

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica

Félix Duque

RESUMEN: Después de un examen crítico de la literatura secundaria sobre el tema (Iltting, Peperzak, Höhle, Nuzzo), este escrito intenta mostrar la profunda interconexión entre la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho abstracto* (especialmente la teoría del juicio del ser-determinado [Dasein], de ahí una lógica de la subsunción y el Dasein y Fürsichsein de la *teoría del ser*). La causa del fracaso de las anteriores interpretaciones consistía en pasar por alto una proporcionalidad inversa (avanzar es ir-al-fondo, volver al fundamento) entre la lógica conceptual y la objetiva, según la desaparición gradual de la autonomía de la cosa [Sache], mientras que la persona como propietario establece una relación intersubjetiva, cuyo fin es el derecho.

ABSTRACT: After a critical survey on the secondary literature about the item (Iltting, Peperzak, Höhle, Nuzzo), this paper aims to prove the deep interconnexion between the *Science of the Logic* and the *Philosophy of abstract right* (especially the Theory of Judgement of the determined-being [Dasein], hence a logic of subsumtion, and the Dasein and Fürsichsein of the *Theory of Being*). The cause of the failure of the anterior interpretations was the oversight on an inverse proportionality (to advance is to-go-to-the-ground, to return to the ground) between the conceptual and the objective logic, according to the disappearance by degrees of the autonomy of the Thing [Sache] meanwhile the Person as propicietary establishes an intersubjective relation, whose goal is the Law.

Constituye una *vexata quaestio* en la investigación dedicada al pensamiento de Hegel la del desentrañamiento de la relación teórica entre la Lógica y la Filosofía Real. Cualquiera puede ver que resulta imposible establecer una correlación mecánica y puntual entre la primera parte -y fundamento- del sistema y las ciencias de la naturaleza y el espíritu. El propio Hegel ha sido parco en ilustraciones al respecto, limitándose por lo común a insistir en que tales partes tienen a la base una estructura lógica (sin ser mero resultado de la aplicación de tal estructura sobre un material ajeno). Sólo sabemos, por ejemplo, que los tres apartados de la Filosofía de la Naturaleza corresponden a grandes rasgos a los tres capítulos de la Doctrina de la Objetividad¹. Mas sería totalmente erróneo

¹ *Enz.* § 337, Z. (*Werke* [W], Frankfurt/M. 1970; 9: 339): "War der erste Teil der Naturphilosophie Mechanismus, das Zweite in seiner Spitze Chemismus, so ist dies Dritte [sc.: Organische Physik] Teleologie".

suponer por ello que, puesto que la Filosofía del Espíritu viene “después”, debería tener por basamento, digamos, la Doctrina de la Idea.

El problema resulta especialmente espinoso por lo que hace a la Filosofía del Espíritu Objetivo (o lo que es lo mismo: la Filosofía del Derecho), cuya elaboración como obra separada constituye el único tratamiento de la Filosofía del Espíritu publicada por el propio Hegel, y cuya relevancia actual está lejos de haber disminuido. Todo lo contrario: los *Grundlinien* de 1821 constituyen una fundamentación del Estado Moderno que sabe conjugar, sin caer en la unilateralidad de los extremos, el formalismo rigorista que conlleva el pensar de corte utópico y progresista (a cuya base lógica está el raciocinio abstracto, el *Räsonnement*) y la atencencia a las tradiciones y costumbres históricas propias del conservadurismo (a cuya base lógica está, por su parte, la representación o *Vorstellung*: un pensamiento hundido en la opacidad y materialidad del tiempo). El propio Hegel ha insistido en varias ocasiones (*Rechtsphil. Vor. (W. 7,27)*; §§ 2, 7, 31 A.) en el papel fundamental de la lógica en la explicitación de la filosofía jurídica, mientras que el empleo constante de términos lógicos para establecer las definiciones han llevado de siempre a los intérpretes a la búsqueda incesante de tal correlación, sin duda enmarcable, en general, en la relación “fundamento / aparición o fenómeno”, que constituye el centro de la Lógica de la Esencia y, por ende, el centro del sistema. Esa búsqueda se ha concretado en los siguientes planteamientos, a continuación bosquejados:

a) *Lectura inmanente del texto.*- Esta interpretación, la más pobre, renuncia de antemano a buscar correlaciones con la *Ciencia de la Lógica*, y se limita a poner de relieve la estructura formal de la obra de 1821, a pesar de que *todos* los conceptos constitutivos de esa estructura pertenecen a la *Lógica*. Aquel proceder rompe pues la unidad enciclopédica, y reduce la *Lógica* a una suerte de diccionario que aporta una nomenclatura utilizada *ad libitum* en la Filosofía del Derecho.

b) *Interrelación sistemática.*- Se trata de estimar la “política de bloques” entre la entera *Ciencia de la Lógica* y la Filosofía Real. Esta tarea, programáticamente sugerida por Haym y microanalíticamente ilustrada por Peperzak² es, a la vez, demasiado ambiciosa y demasiado vaga en su pretensión de apreciar la *realización* de los principios generales de organización dentro de la esfera extralógica. Y es que, a mi ver, no se trata aquí desde luego de “realización” (la realización del concepto tiene ya lugar dentro de la propia *Lógica*) cuanto de ampliación y difuminación de las determinaciones lógicas en el seno de una “caída” o desecho provocados por el propio desarrollo de esa entidad inicial -mas que sólo al fin se reconoce- denominada por Hegel “lo Lógico”.

c) *Ampliación de la instrumentación teórica y categorial.*- El fracaso en la búsqueda de paralelismos se achaca en este caso al propio Hegel, y en consecuencia se intenta encontrar un camino alternativo; K.H. Ilting propuso al respecto seguir una nueva vía *fenomenológica*: el paulatino descubrimiento de la libertad por parte de la voluntad

² R. Haym, *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857 (Leipzig 1927²), A. Peperzak, *Moralische Aspekte der Hegelschen Rechtsphilosophie* (En: H. Ch. Lucas/ O. Pöggeler, eds., *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart 1986, pp. 447-465).

consciente -o si se quiere, de la conciencia volitiva-. Posteriormente, Vittorio Hösle propondría una suerte de metalógica basada en la Intersubjetividad, como integración de los extremos del sujeto y el objeto³ (escisión extremosa en la que habría quedado Hegel, a pesar de todas sus sugerencias de superación). Con respecto a Iltting, cabe muy bien reconocer la efectiva presencia de esa vía, no sólo en el ámbito del Derecho, la Moralidad y el Estado, sino en la mismísima *Ciencia de la Lógica*. Es en efecto uno de los modos (el medial) de enfoque y lectura del círculo de círculos enciclopédico (cf. *Enz.* § 576). Tal modo permite la convergencia asintótica de la célula germinal del sistema con la conciencia del lector, e integra pues por vía de anagnórisis subjetiva la *inminencia del desarrollo* lógico-especulativo en la Filosofía Real con la *autoproducción de los contenidos* propia de estas ciencias. Sólo que, si esto es así, no es necesario entresacar entonces tal vía como sustituto de una fundamentación lógica, cuya función mediadora consiste justamente en fomentar y propiciar el descubrimiento de la libertad a través de la alteridad. Y por lo que hace a Hösle, me limito a recordar que la Intersubjetividad está ya dentro de la vía fenomenológica, y en esta función subordinada es correcto resaltar su importancia. Pero querer hacer de ella el coronamiento del sistema inyectando en Hegel planteamientos propios de una Ética discursiva de raíces kantianas, supone destruir lo defendido por Hegel hasta las últimas palabras de la *Enciclopedia* (sistemáticamente hablando) o del *Prólogo a la Lógica del Ser* (cronológicamente hablando, su testamento filosófico). Supone en efecto borrar el carácter irreductible e indisponible, en última instancia, del Objeto y, por ende, de la Naturaleza (un tema significativamente arrumbado o maltratado por la Escuela de Frankfurt y sus epígonos).

Recientemente, Angélica Nuzzo se ha propuesto trazar una especie de Metalógica o *ars combinatoria* en la que se conjugan (¿subsumiéndose?) la lógica “conceptual” (propia de la *Ciencia de la Lógica*) y una supuesta lógica “representacional”, que sería característica de la Filosofía Real. Este intento, profundo y original, acierta desde luego al reiterar que la lógica de la primera parte del sistema es fundamento de sus propias modificaciones, de las que a su vez resulta. Pero olvida que, entonces, esas modificaciones no son ya “lógicas” sino, obviamente, “filosófico-reales”. La lógica que ellas contienen es ya la de la *Ciencia de la Lógica*. No hay otra, para Hegel. Sabemos que aun la propia lógica “formal”, la lógica del entendimiento, está presente ya en aquella ciencia. Basta con que se desatienda el momento de disolución de la contradicción: el momento del paso de lo dialéctico a lo especulativo (*Enz.* § 9, A). Lo que resulta en cambio confundente es extender la denominación de “lógica” al campo de la representación, que tiene a la experiencia como condición de surgimiento y desarrollo y que corresponde a las ciencias particulares, las cuales, según Hegel, sólo llegan a ofrecer “razones” o fundamentos de las cosas sin acceder a la contemplación de la estructura racional. Algo de esto se barrunta en el propio texto de Nuzzo, cuando ésta se ve obligada a utilizar funciones extraídas del ámbito de la *Ciencia de la Lógica* para ejemplificar esas

³ K. H. Iltting, *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit*. (En D. Henrich/R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart 1982, pp. 225-255. V. Hösle, *Hegelssystem*. 2^o vol. Hamburgo 1987.

“condizioni teoriche aggiuntive o presupposti supplementari”⁴ de la Metalógica. Las determinaciones aducidas son, en efecto: ‘*Aufhebung*’, ‘*Begründung*’ o ‘*Deduktion*’ (ibid. p. 117).

Las dificultades inherentes a estas propuestas de interpretación nos devuelven, pues, al punto de partida: el único defendido de siempre por Hegel, por lo demás. Ahora bien, no pretendo haber encontrado la clave omniexplicativa de la correlación entre determinación lógica y representación. En primer lugar, recuérdese brevemente el hecho obvio de que los textos de Hegel han sufrido una evolución todavía no exhaustivamente estudiada, de modo que el supuesto “sistema” presenta una orografía torturada, surcada por la súbita resurgencia de bloques antiguos y la desatención a incitaciones y planteamientos novedosos, que permanecen *in nuce*. Todavía en 1808 (y en los años sucesivos de Nuremberg), la “relación familiar” era tratada dentro de la Moralidad, por ejemplo, mientras que faltaba un estudio separado de la “sociedad civil” (el importantísimo «sistema de las necesidades», presente ya en la primera Lección de Heidelberg de 1817/18, transcrita por Wannemann; §§ 93-108). Estos desplazamientos y ausencias (significativamente coincidentes con la falta de tratamiento en los primeros años del *Gymnasium* de Nuremberg de una temática coherente del mecanismo, el quimismo y la teleología) hacen inviable el estudio de una correlación exhaustiva entre partes que, en muchas ocasiones, han estado a la deriva y encontrado al fin un puesto no enteramente justificable. En segundo lugar, es la propia “lógica” de Hegel la que ha sufrido cambios, a veces estructurales, entre Jena, Nuremberg y Berlín. Estas conocidas modificaciones no debieran en cambio, a mi ver, servir para abandonar por entero toda búsqueda de correlación; una búsqueda de la que depende el destino y el sentido de toda la filosofía hegeliana.

Mi propuesta de interpretación se basa en un proceder y una sospecha. El primero es casi trivial, y sigue la propuesta gadameriana de “deletrear a Hegel”. Se trata de sacar exhaustivamente a la luz las reflexiones del propio Hegel sobre la identificación *en el fondo* de una representación de la realidad y de una determinación lógica, entresacando por analogía los *loci* inmediatamente más próximos. La sospecha es la siguiente: quizá se haya estado leyendo e interpretando a Hegel de una manera “lineal”. Así, el orden y progresión de las determinaciones habría de verse repetido sin más en el territorio de las configuraciones reales. Este proceder lleva al absurdo, y olvida el punto clave del método dialéctico-especulativo (integrador, como hemos sugerido, de la vía fenomenológica), a saber: que el resultado de la operatividad de las funciones lógicas en el territorio real fundamenta a su vez *tanto* ese territorio *como* el propio ámbito de la *Ciencia de la Lógica*, la cual es por ello únicamente inteligible tras la comprensión de las partes reales del sistema, de las que *genéticamente* procede, aun cuando *ontológicamente* las preceda. En una palabra: la *Ciencia de la Lógica* no es sino la abstracción del sistema operativo actuante en las filosofías de la naturaleza y el espíritu. Una lectura aislada de la *Lógica* sería pues, paradójicamente, *raciocinante*, mientras que la de las

⁴ Angelica Nuzzo, *Rappresentazioni e concetto nella 'logica' della «Filosofia del Diritto» di Hegel*. Nápolis 1990, p. 14.

partes reales es puramente representativa si no retrocede constantemente al basamento y fondo lógicos. Haciendo incidir la metodología hegeliana sobre el propio proceder del filósofo, habría que insistir pues en que la posición primera e *inmediata* de la *Lógica* en la *Enciclopedia* es abstracta y torcida; sólo sirve para aquello que no es presencia, sino futuro; no para contemplar, sino para *presentir*, para anticipar. Y de igual manera, el entramado lógico de la filosofía real sirve para que éstas accedan a su propio pasado esencial: para interiorizar y *recordar*. Esto no es sino otra forma de decir que la verdadera “lógica” hegeliana está en el mundo (¿dónde, si no?). Deletreada en él, sirve a su vez para que el Espíritu *lea* en él.

Si esto es así, no necesitamos mediar entre *Räsonnement* abstracto (por caso, el iusnaturalismo lockeano) y la *Vorstellung* tradicionalista y de peligrosas veleidades montaraces (el tradicionalismo que sigue la senda -cada vez más abrupta y descarriada- de Burke, Friedrich von Gentz y Ludwig von Haller), sino mediar entre la *verdad* de ambos extremos. Esa verdad es, por un lado, el *Begriff*. Por otro, la *Realität*. La Filosofía del Derecho sería el campo de juego, entonces, de esa mediación, y en ella se entretejería algo así como un *double bind*, un bucle -en el fondo, muy kantiano-, que evitaría los escollos de la mera *aplicación externa* (el derecho “raciocinante”, como una plantilla *prêt-à-porter* sobre una realidad hostil o, a lo sumo, indiferente a la “razón”) y de una supuesta evolución orgánica y neo-aristotelizante, cual chistera de la que irían surgiendo mágicamente los conejos, cada vez más estilizados, de las *folkways*, las *mores* y las leyes.

¿Cómo funciona esa “doble vinculación”? En primer lugar, hay que decir que el punto de partida no es el de la mera “representación”, sino el de la elaboración de ésta por el *corpus* jurídico de una época (aquí, obviamente, la de Hegel: el Estado prusiano hacia 1820). De esa “legalización representativa” se entresacan, ahora, las *esencialidades operativas*; se trata de una *verdadera fundamentación de la realidad por la lógica*. Pero, al mismo tiempo, es esencial parar mientes en el *hecho* de que esas esencialidades son solamente operativas *en* el seno del trabajo *histórico* de la producción concreta de la libertad; se trata pues de una *fáctica fundación de la lógica por la historia*.

Si no se atiende a este fecundo quiasmo -desequilibrado: fundamentación no es fundación, fundamento (*Grund*) no es fondo (*Grundlage*)-, y se pretende considerar a la *Ciencia de la Lógica* de manera aislada, lo único que nos queda entre las manos es una *vacía abstracción* de un sistema que sólo es operativa en la filosofía real: de la naturaleza y del espíritu. Esa operatividad nos recuerda constantemente que la lógica hegeliana procede *genéticamente* de la historia del pensamiento en la que la *Realphilosophie* inmorra (y ello explica que la Historia de la Filosofía, sin ser ya ella misma ciencia, alcance la posición *final* en el sistema enciclopédico). Y a su vez: la Ciencia de la Lógica tiene sentido sólo cuando *lo da* (al igual que la libertad, que constituye el alma de esa ciencia), esto es: cuando fundamenta *onto-lógicamente* a las filosofías de la naturaleza y del espíritu (y ello explica que la Lógica, por ser ella la sola Ciencia *tout court*, ocupe la posición *inicial* en el sistema).

Digamos: la verdad de la *Ciencia de la Lógica* está fuera de ella misma, en su operatividad. Si aislada *parece* moverse en un eterno presente (*nunc fluens*, recogido en el *nunc stans* de la Idea), *de hecho* sólo tiene sentido como anticipación, o sea como *futuro*: el futuro en el que se expide a, y como, *Realphilosophie*. Consecuencia de in-

calculable valor: la Lógica hegeliana no contempla nada (pseudo)platónicamente. No hay *nada* que contemplar (a menos que regresemos a la vacua igualdad del ser y la nada), sino *toda* que anunciar (y ésta es la verdad que Hegel habría advertido en el "presentimiento romántico" del Schelling del *System* de 1800). Pero al mismo tiempo (un tiempo que *eo ipso* deja de serlo para tornarse en *instante* de-cisivo), la Lógica sólo *da* sentido cuando es *recordada* como el pasado esencial de la filosofía real. Consecuencia (que conduce a lo mismo): la Lógica hegeliana no explica nada (pseudo)aristotélicamente, sino que es recordada como *Sinngebung*, como donación de sentido, cuando ya es demasiado tarde para que ella salga, pura, a hacer acto de presencia (para esa presencia, la Lógica, como la liebre de *Alicia en el país de las maravillas*, llega siempre tarde: y ésa es la verdad que Hegel habría advertido en la *Erinnerung-Andenken* de Hölderlin).

Ahora, según creo, cabe apreciar lo insensato de toda interpretación que pretenda explicar la operatividad de lo Lógico en lo Real de un modo lineal y mecánico. Como si alguien pretendiera, por caso, que, ya que la *Ciencia de la Lógica* se parte por gala en dos como Lógica objetiva y Lógica subjetiva, entonces la primera hubiera de fundamentar en *bloc* la filosofía de la naturaleza y la segunda, con igual precisión, la filosofía del espíritu. Baste recordar en cambio que el propio Hegel señala que es la Doctrina de la Objetividad (o sea, el centro de la Lógica del concepto) la que fundamenta las tres secciones de la Filosofía de la Naturaleza (*Enz.* § 337, Z), y que es la entera Ciencia de la Lógica la que se expide libremente en y como Filosofía Real (pues la Filosofía de la Naturaleza contiene ya, *desde el inicio*⁵, la Filosofía del Espíritu).

¿Cómo entender entonces esa libre expedición, en la que toda entrega supone un regreso (no genético, sino en un sentido semejante al kantiano *regressus transcendentalis*)? Una pista para tal intelección nos viene ofrecida, de nuevo, por el propio Hegel, y justamente en el párrafo enciclopédico en que se expone el Concepto mismo de la Filosofía. En *Enz.* § 574 se nos dice que lo Lógico ha sido *bewährt* (esto es: a la vez probado y verificado) en el *contenido concreto*. Si tal verificación no hubiera sido lograda (y de ello pretende dar fe el entero desarrollo del Sistema), la filosofía hegeliana habría sido en efecto pura elucubración y excogitación mental, como han querido de siempre críticos ignorantes y miopes. El pensador continúa, por lo demás: "De esta manera, la ciencia ha regresado a su inicio, y lo Lógico ... resulta para ella como lo Espiritual (*das Geistige*).” Este es el sentido pleno del famoso *círculo*, tantas veces mentado y tan pocas comprendido: cuando la Filosofía Real *retorna* a la Ciencia de la Lógica como a su pasado esencial, lo Lógico *progres*a a lo Espiritual.

El Sistema ha de ser pues leído (*per impossibile*: hay un hiato insalvable -para nosotros, hombres- entre la andadura real del libro: su exposición material o *Vortrag*, y la construcción del Absoluto o *Darstellung*) como dos movimientos inversos que se dan a la vez, en el *instante*. Lo por Hegel tildado como eterno presente de la Ciencia (el presente Divino, si se quiere) resulta *para nosotros* como cruce continuo de la anticipación de lo real en lo lógico (el futuro de la Lógica) y el recuerdo de lo lógico en lo real (el

⁵ Las primeras palabras con que Hegel abre su *NPh* son: "*Praktisch* verhält sich der Mensch zu der Natur". (*Enz.* § 245; W.9: 13).

pasado de las Filosofías de la Naturaleza y el Espíritu). Como si dijéramos: la Ciencia de la Lógica va in-ducendo *lo que le (hace) falta*, a saber: *ser real*, saliendo progresivamente de la abstracción primera para concretarse; y a la vez, la Filosofía Real va de-ducendo su funcionamiento, a saber: *el pensar lógico*. Este *quiasmo* configura lo que podríamos llamar el *eje horizontal* de lectura del Sistema: el Lógos se hace Naturaleza y se re-vuelve como Espíritu, el cual se funda (se ahonda) en Naturaleza y se fundamenta (alcanza sentido) en lo Lógico. Y tal eje quiasmático es el que da razón de la división *binaria* dentro de los bloques del sistema en su exposición material o *Vortrag*: la escisión de la Lógica en Lógica Objetiva y Lógica Subjetiva, y de la Filosofía Real en Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu.

Pero falta aún el *eje vertical de construcción* (de *Darstellung*): el ritmo *ternario* en que se escande cada escisión; el *método dialéctico* mismo, según viene expuesto en *Enz* §§ 80-82: el momento *tético*, o del entendimiento; el propiamente *didáctico* o negativamente racional; y el *especulativo* o positivamente racional. Y es este ritmo de construcción y formación (*Bildung*) interna el responsable de las *articulaciones* del sistema, el cual comprende *tres* ciencias, con *tres* divisiones en cada una de ellas. La filosofía hegeliana resulta ahora más clara en su estructura. Esta viene conformada por el cruce, al instante y en cada caso, del proceso de lectura y del de construcción: del *curso* y del *ritmo*. Y es el eje vertical el que explica los desplazamientos lógicos del significado en el interior de la filosofía real.

Tengo para mí que, de acuerdo con este entrecruzamiento del curso binario y el ritmo ternario, es posible ahora entender cómo es que, p.e., la Filosofía de la Naturaleza *viene genéticamente antes* (en el Curso) que la del Espíritu, mientras que desde la perspectiva de la Construcción *viene lógicamente después* de la del Espíritu (dicho de una manera directa, y casi brutal: sólo porque hay Historia, Estado, Sociedad, Familia, etc. -y dentro de esas figuras sistemáticas- cabe hablar con sentido de Mecánica, Física u Orgánica, que son a su vez las bases materiales de construcción, *de realización*, de aquellas figuras).

Y así, desde un punto de vista exquisitamente lógico, *nosotros* vemos cómo desde la Lógica Objetiva *regresa* la Filosofía del Espíritu al Ser, pero dándose ahora éste como *resultado*, esto es: como articulación transparente, racional; mientras tanto, y sin abandonar el mismo plano, vemos desde la Lógica Objetiva cómo *progres* la Filosofía de la Naturaleza a la Esencia, cuya *manifestación* es. Y a su vez, desde la Lógica Subjetiva, la Filosofía del Espíritu tiene su fondo (*Grundlage*) en la Primera Sección de aquélla: la subjetividad; y en cambio la Filosofía de la Naturaleza tiene su fundamento (*Grund*) en la Segunda Sección: la Objetividad.- Q.e.d.

Aquí nos limitaremos, de acuerdo con las restricciones propias de este trabajo, a la Filosofía del Espíritu. En conformidad con el ritmo dialéctico (la construcción o *Darstellung*) cabe anticipar, *por pura lógica* (aunque el propio Hegel dará abundante testimonio documental de ello), que la sección del Espíritu Subjetivo estará basada en el Concepto (esto es, en el Concepto *solamente* subjetivo: la apertura de la Lógica Subjetiva); la del Espíritu Objetivo, en el Juicio; y la del Espíritu absoluto, en el Silogismo. Estas correspondencias son -permítaseme la insistencia- puramente lógicas, y pueden ser inferidas absolutamente *a priori*, una vez conocida la estructura del Sistema enciclopédico. Pero, por otro lado, las correspondencias son igualmente *naturales*; es

en efecto natural que el espíritu subjetivo inicie su andadura sumido en su base natural, contra la que se rebela (la Antropología); que el espíritu objetivo se *enfrente* inicialmente a su propio lado *natural*, lo *juzgue* y domine (el llamado, *et pour cause*, Derecho Natural); y que el absoluto, en fin, se *expres*e intuitivamente en el material sensible (el Arte). Tres maneras de desarrollo, en las cuales reconocemos la conceptualidad del ritmo ternario: tético, dialéctico y especulativo.

En el paulatino proceso de *enfoque* con el que nos vemos acercando el tema propuesto: la lógica del derecho abstracto, fijamos ahora nuestra atención en el doble juego del Espíritu Objetivo y su base en el Juicio. El propio Hegel nos hará ver cómo *opera* en ese Curso la mentada construcción ternaria: agente del espíritu objetivo es la *voluntad libre*, en primer lugar de manera *inmediata*; algo pues *singular* (primera determinación del concepto subjetivo), cuya libertad le viene dada por una existencia óntica (*Dasein*); lo propio del agente, de la *persona*, le es pues al pronto exterior: su *propiedad* o *Eigentum*. El campo real en que se juega esa partición entre la voluntad y su existencia es el *derecho abstracto*. Su lugar lógico, el juicio de existencia óntica, propio de una lógica de subsunción (sólo cuando la voluntad se subsume -niega su singularidad en nombre de algo general- bajo una cosa natural alcanza paradójicamente la libertad). Una vez interiorizada tal existencia óntica (ahora *valiosa* y *legítima* por esa interiorización), la voluntad libre se torna en *libertad de la voluntad*: el agente deviene *sujeto*, determinado *particularmente*. El campo real de juego de ese conflicto *interno* es la *moralidad*. Su lugar lógico, el juicio de reflexión, propio de una lógica de inhesión (el sujeto se determina a sí mismo en virtud de una propiedad-moral o *Eigenschaft*). Por último, la voluntad se sabe como *sustancia*, universalmente adecuada tanto a su realidad efectiva (juicio de necesidad) como a su concepto (juicio del concepto). Es el campo de la *eticidad*. (Cf. *Enz.* § 487). Bien se aprecia cómo en la tríada derecho/moralidad/eticidad se perfilan los momentos tético, dialéctico y especulativo de construcción, a lo largo del eje binario de lectura: la confrontación Naturaleza/Espíritu, aquí a su vez dialécticamente movida por la escisión *judicativa* (cuanto más *libre* se hace el Espíritu tanto más se *objetiva* éste, o sea: tanto más recoge en sí y asume su propia existencia natural).

Ahora estamos ya en disposición de enfocar nuestro tema con nitidez: la lógica del Derecho Abstracto. Abstracto, en efecto, porque abstrae de su *futuro concreto*: el Estado, desde el que onto-lógicamente procede; insensato sería pretender que el Derecho tuviera existencia y fuerza de ley sin estar deducido de los poderes del Estado, y fundamentalmente del primero y el último: el poder legislativo y el judicial; de la misma manera, no habría Estado de verdad sin basamento jurídico, que lo legitima como Estado de Derecho, justamente. Pero abstracto, también, porque la voluntad es aquí inmediata (*sic volo, sic jubeo; stet pro ratione voluntas*) y, por ende, formal: abstraída, separada de su propia existencia: de la cosa como propiedad natural (*Eigentum*).

Por ello, la definición hegeliana del Derecho es aquí de una concisión y rigor extremos: *Dasein der Freiheit im Ausserlichen*, "La existencia óntica de la libertad en lo exterior" (*Enz.* § 496). Es la definición misma del Juicio de existencia óntica, encarnando empero espiritualmente al sujeto del juicio como Libertad.

Para comprender en toda su riqueza el sutil juego lógico de subsunción, propio del Derecho abstracto, parece conveniente que antes adelantemos el *curso lineal de éste*.

Realizaremos a este propósito una lectura, apretada y enjuta, de los párrafos correspondientes (tanto en *Enz.* §§ 487-502, como en *Rechtsphil.* §§ 34-104).

Al pronto, la *persona* es el espíritu singular que sabe de su singularidad como una voluntad absoluta (pero absoluta, abstracta y vacía) y libre (pero libre-de, no todavía libre-para); una libertad de arbitrio, que aprenderá la dura lección de la coerción natural, a través de la propiedad (*Eigentum*), el contrato (*Vertrag*) y el desafuero (*Unrecht*). Lo que puede llenar esa hueca hinchazón (que enfrenta a su vacío Yo la plenitud indiferenciada, e indiferente, de la Naturaleza) es una *cosa exterior*, de la cual comienza la persona por tomar *posesión*. La cosa queda pre-dicada (esto es: dicha de antemano: pre-supuesta) como algo *mío*. El resultado de esa toma de posesión es inverso al pretendido por el fatuo Yo: cuando hago a la cosa mía, en realidad pongo *en* ella mi voluntad personal; quedo ex-puesto, alienado en ella. Es verdad que la posesión se torna así en propiedad; pero la voluntad se torna *eo ipso* en *persona*, esto es: en “máscara” que representa que algo hay en juego. Yo dejo de ser simplemente “Yo” para convertirme en “el que tiene tal o cual cosa”. En realidad, es la propiedad el agente de desdoblamiento judicativo, no la persona. En cuanto *mi* posesión, la propiedad es un medio para mis fines; pero en cuanto existencia óptica de la personalidad, la propiedad es el *fin objetivo* mismo.

Pocas veces se han parado a pensar los exégetas de Hegel (obnubilados por su deseo de alabar -o denostar- la defensa de la propiedad privada por parte de este pensador) en la radicalidad de su propuesta. No es que la persona tenga, además, propiedades (como si fuera dable imaginar una persona aislada, absoluta), sino que éstas constituyen la existencia óptica de la persona: la propiedad es lo primero que confiere *realidad de verdad* a la voluntad (de lo contrario, retrocederíamos al espacio subjetivo de la mera psicología: juego *sólo* conceptual del pensar y el querer). Sin propiedad no hay Derecho: no porque “antes” todo fuera de todos (ensoñación de la “dichosa edad y siglos dichosos aquéllos”, loados por Don Quijote), sino porque *nada era de nadie*: para poder distinguir entre la universalidad colectiva (el “todo” de la Naturaleza) y la distributiva (“todos” los hombres) es previamente necesaria (lógicamente necesaria) la confrontación entre una igualdad jurídica (del lado de la voluntad libre: “nadie es más que nadie”) y una desigualdad natural (del lado de las propiedades, cuya privación en unos casos engendra privación -dominio privado- en otros).

Con toda radicalidad: el Yo *se* reconoce a sí mismo (se reconoce como sí mismo) en la exterioridad; sólo en ella *retorna a sí* (sólo en la alienación inmediata brilla el reflejo de la autonomía conquistada). En cuanto referencia infinita a mí mismo soy repulsión de mí mismo. Y lo soy, no sólo porque Yo estoy *en* la cosa (sólo “de vuelta” está uno en sí), sino porque la cosa misma deja de tener consistencia de suyo para verse como designada. Para mí -o mejor, para el Yo- es siempre demasiado tarde para encontrar una cosa *sólo* natural (digamos: para toparme con algo como *Ding*: una abstracción que sólo funciona en el campo del espíritu subjetivo). La “cosa” es siempre *Sache*: asunto *de* alguien. El Yo aprende que la existencia óptica (*Dasein*) de su personalidad no está -como ingenuamente creía al pronto- en la mera Naturaleza, sino en el *ser* de otras personas: referirme a *mis* propiedades implica, en el fondo, negar que sean de los otros, que me *reconocen por* ellas.

Existir no es simplemente tener, sino ser reconocido en las propias per-tenencias. Contra lo que la voluntad absoluta se figuraba al pronto, ser no es tener, sino *ser-tenido-por*. El lenguaje castellano juega con harta propiedad aquí: “ser tenido por las cosas poseídas” es “tener a uno por alguien”, “tenerlo en cuenta”. Tanto tienes, tanto *vales*. (Cf. *Enz.* § 490).

La “cosa” (lo que se tiene en cuenta) deja de ser ahora algo externo, cosa mostrenca e indiferente, para convertirse en término medio (*Mitte*) de relación interpersonal. Las personas saben de su identidad “de resultas”: en su recíproca autonomía libre como propietarios. Y la dura opacidad de la cosa natural se va haciendo transparente, racional: primero, en la mera *toma* de posesión (que me designa, al hacer de la cosa algo apropiado, o sea: ajeno a los demás); después, en el *trabajo* de la cosa, en su *Formierung*, por cuyo medio me pongo a disposición -en *mis* productos- de los demás; por último, en la conversión de la cosa en pura *designación* (*Bezeichnung*); la cosa, como objeto de intercambio y reconocimiento mutuos: mero pre-texto para el encuentro de voluntades libres. (Cf. *Enz.* § 491).

Se desemboca así, lógicamente, en la *verdad* de la propiedad: en aquello que, a través del aunamiento universal de voluntades, re-conoce a la propiedad como algo *sujeto a ley*. Pasamos, pues, al *contrato*. Y de nuevo se verifica aquí el peculiar curso retroductivo de la argumentación hegeliana: la propiedad es el basamento o fondo del contrato, al que sin embargo presupone, y del que es abstracción: sin propiedad no habría contrato (*ratio essendi* de la propiedad); sin contrato sería impensable la propiedad (*ratio cognoscendi* de aquél). A un nivel *jurídico*, Hegel ha sentado las bases desde las que entender representativa y externamente la famosa inversión kantiana de la libertad como *ratio essendi* de la ley moral y de ésta como *ratio cognoscendi* de la libertad⁶.

El lugar *medial* del contrato apunta desde luego a la esfera lógica de la *Negativität*, que va ahondándose reflexivamente según la gradación establecida en la *Lógica de la Esencia*: diversidad y diferencia, hasta concretarse en el conflicto infinitamente-negativo de la contradicción y especulativo de la disolución de ésta (paso al momento más alto y concreto del derecho abstracto: el desafuero, y el consiguiente derecho penal). El primer grado es el de la *diversidad*: las voluntades de las partes contrayentes están aunadas justamente en lo divergente: las propiedades objeto de intercambio, presentes como contrarios (compra-venta). O, con más exactitud lógica: lo interno -internalizado-, a saber las voluntades conformes en el contrato, se oponen a lo externo. Es la relación esencial de la *estipulación*, en la que la *palabra* alcanza valor de “acción” y “Cosa” (*Tat und Sache*). En el contrato, los sujetos contrayentes se dan mutuamente la palabra, se re-conocen entre sí sobre una base contraria, di-vergente (cf. *Enz.* § 493).

Bien se ve que ésta es una operación unilateral: sólo las personas tienen aquí una función de igualdad (de intercambiabilidad como “partes”), mientras que las cosas siguen siendo incomparables de por sí: están aún en un plano cualitativo. Para que el contrato sea *realmente efectivo* (y no meramente “real”) es pues preciso que sea la prestación *específica* de la cosa intercambiada la que salga a la luz: su *valor de cambio*

⁶ Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, Vor. Ak. V, 4, Anm.

(Hegel no atiende a la distinción, propia de la economía clásica insnaturalista, y luego recogida por el marxismo, entre valor de uso y valor de cambio). Y seguramente con razón: el “valor de uso” sería propiamente el momento del *Gebrauch* -el juicio *negativo* de la voluntad sobre la cosa-; y en este punto no tiene sentido aún hablar de “valor” (cf. *Rechtsphil.* § 53), pues que aquí no hay aún relación (*Verhältnis*) interpersonal, sino la sola y abstracta voluntad singular, que excluye a todas las otras voluntades). El *valor* no es sino la sustancialidad de la hechura específica de las prestaciones de la propiedad enajenada; la conversión de ésta en *objeto* de contrato, su vuelco (*Umschlag*) en algo *cuantitativo*: no algo en mero pie de *igualdad* con otras cosas, sino la *posición consciente* (por “designación”, justamente) de su igualdad sobre una base legal; o en términos rigurosos: no *Gleichheit* (momento cuantitativo, propio de la Lógica del ser) sino *Gleichsetzung* (momento relacional positivo, propio de la Lógica de la esencia). Es ahora cuando la propiedad se convierte en Cosa (*Sache*) universal y abstracta: el nivel de la *diferencia* (cf. *Enz.* § 494).

Pero este nivel revela a las claras las limitaciones de la relación contractual (y ésta es la razón profunda de que Hegel critique acerbamente la inversión -efectivamente catastrófica- insnaturalista, que quiere ver la génesis y justificación de la familia -como en Kant- o del Estado -como en Locke o Rousseau- en el contrato). En primer lugar, las voluntades están aunadas desde su propio y particular *arbitrio* (*Willkür*): el contrato resulta una operación externa, que parece dejar intocada la personalidad autónoma de las partes contrayentes (como si éstas pudieran seguir existiendo, y teniendo sentido, aunque no contrayeran relación contractual alguna).

Y en segundo lugar, la conformidad se ha realizado sobre una Cosa considerada como *casual*: mero pre-texto para reconocer abstractamente la legalidad del contrato y, de rechazo, el valor de las cosas-objeto de contrato. Lo que las partes diferentes han puesto sobre esa base abstracta ha sido en definitiva una voluntad *accidental*, de modo que la identidad realizada (*realisiert*; no “efectuada”: *verwirklicht*) en el contrato depende de la “buena” voluntad de las partes singulares. Si queremos expresarlo con términos rousseauianos: la voluntad aquí expresada es *volonté de tous* (de todos y cada uno; mera suma óntica o *Allheit*), no *volonté générale* (universalidad colectiva o *Allgemeinheit*, la sola dentro de la cual tiene sentido hablar de sujetos individuales y libres).

De este modo, las *partes* (que no sujetos) contrayentes quedan situadas lógicamente en la determinación conceptual de la *particularidad*: su suma (o conformidad en el contrato) nunca puede alzarse a universalidad (cf. *Rechtsphil.* §§ 81-82). De este modo, el contrato es sólo -hablando en términos de la Lógica de la esencia- el fenómeno o aparición (*Erscheinung*) del Derecho, no el Derecho en sí. En cualquier momento, esa aparición puede rebajarse a apariencia (*Schein*), haciendo resaltar, por contra, el Derecho vulnerado como esencia (*Wesen*; conviene leer, paralelamente al § 82 de *Rechtsphilosophie*, las páginas inaugurales de la *Wesenslogik*). Entramos, así, en la justificación teórica del Derecho Penal: el desafuero y la pena (*Unrecht und Strafe*).

En la presentación enciclopédica, la sección c del Derecho Abstracto viene titulada -con mayor acierto que en las *Grundlinien*, por quedar resaltado el momento de la *contraposición lógica*-: *Das Recht gegen das Unrecht*, “El derecho frente al desafuero”. Veamos, brevemente, los pasos seguidos por Hegel. Al pronto; el Derecho (que *debiera*

ser universal), está de-caído en una pluralidad de respectividades (*Mehrheit von Beziehungen*) (cf. *Enz.* § 496). En efecto, cada parte contrayente sólo se encuentra ligada a una relación (la del contrato) *in abstracto*. De hecho, cada una se refiere a algo exterior (la Cosa objeto de contrato) y a las otras partes, vistas igual y *exclusivamente* como externas (las demás personas). Cada una de ellas tiene sus razones (*Rechtsgründe*), que enfrenta negativamente al solo *Recht an sich*. Se trata de un mero *juicio negativo* (cf. *Enz.* § 497): tal cosa (singular) viene subsumida bajo el derecho (universal), por la voluntad de personas distintas (los particulares). Y cada una reivindica, desde esa particularidad, que tiene derecho (en general) sobre la Cosa. Es el caso del *litigio civil* (*das unbefangene Unrecht*).

Es claro que en tal litigio cabe la posibilidad de que una de las voluntades reconozca *externamente* el Derecho (es decir: que reconozca su mera apariencia, su *pura formalidad*) para obtener un provecho *particular*, conculcando así el contenido (*Gehalt*) universal del derecho. Esa posibilidad lleva a *concreción*, al vulnerarlo, el ámbito del derecho; surge así el *engaño*, esto es: la primera conculcación *intencionada* de la ley; o más exactamente: la ley surge por vez primera como *restablecimiento*, tras el hecho, de la universalidad transgredida: es la posibilidad de punición (consecuencia retroactiva de una transgresión) lo que engendra la Ley. Propiedad y contrato *presuponen* el Derecho Penal, del cual son figuras abstractas (de nuevo: quiasmo entre fondo y fundamento).

El *engaño* viene lógicamente configurado por un juicio *positivo-indefinido*, esto es: tautológico (cf. *Rechtsphil.* § 88); en efecto, el derecho en sí queda aquí vinculado, mas no el sentimiento jurídico -subjetivo- del otro; quien pretende engañar (hacer pasar la particularidad como universalidad) queda en realidad “decaído en sus derechos”, aislado de toda universalidad: la posición indefinida equivale a una disyunción plena.

Por tanto, no entra el engaño propiamente en la esfera del Derecho Penal. Esta se abre con el *crimen* (*Verbrechen*: literalmente, “persistencia en la ruptura”). Su configuración lógica, la más alta y contradictoria del Juicio de la existencia óptica (*Urteil des Daseins*), es el juicio negativamente-infinito⁷. En el crimen, la voluntad particular es *activamente* transgresora, es decir: *mala*, y el derecho queda conculcado tanto en su esencia como en su apariencia (o sea, en su reconocimiento externo), de modo que esa conculcación se re-vuelve contra el derecho del agente mismo, el cual queda así contradicho: ha establecido una universalidad que sólo es válida para él (una universalidad singular, *per impossibile*), y que no puede ser restaurada por acciones a su vez singulares y subjetivas (es el caso del “infinito malo” de la venganza), sino por la legalidad *en sí*, desinteresada: la *pena*. La negación abstracta de la primera conculcación queda así a su vez negada (*doble negación*): 1) mediante una voluntad *particular* (lado de la apariencia externa), pero completamente ajustada a derecho (a la universalidad de la Ley): es la figura del juez; 2) por la satisfacción misma de la pena (lado de la esencialidad): la coerción efectiva del criminal, sea en su persona (privación de libertad) o en su propiedad (multa).

Detengámonos un instante en la justificación teórica que Hegel ofrece del Derecho Penal. Desde luego, Hegel refuta con todo vigor las teorías basadas en la ejemplaridad

⁷ Hegel ha tenido siempre cuidado de explicitar la referencia lógica; cf. *Rechtsphil.* § 95; *Enz.* § 499; y dentro de la propia *Lógica*: § 173, *Zusatz*.

del castigo (teorías preventivas). En primer lugar, esa *ejemplaridad* supone un valor de *intimidación*, para evitar casos semejantes; de modo que: a) su finalidad no está en el restablecimiento del valor del sujeto *singular* que ha ejecutado el crimen, sino en la intimidación de otros (o de él mismo visto como “otro”); b) la finalidad es externa a la acción, de modo que ésta queda sin *negación determinada*: es la seguridad de la Sociedad, o del Estado (en abstracto) lo que se busca, no la redención (la reintegración) del criminal como sujeto racional. En segundo lugar, a la violencia singular se opone otra violencia (la del aparato estatal), de modo que el agente no es considerado realmente como persona, sino “tratado como un perro” (cf. *Rechtsphil.* § 99, *Zus*). Por paradójica (y hasta sarcástica) que pueda resultar su concepción, Hegel afirma que la pena *honra* al criminal (o restaura su honra), al considerarlo como sujeto libre y racional. La paradoja, llevada al extremo, puede convertirse empero en un *impasse* de la propia filosofía hegeliana. Y ello, no sólo por recordar en demasía esta concepción -a pesar del refinamiento legal y su conversión en restauración cuantitativa de una transgresión cualitativa- a la Ley del Talión y desembocar necesariamente en la *justificación de la pena de muerte* en el caso de sentencia por asesinato (el propio Hegel recuerda en este contexto que también la muerte es un juicio negativamente-indefinido) (*vid. Enz.* § 173, *Zus*), sino sobre todo por estimar que la acción criminal es una acción *libre y racional*. En efecto, si el agente se reconoce en una acción es porque en la ley reconoce su *propio* derecho, en cuanto subsumido en ella. Y esto vale igualmente para el caso negativo: la transgresión de la Ley (universal) es transgresión del propio derecho (particular) en la acción (singular). Por eso: “al venir considerada la pena como conteniendo su propio *derecho* (el derecho del transgresor), se sigue que en ella es *honrado* (*geehrt*) el criminal como un ser racional” (cf. *Rechtsphil.* § 100).

Ahora bien, ¿es realmente la acción criminal un acto libre y racional? Si tal fuera el caso, habría que confesar (siguiendo el curso retroductivo propuesto por el propio Hegel) que todo *primer* acto racional sería en cada caso -por su carácter abstracto-criminal. Y a las veces (siguiendo sugerencias kantianas) parece como si el mismo Hegel quisiera apuntar tal extremo (por ejemplo, en su tratamiento del pecado original, cf. *Enz.* § 24, *Zus.* 3), anticipando así a Kafka (y regresando a Esquilo: porque sufrimos, sabemos -demasiado tarde- que hemos pecado). Sólo en la escisión nos *sabemos* libres. Cierto. Pero, ¿acaso significa ello que el acto mismo -la de-cisión de la escisión- es *eo ipso* libre? Tal parece. Pues adviértase que, de otro modo, caeríamos en la pseudo-justificación psicologista o sociologista, según la cual el criminal siempre encontraría “razones” (su infancia, el medio y circunstancias, etc.) que “explicarían” su acción ... a costa de ser él mismo tratado como una cosa, y no justamente como un ser libre. ¿Cómo salir de esta dualidad entre la razón como criminalidad y la degradación a “juguete” de la necesidad natural?

Solamente parece haber un *tertium quid* (a la verdad, no explícitamente sostenido por Hegel). La acción del sujeto singular, *qua tale*, no es libre ni necesaria, sino susceptible de ser considerada de una u otra forma por la *comunidad* en que se insertan tanto el sujeto como sus acciones. No libertad ni racionalidad inmediatas, pues, sino *imputación* de libertad, esto es: *responsabilidad*. Esta sería la base verdadera (y lógicamente defendible, desde presupuestos hegelianos) del Derecho Penal.

Quien mejor ha apuntado en esta dirección (uniendo sugestivamente las doctrinas jurídicas de Hegel con las de Fichte) ha sido a mi ver Vittorio Hösle⁸, el cual habla de un estadio intermedio entre la sujeción a pulsiones y la autodeterminación racional: el estadio de la *Disposición zur Freiheit*, que él describe de esta guisa: "El criminal no es libre, porque no obra de modo racional; pero ello no excluye que la reflexión sobre su acción le haga llegar a ser libre, dado que él concibe entonces la universalidad del obrar humano en cuanto racional" (*op.cit.*, p. 95).

Y esa reflexión le viene posibilitada justamente por la satisfacción de la pena: la inserción en la comunidad racional acontece, así, *después* del acto (sólo entonces, una vez redimido, considerado como *presuposición* de la libertad). Ahora bien, esta concepción, que permite enlazar perfectamente la conclusión de la doctrina del Derecho Abstracto con el inicio de la Moralidad (el paso de persona a sujeto, por interiorización-reflexión- de la norma), refuta con el espíritu de Hegel, y contra su letra, la justificación teórica de la pena de muerte. En efecto, no se puede restablecer (o mejor: establecer por vez primera *in actu exercito*) la dignidad infinita de esta persona singular ejecutando su base natural: su propia existencia como ser vivo. Así, el juicio negativamente-infinito se resuelve en una abstracción (el criminal que da muerte a un miembro de la comunidad recibe la muerte por parte de los representantes legales de ésta), en lugar de progresar dialécticamente al juicio de reflexión y a una lógica de inhesión. El sujeto es libre (es decir: *moral*) sólo cuando, y porque, se somete a la concreción de la ley en su persona. La acción misma no era libre ni necesaria, sino *ocasión de imputación*. Es el sujeto el que llega a ser libre al reconocer (idealmente; no es preciso un reconocimiento fáctico) que la pena impuesta es justa. Y sería sarcástico que ese reconocimiento coincidiera con la supresión absoluta de toda posible reflexión.

Las limitaciones del planteamiento de Hegel se hallaban, según creo, en que -contra su tendencia general- parecía estimar la racionalidad de la acción desde su excluyente singularidad, no desde el horizonte de comprensión de sentido que es la Ley universal. Se trata en cambio de juzgar la *imputabilidad* (la subsunción) de la acción, no a ésta en sí misma. Y es Fichte quien, en su *Rechtslehre* de 1812 (Hegel no conoció, por desgracia, nada del Fichte maduro), ha establecido modélicamente una sólida línea argumentativa, no sólo contra la validez de la pena de muerte (que *teóricamente* ha de ser vista como consecuencia de un planteamiento unilateral, centrado en el sujeto agente y no en la *imputabilidad* de sus actos, a partir de un juicio intersubjetivo y universal), sino contra todo inicio *inmediato* por la idea de libertad. Así, señala: "Hay que tratar sencillamente a cada uno como si él fuera libre y susceptible de recibir eticidad ... *para que él obtenga esa libertad* (que no la tiene, es cosa bien sabida por cualquier persona razonable). Pero para llegar a ser libre hay que estar vivo, pues es cosa imposible de decir que yo lleve a la muerte a alguien, que no tiene libertad alguna, con el fin de que él obtenga ésta. Por consiguiente, el derecho no se extiende a la pena de muerte."⁹

⁸ Vid. su contribución *Das abstrakte Recht*, en: Chr. Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 55-99.

⁹ S. W. (Ed. I. H. Fichte; reimpr. Berlín 1971; 10: 623 s.

En una palabra, para ser realmente libre no basta tan sólo la autorreferencia y determinación de sí, con conciencia de ello; es previamente necesaria la imputabilidad por parte de los otros. Lo cual implica, además, la necesidad de que el paso entre Derecho Abstracto y Moralidad venga mediado por el juicio que la comunidad proyecta sobre mis acciones (una doble reflexividad, pues; en Hegel parece encontrarse *explícitamente* sólo la primera, a partir del reconocimiento del propietario como persona -dos términos intercambiables- por parte de los demás). De todas formas, la profunda concepción fichteana ha podido ser insertada por mí en la compleja articulación de la doctrina enciclopédica de Hegel gracias a la alusión con que éste cierra su tratamiento del Derecho: "La sociedad es ... más bien el solo estado en el que el derecho tiene su realidad efectiva." (*Enz.* § 502).

Ahora estamos, creo, en disposición de pasar a la fundamentación lógica de la doctrina del Derecho Abstracto. Ésta se mueve, como hemos visto profusamente, en el ámbito del *juicio de existencia óptica*. Genéricamente, el juicio es la configuración lógica común a toda la esfera del espíritu objetivo (como se muestra ya desde la escisión semántica entre sustantivo y adjetivo de la propia denominación). La diferencia específica, lo propio del Derecho, estriba en que es la voluntad la que juzga de su existencia (*Dasein*), subsumiendo sus acciones bajo ésta. Las tres figuras del juicio del estar o de la existencia óptica son el juicio *positivo*, el *negativo*, y el *indefinido*, sea de posición (juicio idéntico o *tautológico*) o de negación (disolución del juicio de existencia y paso al de reflexión). La lógica que, formalmente, rige esa esfera es la de *subsunción* (la libertad, determinada naturalmente, exteriormente, hasta llegar a la contradicción extrema entre lo mentado y lo realizado: el Derecho es el campo en el que juega la oposición kantiana -resuelta por Kant sólo de forma subjetiva e hipotética -*als ob*- entre Naturaleza y Libertad, entre lo mecánico necesario y la espontaneidad proyectiva de fines).

Veamos los pasos. En primer lugar, la *propiedad*. Al pronto es ésta una mera *toma de posesión*, expresable mediante un juicio cualitativo positivo: el Singular es Universal ("Yo soy ... *cualquier cosa*"). Pero en cuanto *uso y consumo* de la cosa poseída, resulta un juicio cualitativo negativo: el Singular no es Universal ("Yo soy la negación ... de esta cosa, y de otra, etc."). Por fin, en la *enajenación* (*Veräußerung*) aparece un juicio cualitativo indefinido, todavía abstracto (primer indicio de reflexión): el singular es no-ser-Universal ("Yo soy el no-ser de esto y lo otro, y lo otro, etc.).

En segundo lugar, el *contrato*. Hay aquí ya una base común, pero todavía inmediata, no articulada. Es la mera *comunalidad* (*Gemeinsamkeit*) contractual: el fondo de la *Gemeinschaft* (la comunidad moral, base a su vez de la *Gesellschaft*: la sociedad de la vida ética). El contrato viene pensado mediante el juicio indefinido-positivo, esto es: *idéntico*. En efecto, la Cosa desaparece aquí en su cualidad excluyente; resta tan sólo el *valor cuantitativo de cambio*, como medida interpersonal. La cópula subsume aquí a los extremos (a saber, por un lado las partes contrayentes; por otro, las cosas intercambiadas).

En tercer lugar, el *desafuero y la pena*. En su primer momento, el desafuero sin malicia, nos encontramos con una inversión inmediata del *juicio negativo*: las voluntades (las partes en litigio) dejan de ser singulares, pues cada una presenta una razón jurídica (*Rechtsgrund*); son, por tanto, *particulares*: cada uno cree que él es él *más* la cosa en litigio, que constituye su existencia óptica. Pero todos los particulares son negados en

el juicio, salvo el ganador del pleito. Ahora, ese particular vuelve a ser singular, pero por la mediación del universal (el fallo o sentencia). En el engaño, por su parte, nos las habemos con una inversión del *juicio idéntico-positivo*: es en efecto la intención dolosa la que, a su pesar, pone de relieve la universalidad del Derecho en sí. Y por fin, en el crimen y el restablecimiento (la concreción) del Derecho se expresa el juicio negativamente-indefinido; la disolución de los juicios de existencia y el paso al juicio de reflexión (el vuelco -*Umschlag*- de la subsunción en inhesión: de lo jurídico o legal, en lo moral o legítimo). Al respetarse la persona a sí, a través de su *propia* negación, alcanza en efecto valor y sentido de sujeto moral. El castigo es al respecto la *negación determinada*: la muerte (espiritual) de la muerte (natural), y la voluntad no difiere simplemente de la naturaleza (a la que excluye, en cuanto considerada como no-Yo), sino de sí misma (tiene en sí la pauta de sus acciones: es autónoma). Para ello, como antes vimos siguiendo sugerencias de Fichte y Hörsle, es preciso corregir la letra hegeliana (la defensa de la pena de muerte; cf. *Rechtsphil.* § 101, *Zus*) en nombre de su espíritu. En efecto, la muerte del asesino supondría un regreso a la Naturaleza, no un progreso a la Subjetividad moral. Se trata de que la persona castigada quede de-signada, marcada como voluntad *particular*, enfrentada tanto a la singularidad indefinida y arbitraria de su propia naturaleza (descos, inclinaciones, etc.) como a la universalidad de la (futura) ley moral. El reo re-flexiona en efecto desde el extremo pasado (natural) y el futuro (moral), y se centra así como *sujeto de inhesión*.

De este modo, bien puede decirse que la conciencia moral (*Gewissen*: literalmente, el ámbito de lo sabido, interiorizado) surge *naturalmente*, genéticamente, de la sujeción jurídica de la persona; y a la inversa -y al mismo tiempo y en el mismo respecto-: la persona es una mera *abstracción*, de-ducida del sujeto moral (concretado en la figura del juez, como instancia desinteresada y superior a las partes, introducido primero de modo externo: el *fallo o sentencia*, y luego interiorizado reflexivamente: la *satisfacción de la pena*; el reo es ahora su propio juez: voz de la conciencia; la norma deja de ser jurídica y coercitiva, para presentarse en el ámbito de las propias intenciones y convicción: verdad de la *Gesinnung* kantiana).

Pararemos por fin mientes en la experiencia sufrida, en términos fenomenológicos, por la persona jurídica, en la que resulta para ella lo contrapuesto de lo mentado. Se había comenzado por una *subsunción* general, o sea una *imposición* de la voluntad sobre la cosa, de la Libertad sobre la Naturaleza. Como término medio (*Mitte*) se ha hecho patente la *interpersonalidad*, primero en el contrato (voluntades contrapuestas, en base a cosas indiferentes); luego, más profunda y tácitamente, en la imputabilidad (atribución de responsabilidad personal: susceptibilidad de llegar a ser, de verdad, *libre*). El resultado es la inhesión en las personas (reos) de su propia determinación de la ley moral: la interiorización de la Naturaleza.

Ahora, la lucha contra el exterior y su dominación se ha tornado en lucha contra el propio interior. La *libertas ex* se trueca en *libertas ad*. La imposición, en entrega. La vía es ahora, como en Novalis, la reforma interior. Camino fecundo hacia el miembro de la familia, el hombre de la sociedad civil, el ciudadano del Estado: en suma, hacia los sujetos libres y autoconscientes como existencia esencial (Existenz) del espíritu objetivo en la sustancialidad de la vida ética.