

ETICIDAD Y SOBERANÍA EN HEGEL

Alberto Mario Damiani*

Diversas corrientes de filosofía práctica contemporánea han descubierto la actualidad de la noción de eticidad elaborada por G. W. F. Hegel. Entiendo que la actualidad de una noción filosófica debe comprenderse como un aspecto fundamental de la relación que la filosofía mantiene con su propia historia. Fue justamente Hegel quien descubrió y expuso por primera vez el carácter necesario de esa relación. A ese descubrimiento debemos la perspectiva que nos permite hoy preguntarnos por la actualidad de una noción filosófica. La misma consiste en contener elementos que permitan iluminar los problemas filosóficos actuales (cf. Damiani 2011). Es cierto que la noción de eticidad, tal como Hegel la presenta en sus escritos, presupone una serie de tesis metafísicas, algunas de las cuales hoy pueden resultar problemáticas. Sin embargo, esta noción conserva una actualidad descubierta por diversos pensadores contemporáneos.

Mediante el presente trabajo me propongo examinar la actualidad de la mencionada noción de eticidad en conexión con el concepto hegeliano de soberanía. Para ello comienzo sosteniendo que dicha noción conjuga sistemáticamente tres elementos que deberían estar presentes en toda propuesta de filosofía práctica. Estos elementos son las instituciones, la racionalidad y la historia. Para sostener esta tesis considero, en primer lugar, cada uno de estos elementos y el nexo que los une, atendiendo sobre todo a la formulación de la noción de eticidad que aparece en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹ (1). En segundo lugar, intento reconstruir brevemente la representación de soberanía popular más usual en la modernidad recurriendo a textos de dos autores mencionados por Hegel en dicha obra: *Du contrat social*, de J. J. Rousseau, y *Grundlage des Naturrechts*, de J. G. Fichte. Mediante esta reconstrucción me

* Profesor de la Facultad de Filosofía (UBA), Investigador del CONICET,

¹ Dejamos a un lado aquí la elaboración de la noción de eticidad presentada por Hegel en otras obras.

propongo, en primer lugar, mostrar que la concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular formulada por Fichte puede comprenderse como un intento de solucionar problemas planteados por el propio Rousseau; en segundo lugar, indicar los motivos que llevan a Hegel a objetar dicho intento y, en tercer lugar, advertir que dichos motivos contienen un límite para todo intento de reactualizar críticamente la noción hegeliano de eticidad (2). Por último, extraigo algunas conclusiones sobre la posible incidencia que la crítica hegeliana al principio moderno de soberanía popular puede tener en el programa de reactualización filosófica de la noción hegeliana de eticidad (3).

1. Instituciones, racionalidad e historia

Si se atiende a su etimología, el término “eticidad” es sinónimo de “moralidad”, y así era considerado en la tradición filosófica anterior a Hegel. Como es sabido, Hegel propone distinguir el significado de estos dos términos, presentando a la eticidad como el momento que supera y conserva a la vez los puntos de vista propios del derecho abstracto y de la moralidad. La filosofía práctica había distinguido, dos siglos antes de Hegel, estos dos puntos de vista, escindiendo la unidad de ética y política sostenida por los antiguos.² Por cierto, esta escisión no fue arbitraria. La misma se correspondía con la nueva situación europea, posterior a las guerras de religión y al surgimiento del Estado moderno: la moralidad quedaba así referida al foro interno de la conciencia individual y la legalidad al foro externo regido por el soberano político (cf. Kant 1797, 218-221). Hegel entiende que la escisión moderna entre legalidad y eticidad no es autosubsistente, y encuentra en la noción de eticidad el fundamento que sostiene ontológicamente y posibilita lógicamente tanto las relaciones jurídicas entre las personas como la reflexión interna de la conciencia moral. El punto de vista de la eticidad permite, por tanto, superar las perspectivas del derecho abstracto y de la moralidad, esto es, la formalidad del derecho privado y la subjetividad de la autoconciencia. El punto de vista de la eticidad manifiesta que tanto el derecho abstracto como la moralidad presuponen necesariamente un mundo intersubjetivo que ignoran y del cual dependen, a saber: el mundo de las instituciones que los seres humanos establecen, conservan y transforman. Este mundo institucional no es abstracto, como el derecho privado, ni subjetivo, como la moralidad, sino concreto y objetivo.

El punto de vista de la eticidad permite comprender que los seres humanos no viven en la naturaleza física, sino en el mencionado mundo institucional. Con el tránsito demostrativo desde la moralidad a la eticidad, el bien abstracto que la conciencia intentaba determinar,

² Véase: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 18 - b 19.

atendiendo a la universalidad de sus intenciones, se vuelve un bien viviente en las instituciones familiares, sociales y políticas (cf. Hegel 1821, § 141). En el mismo tránsito, la conciencia moral se vuelve autoconciencia efectiva que, por un lado, sabe y quiere ese bien viviente, y por otro, lo realiza mediante sus acciones. La intersubjetividad normativamente mediada y realizada en las instituciones no es, por tanto, algo ajeno o extraño a la autoconciencia efectiva. Las instituciones de la eticidad son, en realidad, la esencia de esa autoconciencia, que las asimila como sus propios hábitos y costumbres. Las obligaciones que las instituciones imponen a los individuos tienen, según Hegel, un valor formativo y emancipador. Estas obligaciones educan al individuo, lo elevan por encima de la mera naturaleza, hasta transformarlo en un ser espiritual, propiamente humano. En ese sentido, lo liberan del poder del impulso biológico, de la tensión entre deber ser y poder ser, y de la indeterminación subjetiva. Mediante su inserción institucional, el individuo se educa como un ser humano concreto, que se realiza mediante el cumplimiento de funciones determinadas, necesarias para la vida del mundo ético. Sólo el punto de vista de la eticidad permite, por tanto, apreciar el carácter necesariamente intersubjetivo de la acción humana. Ésta no puede considerarse integralmente ni desde el punto de vista del derecho privado ni desde el de la conciencia moral.

Tal como adelanté más arriba, un primer elemento que permite apreciar la importancia actual de la noción hegeliana de eticidad consiste, entonces, en lo siguiente. Esta noción remite a la dimensión intersubjetiva de la acción humana, dimensión que no puede comprenderse plenamente ni desde la perspectiva jurídico-formal ni desde el punto de vista de la moralidad. Ni la figura jurídica del contrato, ni el postulado metafísico de un reino de los fines logran dar cuenta de la dimensión intersubjetiva de la acción humana. La noción de eticidad formulada por Hegel, en cambio, permite comprender que la vida humana se forma y se desarrolla en el elemento intersubjetivo de las instituciones familiares, sociales y políticas.

La importancia actual de esta noción puede apreciarse, en primer lugar, si se piensa tanto en los intentos de rehabilitar el modelo contractualista en algunas propuestas contemporáneas de teoría de la justicia (cf. Rawls 1971, Nozick 1974), como en las propuestas de ética normativa actual que desconocen la centralidad de la intersubjetividad y reducen la filosofía práctica al punto de vista que Hegel denominó “moral” (Bayertz 2002).

La vida humana se forma y se desarrolla siempre en el elemento intersubjetivo de las instituciones. Sin embargo, no toda institución puede ser reconocida como un momento del concepto de libertad de la voluntad. La noción hegeliana de eticidad no contiene sólo el ya mencionado descubrimiento del valor concreto de las instituciones para la formación de la

vida humana, frente a las abstracciones del derecho abstracto y de la moralidad. Esta noción contiene también un segundo elemento en el que se evidencia su vigencia crítica para la filosofía actual, a saber: la racionalidad.

Este segundo elemento permite diferenciar la noción de eticidad, formulada por Hegel, de la idealización de comunidad nacional sostenida por algunos de sus contemporáneos en diversas versiones del irracionalismo romántico y restauracionista. Este irracionalismo reivindicaba la tradición, la costumbre y el *Volksgeist* contra la expansión de la codificación legislativa, heredada de la Revolución Francesa, y contra la exigencia moderna de justificar racionalmente la legitimidad de las instituciones sociales y políticas (cf. Hegel 1821, § 258 Obs.). Frente a estas formas de irracionalismo, Hegel afirma:

“Lo *ético* es una convicción subjetiva, pero del derecho existente en sí. Esta idea es la *verdad* del concepto de libertad, lo cual no puede ser meramente un supuesto, sentido o tomado exteriormente de alguna otra parte, sino que debe ser *demostrado* en la filosofía” (Hegel 1821, § 141, Obs.).

La eticidad hegeliana está articulada en instituciones racionalmente justificables. A la filosofía corresponde la tarea de determinar cuáles son las instituciones demostrables como momentos necesarios de la realización del concepto de libertad de la voluntad. Es interesante advertir que Hegel comprende esta tarea filosófica como la culminación del desarrollo de la ya mencionada relación entre la autoconciencia efectiva y las instituciones éticas que articulan su esencia concreta y objetiva. En el § 147, Hegel distingue cuatro grados o momentos de este desarrollo. El primer grado consiste en una identidad sentida, que no es aún siquiera una relación de la conciencia con su esencia institucional. En este primer grado, la conciencia se siente identificada, de un modo inmediato e indiferenciado, con la substancia ética en la que vive. El segundo grado es el de la fe y la confianza. Ya no encontramos aquí una mera identidad sino una relación de la conciencia con las instituciones. Hegel ejemplifica la diferencia entre estos dos primeros grados distinguiendo entre la situación de quien *es* un pagano y la de quien *cree* en la religión pagana. En esta creencia se da una relación que llamamos fe o confianza y que contiene ya una “reflexión incipiente”, ausente en el primer grado. El tercer grado consiste en una “reflexión ulterior”, que ya no se conforma con la mera confianza en las instituciones éticas, sino que exige y busca razones. Estas razones las encuentra la reflexión “en cualquier fin, interés o consideración particular, en el temor o la esperanza, o en consideraciones históricas”. Este tercer grado de conciencia es un conocimiento inadecuado de la eticidad. El conocimiento adecuado está reservado al “concepto pensante” que constituye el cuarto grado, esto es, a la demostración filosófica de las instituciones éticas que el propio Hegel presenta en sus *Principios*. La comprensión

racional de la eticidad, ofrecida por la filosofía, no es, por tanto, la contemplación de algo exterior y ajeno sino la culminación del proceso mediante el cual la autoconciencia efectiva se hace consciente de su propia esencia objetiva, viviente en las instituciones de la eticidad.

Parece evidente que la filosofía contemporánea tiene algo que aprender de esta concepción racional de la eticidad formulada por Hegel. La antropología de Arnold Gehlen, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y las diversas versiones del comunitarismo anglosajón enfatizan, como Hegel, la función de las instituciones del espíritu objetivo o de una comunidad vital y objetiva. Sin embargo, estas corrientes filosóficas parecen renunciar a la tarea de evaluar racionalmente las instituciones que las tradiciones transmiten o las costumbres reproducen. Frente a estas corrientes y para apreciar claramente la importancia actual del concepto de eticidad formulado por Hegel baste aquí citar el siguiente pasaje del tránsito de la moralidad a la eticidad:

“Aquellos que creen que el demostrar y el deducir pueden ser superfluos en la filosofía muestran que aún no tienen la menor idea de lo que ella es; podrán en consecuencia hablar de cualquier cosa que quieran, pero no tienen derecho a inmiscuirse en la filosofía si quieren prescindir del concepto” (Hegel 1821, § 141 Obs.).

La concepción racional de la eticidad propuesta por Hegel no se reduce ni al reconocimiento de que la vida humana se forma y se desarrolla en un mundo institucional y objetivo, que constituye la esencia de la autoconciencia, ni a la demostración racional de ese reconocimiento, de la que se deriva una justificación filosófica de lineamientos generales para un diseño institucional, como realización efectiva del concepto de libertad de la voluntad. La mencionada concepción incluye también un tercer elemento, que quisiera destacar aquí, consistente en el reconocimiento de que el conjunto sistemático de instituciones, racionalmente justificado por la demostración filosófica, es el resultado de un proceso histórico. El sentido de este proceso es el desarrollo o despliegue del concepto de libertad de la voluntad, esto es, la realización progresiva de las múltiples determinaciones del concepto en el mundo institucional objetivo, a lo largo del tiempo. Dicho proceso comienza con una eticidad inmediata, propia del mundo antiguo, en la que aún no han sido desplegadas las determinaciones ulteriores del concepto de libertad de la voluntad. La inmediatez de la eticidad propia del mundo antiguo consiste en su incapacidad para permitir un pleno despliegue de “la infinita reflexión de la autoconciencia sobre sí” (§ 185, Obs.), tal como Hegel lo ejemplifica con los casos de Antígona y de Sócrates. Recién con el advenimiento del cristianismo, la particularidad independiente puede elevarse al rango de un principio, que será realizado plenamente en el mundo moderno gracias a una forma mediada de eticidad. Las mediaciones propiamente modernas de la eticidad aparecen en la demostración filosófica

justamente como momentos intermedios: la moralidad entre el derecho abstracto y la eticidad, la sociedad civil entre la familia y el Estado.

Esta concepción de la eticidad como resultado del proceso histórico de realización del concepto de libertad de la voluntad no puede confundirse con ninguna forma de relativismo histórico. Contra quienes pretenden resolver el problema de la legitimidad racional de las instituciones mediante una descripción del contexto histórico en que surgieron, Hegel afirma la diferencia entre exposición histórica y demostración filosófica.

“Esta diferencia, que es muy importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo obvia: una determinación jurídica puede ser perfectamente *fundada y consecuente* respecto de las *circunstancias* y de las instituciones jurídicas *existentes*, y ser, sin embargo, en y por sí, injusta e irracional. [...] Pero aunque las determinaciones jurídicas fueran justas y racionales, es algo totalmente distinto probarlo –lo cual sólo puede ocurrir ciertamente por medio del concepto– que exponer lo histórico de su surgimiento, las circunstancias, casos, necesidades y acontecimientos que han llevado a establecerlas” (Hegel, 1821 § 3, Obs.).

Esta diferencia entre consideración histórica y demostración filosófica de las instituciones de la eticidad conserva aún hoy su vigencia frente a cualquier forma que adopte el relativismo historicista.

Para terminar esta primera parte quisiera entonces señalar, por un lado, que, si se desea apreciar la importancia actual del concepto hegeliano de eticidad, puede ser un buen comienzo considerar el peculiar entrelazamiento de los tres elementos mencionados, a saber: instituciones, racionalidad e historia. El primer elemento señala el carácter intersubjetivo de la vida humana y de las normas que la rigen; el segundo, la exigencia de justificar racionalmente esas normas; y el último, el reconocimiento del carácter histórico de las instituciones. La conjunción de estos tres elementos permite percibir críticamente las dificultades de distintas propuestas filosóficas actuales. En primer lugar, es posible advertir las falencias de toda concepción monológica de la ética normativa; en segundo lugar, las del intento de restaurar el modelo contractualista para fundamentar la obligación de obediencia política; en tercer lugar, las de toda concepción antropológica, hermenéutica o comunitarista que intente evitar el juicio crítico del tribunal de la razón. En cuarto y último lugar, la especial articulación de racionalidad e historia propuesta por Hegel, a la vez que permite reconocer el carácter histórico de la eticidad, resulta ser un antídoto eficaz contra toda forma de relativismo historicista. Por ello, la importancia actual del concepto hegeliano de eticidad reside, a mi juicio, en la mencionada relación de las instituciones con la racionalidad y la historia.

Por otro lado, el reconocimiento de la actualidad de la noción hegeliana de eticidad en el marco de las discusiones contemporáneas de filosofía práctica no debe impedir comprender un aspecto inactual del pensamiento político de Hegel, consistente en lo siguiente. El conjunto de instituciones “rationales” de la eticidad depende, según nuestro autor, de una instancia suprema cuyo derecho no reside en la deliberación de la ciudadanía que conforma el pueblo sino en la persona singularísima del monarca constitucional.

2. Hegel contra la soberanía popular

Hasta aquí he intentado reconstruir los motivos que permiten afirmar la actualidad de la noción de eticidad formulada por Hegel. A continuación quisiera detenerme en algunas de sus tesis que parecen limitar seriamente la mencionada actualidad. Me refiero a sus tesis respecto del derecho de soberanía política. En sus *Grundlinien*, Hegel examina distintos significados de la expresión “soberanía del pueblo” (*Volkssouveränität*) y se ocupa de objetar el correspondiente a la representación más usual de dicha soberanía en la filosofía política moderna.

Hegel distingue cuatro acepciones de la expresión “soberanía de un pueblo” (Hegel 1821, § 279 Obs.). La primera designa la independencia de un pueblo respecto de las potencias extranjeras. Un pueblo es soberano, en este sentido, sólo cuando su gobierno no debe obediencia a ningún otro poder terrenal. Por ejemplo, “el pueblo de Gran Bretaña es soberano, mientras que [...] los pueblos de Inglaterra, Escocia, Irlanda, o Venecia, Génova y Ceilán, no son ya pueblos soberanos, desde el momento en que han dejado de tener príncipes propios o gobiernos superiores para sí”. En una segunda acepción, la soberanía popular se refiere a la soberanía interna que tiene el Estado frente a las corporaciones, asociaciones y demás poderes intermedios originados en la sociedad. En este segundo sentido, un pueblo es soberano cuando la ejecución de los asuntos públicos no es propiedad exclusiva de ninguna asociación de particulares, sino que se encuentra confiada a funcionarios seleccionados por sus cualidades generales y objetivas. Por ejemplo, los pueblos de la Edad Media carecían de este tipo de soberanía, porque los asuntos públicos estaban confiados a un agregado inorgánico de corporaciones independientes (cf. § 277). Una tercera acepción de la expresión “soberanía de un pueblo” designa una de las formas de Estado que la tradición de la teoría política ha identificado con los nombres de “república” y “democracia”, por ejemplo, la democracia ateniense o la república romana. Este sentido remite, según Hegel, a una antigua configuración del Estado, en la que aún no se han desarrollado internamente los momentos en

los que el concepto de libertad de la voluntad se autodetermina orgánicamente (cf. § 273). Mientras que las dos primeras acepciones remiten a aspectos fundamentales del concepto de soberanía, esta tercera se refiere a una figura superada en el despliegue histórico del espíritu objetivo.

Frente a estos tres significados de la soberanía popular, Hegel se refiere del siguiente modo al cuarto significado que contiene la concepción que le interesa objetar:

“Pero el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo, es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existe en un Estado formado y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos, etc.” (§ 279).

En la observación al § 301, Hegel señala los motivos que alegan los defensores de la soberanía popular, entendida en este sentido usual. Según ellos, el pueblo es el único agente que puede determinar en cada caso en qué consiste el bien común, porque sabe mejor que nadie lo que le conviene y porque tiene la mejor voluntad para querer este bien. A fin de encontrar el blanco de las objeciones de Hegel sobre esta cuestión puede recurrirse al capítulo 1 del libro II de *Du contrat social*, titulado con la tesis “La soberanía es inalienable” (cf. Rousseau 1762, II. I.). En el libro I Rousseau ya había establecido que la soberanía es sólo el ejercicio de una voluntad general encarnada en la asamblea legislativa de los ciudadanos. En este capítulo, justifica el carácter inalienable de la soberanía mediante dos argumentos. Aquí nos interesa el primero, según el cual sólo la voluntad general puede determinar, en cada caso, en qué consiste el bien común. Dado que la voluntad general monopoliza el reconocimiento del bien común, no puede transferir a otro agente el derecho de soberanía. Cualquier otro agente tiene una voluntad particular y las voluntades particulares quieren sólo el propio beneficio privado. Sólo una voluntad general busca el bien común y, por eso, sostiene Rousseau, la soberanía sólo puede residir en el pueblo.

Según Rousseau, el equilibrio entre la voluntad general y las voluntades particulares es decisivo para el destino de los cuerpos políticos. Estos cuerpos padecen, desde su nacimiento, de un vicio inherente e inevitable consistente en la acción continua de la voluntad particular del gobierno contra la voluntad general del pueblo. Ello conduce a que, tarde o temprano, se rompa el equilibrio entre ellas y el príncipe comience a oprimir al pueblo, usurpando las funciones soberanas y rompiendo el contrato social. Frente a esta degeneración natural de los

cuerpos políticos, Rousseau sostiene que el único medio para mantener durante el mayor tiempo posible la autoridad soberana y preservarla contra las usurpaciones en manos del poder ejecutivo son las asambleas del pueblo, convocadas periódicamente en fechas fijas, establecidas por ley. En estas asambleas el pueblo decide, entre otras cosas, si vuelve a designar a los magistrados, encargados del poder ejecutivo hasta el momento de la asamblea, o si los cambia por otros. Al tomar esta decisión, la asamblea del pueblo se transforma en un *tribunal popular*, que puede ratificar o destituir al príncipe.

Quisiera destacar este problema planteado por Rousseau, consistente en la mencionada tendencia natural e inevitable de los cuerpos políticos hacia su propia degeneración y muerte. Esta tendencia se efectiviza cuando los magistrados dejan de limitarse a su función constitucional de ejecutar las leyes y comienzan a usurpar las funciones del soberano y a cambiar el sentido de las leyes de la república. Originariamente las leyes tienen la función de garantizar la igualdad formal y material de los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau advierte explícitamente que las leyes cumplen esta función igualitaria sólo en los Estados bien constituidos: “Bajo los malos gobiernos esta igualdad sólo es aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada [...]” (Rousseau 1762, I, n. 4). El ginebrino reconoce, entonces, que la tendencia degenerativa de los cuerpos políticos se origina en el comportamiento de aquellos gobernantes que, lejos de limitarse a ejecutar las leyes establecidas por la voluntad popular, las utilizan para perjudicar a los pobres y beneficiar a los ricos.

A fin de solucionar este problema planteado por Rousseau, Fichte parece haber razonado del siguiente modo. La clave de la soberanía popular no se encuentra en las leyes, cuya función puede reducirse a fijar legalmente la desigualdad entre ricos y pobres, tal como Rousseau sostuvo en su *Discurso sobre la desigualdad*. El pueblo soberano sólo puede evitar este abuso de las leyes si conserva la facultad de *juzgar* a los magistrados que cometan ese abuso. Y ésta es justamente la facultad que Fichte le atribuye al pueblo en toda república constituida de acuerdo con el concepto de derecho. Por ello, en el diseño institucional que él propone, el poder estatal tiene una naturaleza representativa y de ella se deduce necesariamente una peculiar división de poderes, que no se basa en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, propuesta por Rousseau, sino entre el poder político (en sentido amplio) y el eforato. Este último está formado por individuos elegidos por el pueblo, que se ocupan de inspeccionar el ejercicio del poder político de los magistrados. Además, si los éforos descubren que los magistrados han cometido una falta grave, *deben* acusarlos como fiscales

ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un *tribunal popular* (Fichte 1796/1797, Damiani 2011/2012).

En la observación del § 273 Hegel cita el § 16 del texto de Fichte mencionado: “Todas estas formas [de gobierno] son conformes al derecho y pueden producir y conservar el derecho general en el Estado, siempre que exista un Eforato”. Luego de la cita Hegel le aclara al lector que el eforato es una institución inventada por Fichte que debía servir de contrapeso al poder supremo. En rigor, contra esta aclaración de Hegel habría que indicar que Fichte, mediante esta institución, pretende garantizar el ejercicio del poder supremo y no equilibrarlo, porque el poder supremo o soberano sólo puede residir en el pueblo. En ese sentido la propuesta de Fichte puede comprenderse como un intento de solucionar un problema planteado por el propio Rousseau.

Evidentemente, este intento por rectificar la noción moderna de soberanía popular resulta inadmisibile en el marco planteado por Hegel en sus *Grundlinien*. Este marco se encuentra preparado por su *Wissenschaft der Logik*, donde propone una restauración de la prueba ontológica de la existencia de Dios, con la intención de rehabilitarla después de la crítica kantiana (Hegel 1812, 84-92). Esta prueba es presentada explícitamente en los *Grundlinien* como modelo argumentativo para justificar el derecho del monarca constitucional a la soberanía (cf. Hegel, 1821, §§ 279-280). Así como la existencia de Dios se sigue necesariamente de su concepto, la existencia del monarca soberano se sigue del concepto de soberanía. Este es el argumento “científico” que ofrece Hegel contra lo que considera como esa confusa representación de la soberanía popular, que se ha vuelto tan usual en su época.

3. Consideraciones finales

Desde hace algunos años diversas corrientes filosóficas contemporáneas se proponen aprovechar, de distintas maneras, las tesis y los argumentos de Hegel en las discusiones actuales. Sirvan como ejemplo los intentos del neopragmatismo norteamericano por encontrar en la *Phänomenologie des Geistes* las pruebas del carácter intersubjetivo de la génesis de la autoconciencia, es decir, de los así llamados “neohegelianos de Pittsburgh”³: Robert Brandom (2002) y John McDowell (2009).

Por otra parte, Axel Honneth viene desarrollando desde hace más de una década el intento de “reactualizar” la *Grundlinien der Philosophie des Rechts* en el marco de la problemática filosófica contemporánea. Las dificultades de este intento no son menores, porque el concepto sustancialista de Estado es difícilmente conciliable con la impronta posmetafísica de la

³ Richard Rorty utiliza esta denominación (Rorty 1998, 124).

perspectiva filosófica contemporánea. Sin embargo, aun reconociendo estas dificultades, Honneth se propone rehabilitar la noción hegeliana de eticidad como el marco normativo institucional de la formación intersubjetiva de la identidad moral (cf. Honneth 2001). En un trabajo más reciente, Honneth avanza en este programa de investigación al punto de reconstruir la idea de una “eticidad democrática” partiendo de una interpretación cuidadosa de los *Grundlinien* de Hegel (cf. Honneth 2011).

En el presente trabajo intenté determinar la actualidad de la noción de eticidad elaborada por Hegel en conexión con su concepto de soberanía. Esta conexión permite advertir que, si bien dicha noción contiene elementos que deberían estar presentes en toda propuesta de filosofía práctica (las instituciones, la racionalidad y la historia), la crítica hegeliana al principio moderno de soberanía popular parece ser inconsistente con el programa de reactualización filosófica de la noción hegeliana de eticidad, en términos de una “eticidad democrática”. El motivo de tal inconsistencia no se encuentra en una presunta subordinación de derechos de la libertad individual a la autoridad ética del Estado en la obra del filósofo, sino en la identificación del soberano con el monarca constitucional.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de J. Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1985.
- Bayertz, Kurt (Hrsg.) (2002), *Warum moralisch sein?*, Padeborn *et al.*, Schöningh.
- Brandt, Robert (2002), *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, London/Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Damiani, Alberto Mario (2011), “Die Philosophiegeschichte im Lichte einer Transzendentalhermeneutik”, en: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 60, pp. 2-12.
- Damiani, Alberto Mario (2011/2012), “La soberanía popular en el joven Fichte”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 10, pp. 185-217.
- Fichte, Johann Gottlieb (1796/1797), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band III.
- Gehlen, Arnold (1940), *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker u. Dünhaupt.
- Gadamer, Hans Georg (1975), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1812), *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin, Akademie Verlag, 1981.
- Honneth, Axel (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, en: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín *et al.*, 1902ss.
- MacIntyre, Alasdair Chalmers (1981), *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- McDowell, John H. (2009), *Having the World in View*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, state, and utopia*, Oxford, Blackwell.
Rawls, John (1971), *A theory of justice*, Cambridge. Mass., Harvard University Press.
Rorty, Richard (1998), *Truth and Progress*, en: Id., *Philosophical Papers*, Volume 3, Cambridge, Cambridge University Press.
Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Du contrat social*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.
Taylor, Charles (1979), *Hegel and modern society*, Cambridge, Cambridge University Press.
Recibido 1-6-2014
Aceptado 30-6-2014

Resumen

El propósito de este trabajo es examinar la relación entre las nociones de eticidad y soberanía en la *Filosofía del derecho* (1821) de G. W. F. Hegel. El trabajo comienza con una presentación de tres elementos de la primera noción, que son relevantes para muchas discusiones filosóficas contemporáneas: instituciones, racionalidad e historia. Luego son consideradas las doctrinas de la soberanía popular de Fichte y de Rousseau y las críticas de Hegel a las mismas. Por último, es presentada una inconsistencia entre dicha crítica y el programa filosófico contemporáneo de una eticidad democrática.

Palabras clave: Hegel, eticidad, soberanía popular, Rousseau, Fichte

Abstract

The aim of this paper is to examine the relationship between the notions of ethics (*Sittlichkeit*) and sovereignty in G. W. F. Hegel's *Philosophy of Right* (1821). It begins with a presentation of three elements of the first notion, which are relevant for many contemporary philosophical discussions: institutions, rationality and history. After that, are considered Fichte's and Rousseau's doctrines of popular sovereignty and Hegel's critic to these doctrines. Finally is presented an inconsistency between this critic and the contemporary philosophical program of a democratic ethics.

Key words: Hegel, ethics, popular sovereignty, Rousseau, Fichte