento o comoquiera que uno guste de llamarlo. En ese caso, la cognición sería interpretada como una síntesis entre acto y contenido, y el acto del pensamiento en sí mismo permanecería siempre igual; sería imposible comprender el significado del pensamiento como un proceso que junto con sus contenidos está sujeto a cambios, que se desarrolla pero no se agota nunca completamente en ninguno de sus contenidos. Y sería simplemente imposible comprender la identidad de la persona que «persiste» a través de un constante desarrollo de la conciencia, y que significa una sucesión de reflexiones e inversiones en la conciencia. Según Hegel, se necesita otro concepto de identidad para comprender tales procesos «mentales».

Este nuevo concepto debe ser una identidad que se establezca a sí misma mediante una autoalteración radical. No puede ser la unidad de una substancia duradera ni la de un sujeto que se distingue a sí mismo de cualquier otra cosa, ni puede ser la mera actividad de negación o de autoalteración de sí mismo. En cierto sentido, debe ser todo el proceso, no como un agregado de todas las fases, sino más bien la unidad que las

«disuelve». Sin embargo, ya que esta unidad es en sí misma una determinada fase, parece que tenemos, a lo mejor, una sucesión temporal creciente de fases completas que la persona expresa de una forma más «concentrada». En el peor de los casos, parece que no tenemos más que una continua autonegación, una autodisolución. Si la unidad de la persona fuera una especie de composición —incluso si ésta es entendida en el sentido de crecimiento o desarrollo— entonces debe haber una semejanza que persiste invariable a través de la mutua negación de las diversas fases, una semejanza que no está sujeta ni a fluctuaciones temporales ni a cambios arbitrarios en las decisiones e ideas de la persona. También para Hegel, la identidad de la persona debe ser algo estable e indisoluble en la sucesión de cambios. Pero tal estabilidad sólo puede derivarse de una totalidad que desarrolla distinciones dentro de sí misma según un criterio atemporal y que meramente las exhibe en el tiempo. La filosofía práctica de Hegel trata de demostrar que la persona individual no puede desarrollar tal totalidad por sí sola.

IV

La teoría hegeliana de la persona activa, práctica, no puede considerarse como una ampliación del concepto teórico de la autoconciencia en el mismo sentido en que puede serlo la de Kant. El hecho de que la estructura lógico-ontológica de la personalidad también sirve como base para la doctrina filosófica del derecho es demostrado en el párrafo 35 de la *Filosofía del Derecho*:

«Radica en la *personalidad* que yo como *éste*: 1) estoy completamente determinado en todos los aspectos (en el arbitrio interno, impulsos y deseos así como en la existencia externa inmediata) y, por tanto, soy finito, y 2) no obstante, soy en absoluto pura relación conmigo, y así en la finitud me sé como lo *infinito*, *universal*, y *libre*».

Por otra parte, el concepto de persona en la *Filosofía del Derecho* es ciertamente una ampliación más allá de la mera estructura de la autoconciencia individual-universal, ya que en la *Filosofía del Derecho* la persona aparece como una forma de voluntad libre. La libre voluntad,

que —según la teoría hegeliana anterior de la voluntad— se quiere a sí misma, es consciente de que «se realiza a sí misma dentro de sí misma» (*Enc.* párrafo 469) y dota a sus determinaciones de «existencia» identificable intersubjetivamente. Su incapacidad para hacerlo como voluntad o persona individual es clara sólo después de una sucesión de fases en la que triunfa y fracasa parcialmente, como si estuviera «en la última fase». En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, esas fases preliminares son el «derecho abstracto» y la «moralidad».

En el derecho abstracto tenemos un sistema de formas y normas de conducta que pueden ser vistas efectivamente como consecuencias sistemáticas del concepto de persona. En gran parte, Hegel está sustancialmente de acuerdo con la doctrina kantiana del derecho privado. La primera inadecuación perteneciente a esta concreción sistemática o autodeterminación del concepto de persona —y también a la presentación de Hegel de la conciencia personal— es que se sigue de una relación entre la persona y algo otro que personas, a saber, cosas impersonales. No es una autodistinción y por esta razón el concepto de persona permanece igual en todas las formas del derecho privado. No se desarrolla. El derecho privado se ocupa más bien de una manifestación de los diversos momentos de la personalidad —la adquisición de propiedad como una determinación libre de la «esfera externa de la libertad» (FD pár. 41) y la alienación de propiedad como un signo de la independencia de uno mismo respecto de cualquier cosa determinada. Es una manifestación relacionada con «lo que es algo otro que uno mismo», cosas u otras personas. En el derecho contractual, segunda fase del derecho abstracto, la persona logra ya la «identidad» (FD pár. 74ss.) de una voluntad común con otras personas. Sin embargo, —y esta es la segunda inadecuación del derecho abstracto— la forma, en que la totalidad de los derechos personales y la voluntad universal dirigida hacia aquellos se hacen conscientes en individuos y grupos (personas contractuales), no es una «identidad» duradera. No es independiente del tiempo y de la volición arbitraria. Fuera del ámbito del Estado, la *opinión* de uno sobre el derecho y el derecho *válido* no son distinguibles claramente. Este es el tema de Hegel en la sección sobre injusticia («*Unrecht*»). Lo que aquí surge es menos el problema kantiano sobre la incertidumbre al decidir sobre conflictos entre derechos sin una jurisdicción pública que la posibilidad latente en cada individuo qua persona autoconsciente de que eleve su derecho personal a «verdadero» derecho que está por encima de la ley

comúnmente aceptada, - éste es el aspecto «racional» en el meollo de cada crimen.

Su lado opuesto, el castigo, es la primera experiencia del hecho de que la persona debe encontrar su identidad racional no en una voluntad singular absolutamente independiente, sino más bien como un momento en la totalidad de una voluntad universal. Si esta autonegación tiene lugar por medio del carácter dialéctico de la persona misma, si la persona no va a ser anulada, sino más bien integrada en una especie de identidad más apropiada a su esencia, entonces es decisivo que debe haber una «moralidad». Este capítulo no contiene la ética de Hegel. Tampoco contiene una justificación o una refutación de la conducta moral en general. El resultado aquí es más bien el desarrollo creciente de la personalidad autónoma en una serie de visiones históricas sobre el derecho y la moralidad¹⁴. Gradualmente la persona se ve responsable de sus actos y reconoce su responsabilidad, lleva a cabo acciones con conciencia e interés, desea mejorar su propio bienestar al igual que el de los otros y realizar el bien que considera como incondicionalmente necesario. Hegel no habla de personas morales porque la «singularidad exclusiva» que distingue a una persona de las demás no es el momento dominante en esta forma de la voluntad. La voluntad moral quiere lo que es justificable, lo que es universal y válido para todos. Al mismo tiempo, sin embargo, solicita instrucciones para sus actos particulares. Si fuera posible partir de la subjetividad moral —o en términos kantianos, de la personalidad moral— y por ello desarrollar un sistema de deberes en relación con el cual cada agente pudiera lograr la identidad de un «carácter moral», entonces el concepto y la conciencia de la persona sería en efecto suficiente para la identidad espiritual de los individuos autoconscientes.

Esto, sin embargo, no puede suceder, porque el concepto de lo «incondicionalmente bueno», que nace en la mera conciencia del sujeto individualizado, resulta no contener al final nada más que el carácter «disolvente» de ese sujeto. Ningún bien objetivo puede cumplir los requisitos del sujeto para ser incondicionalmente bueno. Lo incondicionalmente bueno, que según sus pretensiones se supone que es independiente de la voluntad arbitraria y subjetiva del sujeto, sólo puede determinarse y concretarse por las decisiones, objetivos y propósitos autónomos del sujeto. Pero con respecto a la capacidad y la voluntad de distinción y decisión subjetivas desaparece la diferencia entre la autonomía

de la consciencia y el cinismo moral. La negatividad auto-referencial de la persona singular como tal, la cual es puesta como la fuente absoluta de moralidad, no puede mantenerse frente a la exigencia de que se debe desarrollar un sistema de normas válidas incondicionalmente para una comunidad de personas autónomas. Al concepto y conciencia de persona singular como tal, debe concedérsele por tanto un derecho limitado dentro de una extensa totalidad en la que la identidad de uno puede ser asegurada.

Como todos sabemos, Hegel descubre esa totalidad en el Estado. Para ser más precisos, la descubre en aquel Estado que incluye y estabiliza la familia y la sociedad civil, y que tiene una constitución según la cual, los distintos poderes gubernamentales —la monarquía, la administración y la legislación— estén separados pero coordinados unos con otros¹⁵.

Las formas de la eticidad (la familia, etc.) y los diversos poderes gubernamentales del Estado, corresponden a los momentos conceptuales de universalidad, particularidad y singularidad. De este modo, para Hegel pueden demostrarse como las formas conceptualmente necesarias en las que la voluntad universal se particulariza a sí misma y se divide en correspondencia con las voluntades particulares. Hegel no concibe el Estado como un contrato entre personas, ni la legislación como el poder supremo que deba ser ejercido por cualquiera que posea las características de una voluntad personal independiente. ¿Se basan también estas diferencias esenciales con la filosofía del Estado de Kant en el concepto hegeliano de persona?

Así es, efectivamente, en dos aspectos: primero, la totalidad que es diferenciada en un sistema de determinaciones necesarias, la totalidad en que la persona obtiene su identidad cediendo su autarquía espiritual, no puede depender de la negatividad voluntaria de las personas. Un contrato, sin embargo, siempre depende de una armonía contingente de intereses. La razón necesita la institución de contratos sólo con respecto a la mutua alienación de los objetos, porque el objeto particular en un contrato estipulado según derecho depende únicamente de la voluntad arbitraria de las partes del contrato. Pero si la voluntad común tiene un objetivo necesario, entonces su objetivo no puede concebirse como un contrato. La vida en un Estado organizado según principios racionales es absolutamente necesaria incluso para la identidad de cada persona si la persona no tiene que ser sujeto de los caprichos de las fuerzas internas o

externas a ella, incluyendo su propia libertad subjetiva de anular todas las determinidades. Sólo en el Estado participan las personas en una «sustancialidad» que es conceptualmente necesaria y que existe en la realidad social por su propia fuerza —en este sentido es una «causa sui». Tal Estado se establece como un Estado racional a través del proceso en el que el individuo se apropia gradualmente de las costumbres, lazos emocionales, roles sociales, etc. que lo han dominado todo el tiempo y los confronta con los derechos de las personas a una esfera externa de libertad, así como con la autoridad moral interna para someter todos los criterios a crítica. La «idea» del Estado se torna por ello accesible a la conciencia y consigue una nueva forma de realidad. En ese Estado, la libertad personal se tiene en cuenta al igual que los derechos de los individuos a formas de unificación en las que se puede conseguir una mayor estabilidad de la conciencia de la que las personas podrían alcanzar por sí solas.

A lo que Hegel llama «ley» es a la forma en que el «espíritu» de un Estado racional permite la «relación» entre sus ciudadanos y su «conciencia y eticidad» (FD pár. 274). Este concepto de ley está obviamente mucho más cercano a la noción griega de «nomos» que al concepto moderno de ley como una norma estrictamente general ordenada por una voluntad general. Correspondientemente, la relación entre persona y ley no es entendida como una legislación común asumida por personas unificadas, como lo es en Kant. En cambio, se parece a la pura noción del yo: este último no es un origen autónomo en el que los conceptos y reglas estén puestos; la noción del yo se origina más bien en la apropiación de normas que el yo lleva a cabo. Tal como la persona consigue su libre autoconciencia apropiándose y disolviendo las normas que la determinan, así, también, contribuye la persona al establecimiento de normas «convenidas a personas» apropiándose y, al mismo tiempo, renunciando al establecimiento de reglas a través de la razón subjetiva sola. Para Hegel, personas y leyes están interrelacionadas necesariamente. Para decirlo de manera chocante, la mutua «disolución» de personas y leyes establece tanto la identidad de la persona como la del Estado racional.

Sin embargo, Hegel está también familiarizado con el moderno concepto usual de ley como el establecimiento obligatorio y coactivo de normas por la legislación gubernamental. Y parece tomar por seguro que los actos «objetivos» del Estado son leyes o pueden ser reconverti-

dos en leyes (FD pár. 280 Agr.). No obstante, su doctrina de los poderes gubernamentales reduce sustancialmente la importancia del legislativo comparado con las teorías del Estado desde Locke hasta Kant, y esto ocurre en beneficio del poder real. Incluso esta reducción puede ser reconvertida a su teoría de la persona: tal como la autoconciencia universal debe ser necesariamente idéntica a distintas conciencias individuales, así debe también la voluntad universal ser «concentrada» en una voluntad individual personal. En un montón de notas de estudiantes de las lecciones de Hegel sobre la *Filosofía del Derecho* en 1819-20, se afirma: «La subjetividad como tal es inmediata en el sujeto. El sujeto sólo puede ser como *este* sujeto. Esta negatividad, que se relaciona infinitamente a sí misma, no es más que la personalidad. La subjetividad es por tanto unidad exclusiva, una persona exclusiva. En esa soberanía hay un 'este', es el soberano, el monarca»¹⁶. Esto significa que la voluntad universal de Estado, que es objetivada en un sistema de instituciones y se ocupa de los derechos de las personas, debe por otra parte ser «singularizada» en una persona natural.

Esta teoría de la voluntad de un Estado personalizado no implica solamente que los Estados deban ser legalmente representados por personas, sino también que la «decisión final» con respecto a acciones alternativas en un Estado, no puede ser deducida de leyes o de criterios de una racionalidad universal. La decisión debe basarse por supuesto en el «espíritu» de la constitución y la cultura del Estado, pero no puede ser determinada o controlada por la apelación a ellos. Es posible simplemente entender esta tesis como un eco del concepto aristotélico de prudencia y de considerarla como justificado por la experiencia política. Pero uno puede también considerarla como testimonio de un voluntarismo en la filosofía política que ha tenido consecuencias fatales, especialmente en la filosofía alemana del Estado —basta con citar a Carl Schmitt. Al menos sobre este punto, visto desde la perspectiva de la filosofía política y de nuestras experiencias históricas en este campo, la concepción kantiana de la relación entre persona y ley, debe ser reconocida como superior a la de Hegel.

Lo que, por otra parte, es convincente en la concepción de Hegel es su intento de captar la mutua relación entre autocomprensión personal y cultural. Para Hegel, la identidad de una persona no puede ser separada de la estabilidad de un carácter que se constituye a sí mismo apropiándose y apliando las formas de conducta común y de autocomprensión

común. Para Kant, al menos en sus últimas doctrinas sobre el «carácter de la persona» en la *Antropología* (AA VII, 285ss.), el carácter brota por medio de la apropiación de principios morales que son idénticos para toda la humanidad (AA VII, 293). El carácter es la «propiedad de la voluntad por la que la voluntad se obliga a sí misma a principios prácticos definidos que se ha prescrito a sí misma de manera irrevocable por su propia razón» (AA VII, 252). Kant excluye la imitación de costumbres existentes o una mediación gradual mediante la educación e instrucción como elementos en la constitución de tal carácter¹⁷. El carácter se obtiene por una «explosión» o una «revolución» que concierne a la forma del pensamiento (Cfr. AA VII, 294). Si tal revolución ha ocurrido o no, es algo que incluso el mismo individuo no puede saber con certeza¹⁸. También para Hegel, los cambios «revolucionarios» en la conciencia cumplen una función necesaria en la constitución y desarrollo del carácter de los individuos y de las culturas enteras. Sin embargo, éstos no son meros preliminares para la estabilidad del carácter de uno: más bien, tal estabilidad puede únicamente ser entendida como el desarrollo de un sí-mismo mediante tales cambios. Incluso en una cultura que esté basada en un estado de derechos e instituciones racionales, el carácter de una persona es considerado como algo que se desarrolla. Me parece que la profunda visión que Hegel tiene de la mutua interdependencia entre «estabilidad» cultural y personal es tan importante como su intento de entender la «identidad» en términos de desarrollos con cambios radicales. Pero no estoy convencido de que haya tenido éxito en sus esfuerzos de alcanzar una nueva concepción de las formas lógicas necesarias para esta tarea.

NOTAS

* Este estudio, con el título «Person and Law in Kant and Hegel», fue publicado por primera vez en *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 10, núm. 1 (1984) 63-88, con algunas levísimas correcciones —que se han tenido en cuenta en esta traducción por habérnoslas avanzado el autor— ha sido posteriormente incluido en el libro *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. by R. Schürmann, State University of New York Press 1989, pp. 82-104. Agradecemos al Prof. Ludwig Siep su amable autorización para la publicación de esta versión castellana, que han realizado Arturo Muñoz y Gabriel Amengual. (*Nota de Redacción*).

¹ A diferencia de Hannah Arendt, no busco en la teoría kantiana del juicio los fundamentos de una filosofía política. Cfr. HANNAH ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. por, y con un ensayo interpretativo de, Ronald Beiner (Chicago 1982). En cambio, considero que la filosofía kantiana del derecho es el fundamento propiamente dicho. Según Kant, la política trata de realizar la justicia racional en y entre los Estados. Coincido con la opinión de Hannah Arendt que en la filosofía práctica de Kant «el hombre es entendido como ser legislador» (Ibid., p. 8). No debería subestimarse el valor que una rigurosa demostración de esta concepción tendría para fundamentar los derechos humanos y la democracia.

² John Rawls es por supuesto una excepción, pero distingue explícitamente entre el concepto de persona de la filosofía teórica y el de la filosofía moral, y su teoría de la moral se basa en el análisis del concepto de persona implícito en las normas de una cultura particular. Cfr. J. RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in: *The Journal of Philosophy* LXXVII (Sept. 1980) pp. 571, 517s.

³ En mi opinión, hay algo más que una vaga analogía entre esta concepción de un sí-mismo universal y el «Objective Self» de Thomas Nagel (ver NAGEL, *The View from Nowhere*, New York: Oxford Univ. Press, 1986).

⁴ Hay algunas investigaciones que intentan reconstruir la doctrina kantiana de la persona a partir de las dispersas afirmaciones sobre el tema. Cfr. por ejemplo, H. HEIMSOETH, «Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie», in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Kant-Studien*, Erg. Heft 71 (Bonn 1971; 1ª ed. 1924); J. SCHWARTLÄNDER, *Der Mensch ist Person*, Stuttgart 1968; K. AMERIKS, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982, especialmente cap. IV. Aspectos particulares son discutidos en P. KITCHER, «Kant on Self-Identity», in: *Philosophical Review*, vol. CI, núm. 1 (enero 1982) pp. 41-72; W. SELLARS, «Metaphysics and the Concept of a Person», in: R. LAMBERT (ed.), *The Logical Way of Doing Things*, New York: Yale Univ. Press 1969; A. HAARDT, «Die Stellung des Personalitätsprinzip in der 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten' und in der 'Kritik der praktischen Vernunft'», in: *Kant-Studien* 73 (1982) 157-168; G. MOHR, «Personalité et liberté dans la Critique de la raison pratique», in: *Revue Internationale de Philosophie* (próximamente).

⁵ La *Crítica de la razón pura* de Kant se la cita según la primera (A) y segunda (B) edición. Todas las demás obras se citan según la Akademische Ausgabe (AA). (Para la trad. castellana de los textos kantianos se ha tomado el texto original alemán y tenido también en cuenta la trad. inglesa que el autor daba en este estudio, cotejándolo también a veces con la trad. castellana, si la hay. *Nota del traductor*).

⁶ Para una interpretación de este pasaje, ver también W.H. WALSH, «Self-Knowledge», in: *Kant on Pure Reason*, ed. R.C.S. Walter, Oxford 1982, pp. 153ss.

⁷ Karl AMERIK, *Kant's Theory of Mind*, resume su interpretación de la «visión kantiana» de la identidad personal de la manera siguiente: «Tal identidad no es *a priori* o meramente cognoscible interiormente, sino que, hablando un lenguaje corriente, es en un sentido empíricamente determinable (incluso por una persona por sí misma), aunque hablando últimamente no es tan obviamente cognoscible y es esta identidad desconocida (o no-identidad) lo que más importa» (p. 149). A

diferencia de la opinión de Amerik, me parece que la cuestión de la identidad diacrónica de la persona es resoluble en el marco de la filosofía teórica kantiana sin recurrir a identidad supratemporal de un yo noumenal. No debemos pensar en nosotros solamente como sujetos lógicos idénticos sino también como personas continuas a lo largo de las fluctuaciones de nuestros estados psíquicos - no a causa de los contenidos del sentido interno, sino más bien debido a su forma. Qué estados particulares son, en efecto, míos es, sin embargo, una cuestión que no puede ser decidida por la forma del sentido interno; ello requiere percepción externa y una objetiva ubicación de los sucesos en el tiempo. Al considerar la cuestión de «qué es lo más importante», uno podría naturalmente decir como Kant que al final todo depende de la certeza de nuestras almas inmortales como una identidad noumenal supratemporal del yo; pero uno no puede emplear esta identidad, que solamente es demostrable en filosofía moral, para fundamentar la identidad interno-temporal de nuestra personalidad «psicológica» sin recaer en el mismo paralogismo que Kant critica.

⁸ Cfr. H. HEIMSOETH. «Persönlichkeitsbewusstsein...». pp. 244s.

⁹ Para establecer lo «mío y tuyo» externo como derecho racional se requiere, no obstante, más que el solo principio del derecho, es decir «el postulado legal de la razón práctica» que le permite a uno «considerar y tratar cualquier objeto de mi volición como posible «mío y tuyo» objetivamente» (AA VI, 246). En cuanto a la relación entre lo «mío y lo tuyo» externo y lo interno cfr. Mary GREGOR, *The Laws of Freedom*, Oxford 1963, p. 50. En sus estudios preparatorios a la *Metafísica de las costumbres* Kant compara la relación entre la percepción interna y externa según la «Refutación del Idealismo» en la *Crítica de la razón pura* (Cfr. M.J. GREGOR, *ibid.* y AA XXIII, 309s., 426).

¹⁰ No veo mucho apoyo en los textos de Kant para la interpretación de que Kant usa el principio del auto-sostenimiento para delegar en el Estado la tarea de asegurar la independencia económica de todos sus ciudadanos adultos. Tales consideraciones tienen un lugar sistemático solamente en las filosofías de Fichte y Hegel.

¹¹ Cito la *Ciencia de la Lógica* de Hegel según la edición de Lasson (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Hamburgo 1963). La *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia* se citan con el número del párrafo (abreviadas con FD y Enc. respectivamente). (Sobre la trad. cast. que aquí ofrecemos vale lo dicho en la *Nota del traductor* en la nota 5).

¹² Cfr. mi tratamiento más extenso de este punto en *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Munich 1979.

¹³ De todos modos Kant no fue el primer representante de la Ilustración Alemana en adoptar el «*sapere aude*» de Horacio. Con respecto a sus predecesores ver el ensayo de H. Wuttke sobre Christian Wolff en *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, ed. H. Wuttke, Leipzig 1841.

¹⁴ Trato este punto más extensamente en «Was heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' en Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 17 (1982) 75-

96. (Vers. inglesa en: L.S. STEPELEVICH y D. LAMB (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Brighton 1984, pp. 137-155, y vers. cast. en : G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, de próxima aparición).

¹⁵ En su doctrina de la división de poderes, Hegel está más preocupado por las formas de participación e interacción mutua que por una estricta separación y mutuo control de los poderes. Ver mi estudio «Hegels Theorie der Gewaltenteilung», in: H.C.LUCAS y O. PÖGGELER (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, pp. 387-420.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, ed. por D. Henrich, Francfort 1983, pp. 240s.

¹⁷ Es bien sabido que además del «carácter tomado absolutamente» Kant trata también de otras propiedades características del hombre tales como las expresadas en su fisionomía o sus hábitos. En este nivel, una interacción mutua con el «carácter de la nación de uno» es también posible aparentemente. De todos modos, todo esto es irrelevante con respecto al carácter, la «unidad absoluta del generalmente principio interno de nuestra conducta» (AA VII, 295). Además, Kant entiende el carácter de las naciones primariamente como natural, propiedades innatas que puede remontarse a un pueblo original y son «insustituibles» para naciones relativamente «no mezcladas» tales como la inglesa y la francesa (cfr. AA VII, 312s.).

¹⁸ Cfr. AA VII, 295: «La única prueba que la conciencia de un hombre puede proporcionarle de que tiene carácter es convertir su máxima suprema en verídica, tanto en el reconocimiento de sí mismo como en su conducta hacia cualquier otro hombre».