

# Eticidad antigua y eticidad moderna. El diálogo de Hegel con Platón en los *Principios de la filosofía del derecho*

Ancient and Modern Ethical Life: The Dialogue Between Hegel and Plato in the *Outlines of the Philosophy of Right*

Eduardo Charpenel\*

Universidad Panamericana, campus México, México

---

## Resumen

En este trabajo, estudio la recepción, la influencia y el diálogo crítico entre Hegel y Platón en los *Principios de la filosofía del derecho*. Como pretendo mostrar, este vínculo no ha sido explorado en toda su profundidad, a pesar del hecho de que las referencias a Platón en este texto hegeliano son varias y numerosas. En lo particular, trataré de demostrar que la constante referencia a Platón resulta ser para Hegel extremadamente provechosa en aras de especificar la naturaleza de su propio método filosófico con referencia a asuntos sociales, éticos y políticos, así como para establecer las características particulares que el trabajo, la propiedad privada y la familia deben tener dentro de una eticidad que cumpla con las exigencias y los estándares de la modernidad. En este sentido, busco mostrar que Hegel considera la 'libertad subjetiva' como un valor muy emblemático que debe ser protegido y efectuado dentro de las diferentes instituciones que conforman la eticidad moderna.

*Palabras clave:* Hegel, Platón, Filosofía del derecho, Libertad, Familia

## Abstract

In this paper, I study the reception, influence and critical dialogue between Hegel and Plato in the *Outlines of the Philosophy of Right*. As I claim to show, this link has not been explored in full depth, despite the fact that the references to Plato in this Hegelian text are various and numerous. In particular, I will try to demonstrate that the constant reference to Plato turns out to be extremely useful for Hegel in order to specify the nature of his own philosophical method with regard to social, ethical and political affairs, as well as to establish the particular features that work, private property and the family should have within an ethical life that meets the demands and standards of the Modern Age. In this sense, I aim to show that Hegel considers 'subjective freedom' as a very distinctive value that has to be protected and realized within the different institutions of the modern ethical life.

*Keywords:* Hegel, Plato, Philosophy of Right, Freedom, Family

DOI: 10.5281/zenodo.5001976

---

\*Contacto: echarpen@up.edu.mx Egresado de la licenciatura en filosofía de la UP y de la licenciatura en letras inglesas de la UNAM. En la UNAM realizó también la maestría en filosofía. Doctor en filosofía por la Universidad de Bonn, donde ha elaborado su tesis doctoral bajo la supervisión del Prof. Dr. Christoph Horn. Ha impartido cursos especializados tanto en la UP como en el ITAM, y ha brindado cursos tutoriales en la Universidad de Bonn. Actualmente es profesor investigador de la Universidad Panamericana, campus México.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde muy distintos frentes puede abordarse la temática de las “influencias” en la filosofía de Hegel, en lo general, y en sus *Principios de la filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*<sup>1</sup>, en lo particular. Como es sabido, la cantidad de referencias a las figuras medulares de la historia de la filosofía dentro de los escritos de Hegel es sobreabundante, lo cual exhibe su conocimiento erudito de la tradición filosófica y el diálogo sosteniendo que mantiene con la misma. En lo que toca a su *filosofía práctica* –misma que *grosso modo* podemos colocar, dentro del sistema hegeliano, en la filosofía del espíritu objetivo, es decir, en la filosofía del derecho– se advierte por ejemplo un diálogo con Rousseau y Kant; un diálogo que suele oscilar entre una reapropiación original de algunas de las tesis de estos autores y una crítica o un distanciamiento frente a algunas de sus propuestas. Asimismo, en lo que atañe específicamente a los *PPD*, una presencia que ha sido muy destacada entre los comentaristas es la aristotélica, toda vez que las valoraciones que realiza Hegel sobre Aristóteles –donde se aprecia, por lo demás, una recepción sumamente positiva de su pensamiento– le permiten delinear temáticas particularmente decisivas en relación con la naturaleza de la eticidad (*Sittlichkeit*) y con la noción de segunda naturaleza (*zweite Natur*). Curiosamente, sin embargo, la presencia de Platón– al menos, en términos comparativos, respecto a lo que son las otras figuras ya mencionadas– ha pasado un tanto más desapercibida, o bien, en todo caso, no se le ha otorgado un peso tan específico.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>A esta obra y a la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* me referiré respectivamente por las siguientes siglas castellanas: (*PPD*) y (*ECF*). Al citar partes específicas de estas obras, me referiré a ellas según sus párrafos, observaciones, y agregados –salvo, por ejemplo, cuando cite algún pasaje del Prólogo de los *PPD*, donde citaré conforme a la paginación de la traducción castellana empleada que –en éste y en todos los otros casos– siempre fue cotejada con el texto alemán de la *Theorie Werkausgabe (TWA)*. De igual manera serán citadas y empleadas las demás obras de Hegel –salvo la *Ciencia de la lógica (CL) (Wissenschaft der Logik)* la cual citaré o referiré conforme a la paginación de los *Gesammelte Werke (GW)*, y cuyos pasajes traduje yo mismo, pero teniendo a la vista la traducción de Mondolfo y Algranati. Las traducciones castellanas empleadas, así como los tomos consultados de las distintas ediciones alemanas, se consignan en la bibliografía final.

<sup>2</sup>En lo que respecta a las dos principales figuras del pensamiento griego es posible decir lo siguiente. Los autores que han destacado a Aristóteles como la figura antigua que mayor influencia ejerció sobre Hegel son bastante numerosos. Un autor que lo ha hecho de forma muy comprehensiva, atendiendo al conjunto de la filosofía de Hegel y del Estagirita, es Ferrarin (2004) en una importante monografía. En lo específico, de cara a *PPD*, comentaristas que han enfatizado el carácter fundamental de Aristóteles en el proyecto de la *Rechtsphilosophie* hegeliana son, entre otros, Ritter (1969) y Quante (2011) –e incluso, también, me permito hacer mención de trabajos propios donde yo mismo he explorado la vinculación entre Aristóteles y Hegel en materia de filosofía práctica; ver Charpenel (2017; 2019). Asimismo, en esta misma línea, merece especial atención, por un lado, la monografía de Goldstein intitulada *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy* (2006), donde la presencia de Aristóteles es prácticamente omniabarcante –siendo la de Platón, por el contrario, mínima, si no es que nula–, y, por otro lado, un estudio de Ludwig Siep –uno de los especialistas más reputados de la *Hegelforschung* en Alemania– contenido en un volumen que lleva el elocuente título *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen >>Politik<< von der Antike bis zum 18. und 19. Jahrhundert*. Ahí en ese texto, Siep afirma al inicio contundentemente lo siguiente: “Hegels Politische Philosophie, in seinen Begriffen die Philosophie des >objektiven Geistes<, ist eine spezifisch neuzeitliche Form des politischen Aristotelismus. Sie versucht, die polis-Philosophie des Aristoteles mit der neuzeitlichen Konzeption subjektiver Freiheit und der Rechte der Person zu vereinbaren” (276). El peso de un aserto como el de Siep es indicativo de cómo la influencia de Aristóteles en la filosofía práctica de Hegel se ha tomado, incluso hasta fechas muy recientes, como la más determinante de todas.

Sin tener la pretensión ni mucho menos de zanjar la cuestión sobre cuál de los dos grandes filósofos griegos es la influencia más decisiva en Hegel, el presente artículo se suma a esfuerzos como los de Inwood (1984), Ware (2000), y Zöller (2015), quienes han buscado señalar que la presencia de Platón y el diálogo crítico con él son también de una importancia medular. En términos generales, aunque en esas contribuciones hay aspectos que, a mi entender, ameritan explotarse todavía más, coincido en realidad con mucho de lo que estos intérpretes han elaborado en aras de analizar el vínculo de nuestro interés. Sin embargo, a mi parecer, estos intérpretes se han centrado casi exclusivamente en la deuda metódica de Hegel para con Platón en el abordaje de las realidades políticas, jurídicas y sociales, y poco han descendido a discutir propiamente las temáticas particulares donde, en términos de la organización del Estado, Hegel entra en polémica con el filósofo ateniense. Por ello, más que criticar como tal lo que han propuesto, pienso más bien que sus contribuciones ameritan ser complementadas. Lo anterior es particularmente manifiesto en la monografía de Zöller –cuyo texto es, hasta donde tengo noticia, el más reciente que ha abordado la temática–, donde, por ejemplo, apenas y se llega a mencionar la problemática de los estamentos y donde se hace caso omiso de los temas de la propiedad privada y de la familia. En este sentido, el presente artículo busca coadyuvar a obtener una imagen más concreta del vínculo distintivo que existe entre Platón y Hegel en los *PPD*.

Lo anterior llama tanto más la atención toda vez que, de forma reiterada, Hegel alude una y otra vez al filósofo ateniense. En efecto, las frecuentes menciones a la *República* de Platón a lo largo de los *PFD* –a pesar de estar marcadas, en términos generales aunque no siempre, por un tono crítico y negativo– sirven a Hegel, no obstante, para delinear con claridad distintos propósitos que resultan medulares en su empresa filosófica, a saber: establecer la naturaleza del método dialéctico, distinguir el carácter *ideal* de ciertos conceptos sociales, caracterizar la libertad y la autonomía de los agentes humanos, definir la contribución libre de éstos a los fines más amplios del Estado, y demarcar la naturaleza de la propiedad privada y de la familia. Debido al importante número de alusiones a Platón y en virtud del detalle con el que Hegel profundiza en las mismas, considero que esta discusión debe ponerse en un plano mucho más destacado que lo que se ha hecho en general, sobre todo para entender cómo es que Hegel, de la mano de Platón, entiende la eticidad griega –con sus innegables logros, pero, también, con lo que a su juicio son sus intrínsecas limitaciones–, y cómo es que él mismo busca –apelando a ciertos logros del espíritu como lo son el reconocimiento del tribunal y el fuero interno de la conciencia, la inviolabilidad y la dignidad de los individuos, y la consolidación de la subjetividad humana a través del paradigma cristiano, entre otros– especificar las notas conceptuales de una eticidad que esté a la altura de las exigencias del mundo moderno.

Aunque en prácticamente todas estas materias Hegel, como ya se dijo, enfatiza su discrepancia con Platón, lo que llama poderosamente la atención es que toma a este último recurrentemente como punto de partida para su propio posicionamiento.<sup>3</sup> De ahí, pues, que Platón se convierta en una brújula para la discusión que Hegel busca desarrollar. Por lo cual, en algún sentido, no es (del todo) descabellado decir que la *Rechtsphilosophie* de Hegel es, en algún sentido, una reelaboración y reescritura, adecuada a las exigencias de una *Sittlichkeit* moderna, de la *República* de Platón.

La tesis que buscaré sostener, pues, es que esa revisión crítica por parte de Hegel le ayuda a diferenciar su propio planteamiento en lo relativo a los siguientes tópicos: la índole del método filosófico-holístico en el abordaje de las realidades sociales –con particular referencia a la relación entre idealidad y facticidad en materia jurídico-política–, la individualidad y la libertad de los ciudadanos y su elección de un estamento o profesión, y la naturaleza específica de la propiedad privada y de la familia. En los siguientes apartados, trataré las temáticas antedichas mediante el contraste entre los *PFD*, otras obras publicadas *ex professo* por Hegel en su periodo de madurez, y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía (LHF)* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).<sup>4</sup> Una lectura comparativa en este sentido puede arrojar luz sobre varios de los asertos hegelianos a fin de que éstos puedan ser comprendidos de mejor manera.

---

<sup>3</sup>Tal y como en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu (FE)* (*Phänomenologie des Geistes*) Hegel se sirve de *Antígona* para reconstruir la *Sittlichkeit* griega, en los *PFD* éste emplea la *República* de Platón para realizar lo propio. La elección de uno y otro texto por parte de Hegel para dichos propósitos pudo haber obedecido a distintos factores, pero en términos generales quizás pueda decirse lo siguiente: mientras que *Antígona* resulta una obra ejemplar que a Hegel le sirve para destacar el choque entre dos poderes éticos que, contando cada uno con legítimas pretensiones, se muestran completamente incapaces de remediar o solventar conflictos e intereses encontrados, la *República* le resulta particularmente provechosa al filósofo alemán para discutir la relación entre el plano teórico y el plano práctico en el pensamiento político, así como para abordar –a modo de contraste– los rasgos de la *Sittlichkeit* antigua y la moderna, con el fin sobre todo de apuntalar las instituciones de esta última que han de regir la vida en sociedad bajo la organización de un Estado.

<sup>4</sup>Como es sabido, las distintas lecciones de Hegel fueron publicadas por vez primera tras la muerte del filósofo en 1833 por el así llamado *Verein von Freunden des Verewigten* a partir de distintos manuscritos editados y compilados por discípulos cercanos y allegados. Esto significa, en otras palabras, que no fueron redactadas por puño y letra del filósofo. Sin embargo, esto no obsta para considerarlas como fuentes valiosas para el estudio del filósofo de Stuttgart. En lo particular, el criterio hermenéutico que guía la revisión propuesta en el presente estudio procura vincular pasajes de los *PFD* y de otras obras directamente escritas por Hegel con pasajes de las *LHF*. Al destacar, en la mayor medida posible, los textos hegelianos canónicos de su sistema maduro como base, se tiene a mi parecer un hilo conductor adecuado para sacar buen provecho de las *LHF* y emplearlas para elucidar cuestiones de los *PFD*. Para una discusión más a detalle sobre el papel de las *LHF* en los estudios de Hegel consúltese Jaesche (437-455).

## 2. EL “IDEALISMO INGENUO” DE PLATÓN: EL DESPLIEGUE DE LA IDEA Y LA DIFICULTAD DE SU CONCRECIÓN

Como los lectores de Hegel advierten, las referencias al método mediante el cual se han de tratar las temáticas jurídicas, políticas y sociales que se insertan en los *PFD* son abundantes ya desde el Prólogo mismo de la obra. En el marco de dicho Prólogo, Hegel enfatiza, por ejemplo, que no basta con que los contenidos de una temática sean simplemente expuestos o transmitidos –contrario a lo que cierto público general espera– sino que deben ser tratados con las exigencias que le son propias a la ciencia filosófica. En otras palabras, Hegel busca enfatizar la sistematicidad que le es característica al saber genuinamente filosófico, la cual habría quedado demostrada y asentada en la *Ciencia de la lógica* (*CL*) (*Wissenschaft der Logik*) y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*ECF*) (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*). Al hacer este énfasis, Hegel claramente se distancia de teóricos del derecho que buscan consolidar a éste en otros fundamentos distintos al del discurso conceptualmente acreditado.<sup>5</sup> Para Hegel, la filosofía del derecho debe anclarse en la sistematicidad y el despliegue mismo de la Idea (*Idee*) que debe ser asido adecuadamente y expuesto en toda su necesidad.<sup>6</sup>

Lo anterior conduce a Hegel a explicitar su famoso *Doppelsatz* según el cual “[t]odo lo real es racional y todo lo racional es real” (*[w]as vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*) (*PFD*, Prólogo 59). Lo que comúnmente se pasa de largo, no obstante, es que justo antes de dicha afirmación el filósofo de Stuttgart refiere a Platón como alguien quien ya habría avizorado la verdad de esta tesis.<sup>7</sup> En efecto, Hegel refiere que Platón se habría opuesto a la eticidad griega imperante en su momento –la cual ya estaría en franca decadencia–, razón por la cual habría apelado a principios superiores que, en algún modo, desbordaban la realidad en la cual los actores estaban situados en aquella época. La *República* platónica –misma que Hegel, ahí en el Prólogo, anuncia que seguirá tratando a lo largo de los *PFD*– habría sido en cierto sentido un intento noble que, de alguna manera, se contrapone a una forma de vida ya en declive en el propio momento en que ésta se escribe, pero que a su vez apunta a un camino superior hacia el cual la filosofía en lo subsiguiente tendría que dirigirse:

Con la conciencia de un principio más profundo que irrumpía en esa eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y por lo tanto sólo como corrupción, Platón tuvo que buscar a partir del anhelo mismo contra él; pero esta ayuda, que habría de provenir de lo alto sólo pudo buscarla en una forma particular *exterior* a aquella eticidad, con lo que creía dominar la corrupción, pero en realidad hería profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita. Con ello, Platón se ha revelado, sin embargo, como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su Idea es justamente el eje alrededor del cual se movía la inminente revolución del mundo (*PFD*, Prólogo 58-59).

<sup>5</sup>En el Prólogo, Hegel critica férreamente a Jacob Friedrich Fries por basar el derecho en nociones románticas no lo suficientemente acreditadas y argumentadas sobre lo que es una comunidad y sobre los lazos afectivos y solidarios que se dan en el seno de la misma. De igual forma, en el curso de la obra, otros modelos de comprensión o de fundamentación del derecho serán duramente atacados. Por ejemplo, a Karl Friedrich von Savigny –un representante insigne de la escuela histórica del derecho– le reprocha él no comprender cabalmente el momento de “positividad del derecho” y de apostar por un derecho enteramente consuetudinario sin necesidad de una constitución, mientras que a Karl Ludwig von Haller le objetará haber equiparado el derecho divino con el derecho natural. Con ello, von Haller habría hecho una especie de apología sobre el derecho del más fuerte a gobernar. Para ver con más detalle las críticas de Hegel hacia sus coetáneos, se pueden consultar a Wood (224) y a Westphal (235). El hecho de que Hegel se haya opuesto a tendencias fuertes de su época relativas a la justificación filosófica del derecho y a lo que éste implica habla fuertemente en contra de considerarlo –como erróneamente ha ocurrido– como un “intelectual orgánico” o como un “filósofo del Estado prusiano,” tal y como se señala en Pinkard (469-494).

<sup>6</sup>He colocado en mayúsculas términos como *Idea* o *Ideal*, aquí y en lo sucesivo en las traducciones de Hegel empleadas, cuando considero necesario enfatizar el cariz propiamente hegeliano de estos términos.

<sup>7</sup>Una confirmación de que Hegel asocia directamente con Platón este descubrimiento lo encontramos en las *Lecciones*, donde en el marco de la revisión y discusión que se hace de Platón se halla una reformulación del *Doppelsatz*: “Pues lo que es real es racional, pero hay que saber lo que es efectivamente real; en la vida corriente todo es real, pero hay que distinguir entre el mundo que aparece y la realidad” (*LHF* II: 219).

El pasaje es revelador en más de un sentido, toda vez que sugiere que Platón con su apuesta teórica se opone a aquellos que concebían la vida de la *pólis* a la manera de los sofistas sin reconocer el sustrato racional de la misma –un ejercicio crítico que, dicho sea de paso, el propio Hegel estaría haciendo o replicando con aquellos que buscan fundamentar el Estado bajo principios inadecuados. Sin embargo, el pasaje no deja de mostrar un tono crítico al señalar que esta tentativa por parte de Platón se habría realizado sobre todo a partir de ciertas condiciones externas a la propia eticidad griega, con lo cual se deja entender que Platón habría proyectado situaciones o contextos que él personalmente tendría por válidos, sin haber atendido propiamente las exigencias a las que se estaba enfrentando la sociedad como tal en dichos momentos –unas exigencias que, siendo consecuentes con las metas propias del quehacer filosófico, era menester atender bajo las claves conceptuales del propio camino especulativo allanado por Platón. Una consecuencia natural de ello –tal como se ha de abordar en las siguientes secciones del presente trabajo– es que la libertad particular de los individuos en más de un respecto sería objeto de un quebranto o quedaría lesionada.<sup>8</sup>

Ahora bien, dicho quebranto podría interpretarse como si proviniese del hecho de que Platón hubiese planteado su proyecto político de *República* intencionadamente como una *utopía*. Ésta es, ciertamente, la crítica más usual y común que se suele esgrimir contra el discípulo de Sócrates tal y como el propio Hegel recuerda en las *LHF*:

Cierto es que Platón no llegó a tener clara conciencia de esta relación existente entre el concepto y su realidad; no encontramos, por tanto, en él ninguna construcción filosófica que revele ante todo la idea en y para sí y luego, en ella misma, la necesidad de su realización y esta realización misma. Por eso se ha formulado acerca de la *República* de Platón el juicio de que su autor traza en ella el llamado *Ideal* de una constitución política, que queda luego como un sobrenombre proverbial, en el sentido de que esta concepción no pasa de ser una quimera, que puede, sin duda, pensarse y que sería también, tal como Platón la describe, excelente y verdadera, e incluso realizable, pero sólo a condición de que los hombres fuesen excelentes, como tal vez puedan serlo en la luna, pero no como son los de la tierra, con respecto a los cuales es irrealizable. Y, como no hay más remedio que tomar a los hombres tal y como son, nos encontramos con que su maldad hace imposible el que este ideal pueda ser llevado a la práctica, razón por la cual es ocioso, se dice, proclamar un ideal semejante (*LHF* II: 216-217).

Lo llamativo, sin embargo, es que Hegel va en una dirección más bien *completamente contraria* a ese reproche. Por sorprendente que parezca, la objeción hegeliana en contra de Platón está más bien orientada a decir que a éste “si algún defecto cabe encontrarle es, cabalmente, el de no ser bastante idealista” (*LHF* II: 229).<sup>9</sup> El siguiente pasaje ilustra este punto:

En efecto, cuando un Ideal encierra de suyo verdad, por medio del concepto, no puede ser una *quimera*, precisamente por ser verdadero, pues la verdad no es nunca una quimera. Por eso, semejante Ideal no puede ser considerado tampoco como algo ocioso y carente de fuerza, sino más bien como lo real. Claro está que es perfectamente lícito abrigar y formular deseos, pero resulta algo intolerable y hasta impío limitarse a abrigar

---

<sup>8</sup>Este punto queda también elocuentemente explicado en la *Enzyklopädie*: “Platón, reconociendo juntamente con todos los contemporáneos suyos que pensaban esta corrupción de la democracia, y [reconociendo] incluso la deficiencia de su principio, destacó lo sustancial, pero no supo introducir la forma infinita de la subjetividad en su Idea del estado, forma que todavía se ocultaba a su espíritu; su Estado carece por ello de *libertad subjetiva*” (*ECF* §552).

<sup>9</sup>No ha de olvidarse, por lo demás, la importante y a su vez polémica tesis hegeliana según la cual todo sistema de pensamiento digno de ser considerado como filosofía es idealista. Esto se destaca, por ejemplo, en la *CL*: “El idealismo de la filosofía no estriba nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema estriba entonces sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado” (*CL*, *GW* XXI: 142). Ahora bien, se podría afirmar, naturalmente, que desde la perspectiva de Hegel todas las filosofías idealistas anteriores a él habrían tenido falencias metódicas, conceptuales, argumentativas, etcétera, que sólo su propio idealismo especulativo estaría en condiciones de remediar.

piadosos deseos, cuando se trata de lo grande y lo verdadero de suyo, lo mismo que cuando no se puede nada por ser todo sagrado e inviolable y no se quiere ser nada determinado y concreto, alegando que todo lo determinado y concreto tiene sus faltas. El verdadero Ideal no *aspira* a realizarse, sino que *es* real, y además lo único real; si una Idea fuese demasiado buena para existir, esto sólo revelaría una falta del Ideal mismo, para el que la realidad es demasiado buena (LHF II: 218).

A la luz de la *República*, Hegel es capaz de hacer un aserto medular sobre su propia postura filosófica considerada como un todo. En otras palabras, puede decirse que sólo un Ideal consolidado y fundamentado a cabalidad es digno de portar dicho nombre.<sup>10</sup> Para Hegel es claro, por tanto, que la Idea –si ha de considerársele propiamente como tal– debe de poder vincularse concretamente con la realidad: no puede quedarse en un plano de mera abstracción o de mera regulación que, en términos de una mala infinitud, habría de orientarnos hacia una meta que siempre nos quedaría demasiado lejana o distante.<sup>11</sup>

El reproche según el cual Platón no fue lo suficientemente idealista debe entenderse en distintos niveles. En primer lugar, como ya se mencionó, su idea no termina por hacer verdadera justicia a la libertad y a la autodeterminación de los distintos actores humanos. Al ser el plano del concepto o el de la Idea el plano de la más pura y auténtica libertad,<sup>12</sup> va en contra de su misma naturaleza el hecho de que ésta se objetive o instancie en un ensamblaje tal que socave la personalidad y la autodeterminación de los distintos sujetos en cuestión. En segundo lugar, es posible decir que, aunque Platón –contrario a Kant– le otorgó a la Idea una auténtica valencia y realidad ontológicas, su método, por distintos motivos, fue incapaz aún de vincular o de atar una constitución o *politeía* a las costumbres y a los hábitos de los seres humanos de su momento.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>Vale la pena a este respecto traer a colación otro pasaje de la *Enzyklopädie*: “Platón tenía a este respecto la representación precisa de que la Idea, que es en sí ciertamente el pensamiento libre que se determina a sí mismo, solamente podría llegar a la conciencia bajo la forma del pensamiento; consideraba la Idea como una riqueza de contenido que para ser verdadera tenía que ser abstraída hasta llevarla a la universalidad y, bajo esta forma, que es la más abstracta de todas, debía llevarse a la conciencia” (ECF §552). A partir de esta aseveración, podría decirse pues que Platón reconoce la plena valencia de verdad de la Idea pero sólo en el plano de la universalidad (*Allgemeinheit*). Por el contrario, Hegel, en su *CL* y en su aplicación a los distintos tópicos de la *Realphilosophie*, buscará enfatizar que la totalidad del despliegue de la Idea debe reconciliarse con distintos momentos de particularidad (*Besonderheit*) e individualidad (*Einzelheit*) que no sólo le son complementarios o accesorios, sino que son igualmente necesarios y esenciales (cfr. *CL*, GW XII: 12ss.).

<sup>11</sup>A este respecto, viene a la mente la propia caracterización kantiana en la *Crítica de la razón pura* de lo que significa la idea de la república platónica –una idea que Kant, dicho sea de paso, toma de forma positiva, aunque con una orientación distinta a la de Hegel. Tras manifestarse críticamente en contra de una interpretación de Brucker según la cual el modelo propuesto por Platón tendría un carácter fantástico e idílico, el filósofo de Königsberg termina por enfatizar la validez y pertinencia de esta idea: “Una constitución de la *máxima libertad humana* según leyes que hagan *que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros* (no de la máxima felicidad, pues ésta seguiría ya por sí misma) es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [. . .]. Cuanto más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno, tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas; y así, pues, es muy razonable (como lo afirma Platón) que si ellos alcanzaran un orden perfecto, no sería necesaria ninguna de éstas. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaure ese *máximo* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible” (KrV A316/B373-A317/B374). Dejando aquí de lado el hecho que la lectura de Kant sobre Platón haya sido efectuada probablemente a partir de manuales y que no fue directa como sí lo fue la de Hegel, es claro que hay una discrepancia de fondo en el posicionamiento de cada uno: mientras que para Kant la república platónica tiene un carácter arquetípico cuya validez no ha de ser puesta en duda y que tiene pertinencia aun a pesar de que sólo paulatinamente podamos aproximarnos a ella, la lectura de Hegel echa en falta el carácter sesgado del idealismo platónico que no conecta adecuadamente el plano teórico-conceptual con el fáctico. Por lo mismo, incluso una postura sistemática como la de Kant sobre este tema –que, sin sugerir que la idea de la república platónica sea utópica, sí termina por otorgarle únicamente un carácter regulativo– no sería satisfactoria a ojos de Hegel.

<sup>12</sup>Este es para Hegel el terreno por antonomasia de la libertad: “Por ende, en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*. El concepto es lo libre, porque *la identidad existente en sí y por sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un *ser-puesto*, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es justamente *aquella identidad*” (*CL*, GW XII: 15-16).

<sup>13</sup>A este respecto véase este ilustrativo pasaje: “De *otra* parte, una *constitución* perfecta debe considerarse siempre en relación con un pueblo dado, sin perder de vista que una constitución, por perfecta que sea, no puede ser conveniente para todo pueblo. Por lo tanto, cuando se dice que una constitución verdadera no es adecuada para los hombres, tal y como son, debe tenerse presente que la constitución de un pueblo, cuanto más excelente sea, hace también más excelente al pueblo de que se trate; pero también a la inversa, ya que las costumbres de un pueblo son su constitución viva y la constitución, en cuanto algo abstracto, no es nada para sí, sino que debe referirse a esas costumbres y esforzarse

Tal como Hegel no dejará de enfatizar a lo largo de los *PFD*, un ordenamiento jurídico adecuado tampoco debe desatender su relación con las costumbres, las tradiciones, los caracteres nacionales, etcétera, a fin de que las distintas instituciones que permiten el despliegue de la libertad no se encuentren en franca contradicción o tensión con la vida fáctica de los pueblos.<sup>14</sup>

Con todo y los defectos de este idealismo, sin embargo, Platón da en muchas ocasiones con la verdad desde la perspectiva hegeliana. Una muestra de ello sería, por ejemplo, el procedimiento con el cual Platón se propone estudiar la justicia. Por boca de Sócrates se plantea en la *República* la conveniencia de estudiar a gran escala –como un texto en grandes caracteres– la justicia a fin de entender de mejor forma su naturaleza. Leemos así en el texto platónico:

La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello –dije– dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas (*Rep.* 368c-d).

Sobre lo cual Hegel comenta lo siguiente:

De este modo, por vía de analogía, Platón desplaza el problema relativo a la justicia al problema referente al Estado; transición harto candorosa, aunque llena de gracia, que podría, a primera vista, parecer arbitraria. Pero el gran sentido de los antiguos los guiaba por el camino de la verdad, y lo que Platón presenta simplemente como una mayor facilidad es, en realidad, la naturaleza misma de la cosa. No es, pues, la comodidad la que le lleva por esta senda, sino la conciencia de que la realización de la justicia sólo es posible siempre y cuando que el hombre sea miembro del Estado, pues sólo en el seno del Estado puede encontrarse la justicia en su realidad y en su verdad (*LHF II*: 215).<sup>15</sup>

De lo anterior se desprende claramente que Hegel concuerda con Platón en su postura, aunque éste último haya llegado a ella un tanto a tuestas. Al igual que para Platón, para Hegel será menester abordar la realidad social holísticamente para forjarse una adecuada comprensión de la misma. La diferencia estribaría principalmente, como se deja entrever, en que esto para Hegel no responde únicamente a una conveniencia heurística o a cierto pragmatismo metódico. Antes bien, seguir este camino es lo único que garantiza una comprensión cabal de las realidades propias que constituyen la *Sittlichkeit*. En otros términos, se puede afirmar que existen dos caminos para el abordaje de estas temáticas: “Respecto de lo ético sólo hay por tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento” (*PFD* §156 *Agreg.*). Pero incluso si Platón logra situarse en plasmar el espíritu del pueblo de que se trata” (*LHF II*, 219).

<sup>14</sup>El interlocutor a quien Hegel destaca por haber advertido este punto con pristina claridad es Montesquieu. De éste Hegel afirma lo siguiente: “[...] Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en ese contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación” (*PFD* §3). A pesar de sus aciertos en esta materia, no obstante, Montesquieu se regía más por un juicio sensato o razonamientos prudenciales que por una visión filosófico-metódica que le permitiera justificar –llevando sus razonamientos al plano del concepto– de forma adecuada su propia postura (*PFD* §272). Sin lugar a dudas, Hegel concibe que con sus *PFD* él mismo está cumpliendo con dicho desiderátum.

<sup>15</sup>Compárese también lo anterior con el siguiente pasaje: “Esta objetivación es entonces la que muestra su haber, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; así mostró Platón que lo que la justicia es en sí y para sí en sentido verdadero y en tanto él comprendía bajo *el derecho del espíritu* su entera naturaleza, solamente se puede ofrecer bajo la figura *objetiva* de la justicia, es decir, de la construcción del *estado* como vida *ética*” (*ECF* §474).

en el punto de vista correcto –contrario a las concepciones modernas abstractas modernas que elucubran la construcción del Estado a partir de sujetos aislados que sólo incidentalmente llegan a coincidir e interactuar–, no logra, como ya se ha enfatizado, vincular su ideal con las costumbres y la coyuntura histórica, y, más importante aún, no llega a diferenciar las distintas realidades del Estado a partir de una concepción lo suficientemente lograda de la libertad y de sus distintas manifestaciones particulares.<sup>16</sup>

Este último punto tiene como consecuencia que distintas realidades sociales no terminen por ser concebidas o pensadas desde coordenadas que promuevan la libertad de los distintos actores humanos, como pueden serlo la individualidad y el foro subjetivo de la conciencia. Las instancias donde esto es más manifiesto son la concepción de los estamentos, por un lado, y la temática de la propiedad privada y la familia, por el otro. Pasemos a considerar cada una de estas esferas en los siguientes dos apartados.

### 3. INDIVIDUALIDAD, LIBERTAD Y TRABAJO: LA COMPREHENSIÓN MODERNA DE LA SOCIEDAD CIVIL FRENTE A LA ETICIDAD ANTIGUA

Si traemos a colación de forma sintética algunas de las tesis centrales en *República*, podemos establecer algunos puntos clave para nuestro análisis. Tras haber sorteado y refutado numerosos argumentos que defendían a la injusticia por encima de la justicia, Sócrates se dispone a hacer una revisión sobre la naturaleza propia de esta última, toda vez que la justicia debe de ser la piedra angular sobre la cual la vida humana recta y ordenada debe basarse. Como ya hemos referido antes, el método que Sócrates emplea para esta investigación apuesta no por considerar qué sería la virtud particular de tal o cual individuo aislado, sino que se decanta por hacer un estudio donde, a gran escala, se aprecie con mayor nitidez la naturaleza de esta excelencia o talento humano. Ese escenario macroscópico, por llamarlo de algún modo, no es otro que el de la *pólis*, donde ha de hacerse manifiesto el ordenamiento que esta virtud es capaz de propiciar. Pero no cualquier *pólis* puede cumplir con este cometido; antes bien, la ciudad que es esbozada por Sócrates ha de ser una ciudad sana y exenta de vicios. La condición de posibilidad para ello es, en primer lugar, que todas las necesidades de dicha ciudad queden debidamente cubiertas (cfr. *Rep.* 369b), y, en segundo lugar, que cada quien realice una única y exclusiva actividad (cfr. *Rep.* 370a).

Así pues, el constructor debe de edificar casas, el artesano debe de manufacturar herramientas, el campesino debe de cultivar los campos, el pastor debe de ver por el rebaño y el labrador por el ganado –por sólo mencionar algunas de las actividades que se destacan como esenciales–, y todo esto debe ocurrir según las aptitudes naturales de cada uno de los individuos (cfr. *Rep.* 370b-c), dando lugar con ello a una población y a un tamaño que sean óptimos y funcionales. De esta manera, sugiere Sócrates, cumpliendo cada quien con lo que corresponde y siendo retribuido en una medida equitativa y proporcional, podrá tenerse una ciudad sana y libre de envidias u hostilidades. Por el contrario, una ciudad enferma y afiebrada será aquella que contravenga en todo a la recién caracterizada, a saber: será una ciudad donde muchos realicen múltiples labores, se generen artificialmente nuevas y múltiples necesidades, y la acumulación de la riqueza por cada uno de los individuos sea potencialmente ilimitada (cfr. *Rep.* 373c).

Asimismo, será una ciudad que no tenga claramente demarcados límites territoriales, toda vez que los apetitos de los ciudadanos crecerán en múltiples direcciones, por lo cual será necesario

---

<sup>16</sup>Este punto se deja ver, según Hegel, por el hecho de que Platón termina por concebir en muchos momentos la justicia como un elemento que simplemente sería contiguo a las otras determinaciones que regirían la vida de la *pólis* propuesta por él. Ello tiene como consecuencia lo siguiente en el ordenamiento social: “Y esto es, en general, muy exacto, si bien se presenta más bien como una necesidad de orden exterior, ya que tales necesidades se dan sin que se desarrollen a base de la Idea del espíritu mismo” (*LHF* II: 223). Ahora bien, hay otros momentos donde Hegel sí parece indicar que Platón concibe a la justicia como un elemento que debe articular o vertebrar orgánicamente el todo (cfr. *LHF* II: 214). La disparidad de estas afirmaciones sólo puede explicarse, a mi entender, si uno tiene en mente que para Hegel el método platónico no podía llegar por sus limitaciones intrínsecas a ser lo suficientemente consistente.

recurrentemente expandirse y estar en pugna bélica con otras ciudades que antagonicen por la satisfacción de caprichos y veleidades (cfr. *Rep.* 373d).

A fin de evitar esta ciudad decadente y enferma, Sócrates apuntala un programa de educación muy detallado –en el que actividades como la gimnasia y la música ocuparán un papel preponderante, y en el que la poesía sólo podrá ser aceptada si es atemperada, virtuosa, y ajustada a los propósitos generales de la comunidad. Asimismo, Sócrates propone un mito –que llega incluso a recibir el epíteto de una “mentira noble” (cfr. *Rep.* 414c)–, según el cual a todos los miembros de la ciudad se les diría desde su nacimiento que son “hijos de la tierra” (cfr. *Rep.* 416d), es decir, que son todos hermanos y hermanas. Según el mito, si bien todos han sido creados por el mismo dios, éste habría dispuesto que las almas de los individuos tuviesen una índole distinta, siendo algunas de oro, otras de plata, y otras de bronce (cfr. *Rep.* 415a), a fin de que cada hombre y mujer pueda efectivamente desempeñar una labor que coadyuve al bien común. De esta forma, la virtud buscada desde un comienzo hará su aparición en todo su esplendor, pues la justicia (*dikaíosyne*) no es otra cosa que este ordenamiento bien fundado, según el cual “cada uno hace lo que le corresponde del modo adecuado” (*Rep.* 433a), y esto a su vez estaría fundamentado, como se ha dicho, en el principio según el cual cada quien realizaría la labor “para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor” (*Ibid.*).

Algunas de las implicaciones más importantes de este mito –como, por ejemplo, la disolución de la familia y de la propiedad privada– hemos de abordarlas propiamente en el siguiente apartado. Por lo pronto, de cara al tópico que aquí es objeto de análisis, cabe destacar que la consecuencia más inmediata es que cada hombre y mujer queda encasillado en un rol social sin su consentimiento o anuencia. La convalidación individual o subjetiva queda completamente desplazada en virtud de las exigencias más amplias que la ciudad o el Estado puede plantear con el fin de no disgregarse. De lo contrario, la promoción de los fines aislados o contingentes de los miembros de la ciudad tendría como consecuencia la autodisolución de esta última.

Como es de esperar, Hegel no puede estar de acuerdo con un planteamiento de esta índole ni desde un nivel teórico especulativo, ni desde el nivel del análisis de lo procedente y acorde con una *Sittlichkeit* moderna. Entre otras cosas, para Hegel resulta manifiesto que debe existir un principio general de autodeterminación en la propia praxis y en el propio quehacer. Asumir este principio, en la época moderna, es lo que ha dado pie a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) como una esfera diferenciada y mediadora entre las familias y el Estado –una esfera que, debe decirse, se ha consolidado gracias a que existe un reconocimiento conforme al cual los individuos son esencialmente distintos en lo que respecta a sus talentos y capacidades, ya sea por ciertas ventajas naturales o beneficios recibidos, ya sea por el propio trabajo y esfuerzo empeñados autónomamente en una actividad determinada (PFD §181; 200). A diferencia de las sociedades antiguas donde, de forma unilateral, se prescribía por parte de caudillos y gobernantes qué es lo que cada individuo estaba llamado a ser o debía aportar a la comunidad, en la época moderna, y en particular, en la sociedad civil, la siguiente debe ser la consideración prevalente:

En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines, los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de suerte, en ella desembocan todas las pasiones que son gobernadas por la pasión que allí aparece. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar (PFD §182 Agreg.).

Aquí Hegel destaca que, en un primer momento, las necesidades y el desarrollo de cada individuo particular podrían ser considerados como lo único verdaderamente preponderante. Pero esto termina rápidamente por mostrarse como ilusorio, ya que, como es fácil de suponer, uno no

sólo *puede* sino que *debe* valerse de los demás para alcanzar determinados fines o propósitos. Así, por tanto, las necesidades de unos y otros actores se encuentran vinculadas en un complejo entramado, el cual –como deja ver el desarrollo hegeliano– supone en último término una relación dialéctica entre las partes y el todo, o entre lo particular y lo universal. Bajo este esquema incluso se podría decir que estas vinculaciones terminan por darse muchas veces de forma independiente a la voluntad expresa de los ahí involucrados. Así pues, el más perfecto de los egoístas podría asociarse o relacionarse, por ejemplo, mercantilmente, con aquel con quien personalmente no tiene ninguna empatía o predilección, pero justamente en virtud de los intereses particulares que cada individuo tiene, la cooperación entre estos dos sujetos –aun cuando incluso, repito, en el fondo, sólo quieran velar por su propio bienestar– puede en efecto redituarse en importantes e innegables beneficios tanto para ellos mismos como para terceros.<sup>17</sup>

No pretendo realizar aquí una reconstrucción íntegra de lo que supone la sociedad civil para Hegel, toda vez que dicha labor desbordaría por mucho los objetivos de este estudio.<sup>18</sup> Lo que quisiera simplemente desarrollar es que, de nueva cuenta, Platón se convierte para Hegel en un referente a considerar al momento de determinar la división del trabajo dentro de lo que es la sociedad civil. El filósofo alemán –al igual que Platón– concibe que la división del trabajo es igualmente esencial para el recto funcionamiento de un conglomerado humano –por decirlo quizás simplificada pero ilustrativamente, es imposible contar con una sociedad que conste exclusivamente de artistas, o exclusivamente de médicos, etcétera. Por ello, Hegel plantea un sistema de estamentos (*Stände*), donde cada individuo contribuiría de forma particular a la sociedad mediante su trabajo o profesión. Así pues, en Hegel contamos con un estamento sustancial, un estamento industrial y un estamento universal, de los cuales el primero tendría que encargarse del campo y de otros medios de subsistencia básica para la comunidad, el segundo se encargaría de la esfera de los negocios artesanales, mercantiles y del comercio –un estamento donde Hegel también parece ubicar *grosso modo* las actividades que consideraríamos *liberales*–, y finalmente el tercero asumiría como su labor velar y resguardar desde la esfera del gobierno los intereses universales de la sociedad (cfr. *PF* §203-205).<sup>19</sup>

<sup>17</sup>Una sección de la *FE* donde se aborda una temática que hace eco de este punto es aquella titulada “La virtud y el curso del mundo” en el capítulo V sobre la Razón. Ahí Hegel trata una concepción de virtud que consiste precisamente en el hecho de oponerse a los intereses egoístas o individualistas imperantes –los cuales se pueden designar bajo el título genérico del “curso del mundo.” Sin embargo, el curso del mundo puede ser, con todo y sus defectos, menos malo de lo que parece, y producir o dar pie a situaciones con las cuales uno, en el fondo, no tendría que estar necesariamente en desacuerdo, como pudiera ser el caso de una abundancia material para el conjunto de una sociedad que se desprendiera, por ejemplo, de intereses particulares de los individuos mejor acomodados. Por ello, Hegel describe –con una tremenda dosis de ironía– la *virtud* de quien acomete esta especie de labor como una lucha que podríamos catalogar de quijotesca, dado que ésta no puede sino reconocer y admitir todo lo bueno del rival, y por lo mismo debe de preservarlo: “El luchar sólo puede ser, por tanto, una fluctuación entre el menester y sacrificar; o más bien, diríamos que no puede haber ni sacrificio de lo propio ni violación de lo extraño. La virtud no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa por mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, son que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes nobles del bien por el cual se ha lanzado a la lucha” (*FE*: 186-187; a este respecto, véase por ejemplo la observación de Stern según la cual un antecedente para esta sección en la *FE* podría ser *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville; Stern 142). Al final del día, esta virtud termina siendo derrotada; se muestra como una concepción de autonomía moderna un tanto solipsista que no logra tener un arraigo en la substancia ética del dinamismo social efectivo.

<sup>18</sup>Para un estudio detallado sobre las características de la sociedad civil y cómo está informada esta noción a partir de las lecturas de Hegel de los pensadores de la “ilustración escocesa” véase Waszek (1988).

<sup>19</sup>Es de notar que un importante antecedente para esta problemática en Hegel lo encontramos en Fichte, en concreto, en su polémico escrito sobre *El Estado comercial cerrado*. Ahí, en el segundo capítulo del primer libro, Fichte describe dos estamentos básicos definidos por estos principios: “la extracción de productos de la naturaleza, y el trabajo ulterior sobre los mismos en vistas al último propósito que uno ha fijado para con ellos” (Fichte 403; traducción propia). De acuerdo con él, los estamentos deben de entrar en vinculación unos con los otros mediante contratos (*Verträge*) que velen por que cada uno de los estamentos tenga todo lo necesario para su subsistencia y desarrollo. Las necesidades de estos dos estamentos básicos llevan a la creación de otro estamento –el de la clase comerciante– e incluso a la creación de varios subestamentos (*Unterstände*) dentro de los estamentos principales según el grado de especialización de las actividades correspondientes (cfr. 406). El estamento de los gobernantes y el de los guardianes o vigilantes sólo está justificado por el hecho de que debe existir una autoridad que haga valer los contratos entre los tres estamentos principales (cfr. 405). Dado que los estamentos deben cubrir con necesidades materiales específicas que tienen un carácter prioritario, Fichte define que lo primero que debe hacer el Estado es establecer una medida a las actividades que pudiéramos denominar no básicas, es decir, debe “limitar el número de aquellos que puedan dedicarse a las artes según la regla ya establecida [i.e. el criterio de que no debe haber más gente no productiva en términos materiales básicos que gente productiva; E. C.], y no debe

Existe pues, a primera vista, un paralelismo estructural llamativo con el de la *pólis* delineada por Platón en *República*. Sin embargo, a pesar de esta aparente similitud, hay en el fondo una discrepancia fundamental relativa a la justificación de la inserción de los individuos en cada una de estas actividades. Algunas de las razones principales de este rechazo quedan elocuentemente capturadas en el siguiente pasaje de los *PPD*. Debido a su importancia medular, me permito citarlo *in extenso*:

También en este respecto resalta, en relación con el principio de la particularidad (*Besonderheit*) y el arbitrio subjetivo (*subjektive Willkür*), la diferencia entre la vida política de Oriente y Occidente y del mundo antiguo y el moderno. En aquéllos, si bien la división del todo en clases se produce en forma *objetiva*, porque son en sí racionales, el principio de la particularidad no alcanza sin embargo su derecho, cuando, por ejemplo, la asignación de los individuos a las clases es abandonada a los gobernantes, como en el Estado *platónico* (*República* III), o meramente al *nacimiento*, como en las castas *hindúes*. Al no ser aceptada la organización del todo y reconciliada con él la particularidad subjetiva (*subjektive Besonderheit*), que de todos modos aparece por ser un momento esencial, se muestra como un elemento hostil y corruptor del orden social. Surge así como destructor de este orden, tal como ocurrió en el Estado griego y en la república romana, o si se mantiene por disponer de la fuerza o tener autoridad religiosa, como corrupción interna o degradación total, tal como sucedió de cierta manera entre los *lacedemonios* y como sucede actualmente del modo más absoluto entre los *hindúes*. Si se la mantiene en cambio en concordancia con el orden objetivo y se respeta al mismo tiempo su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de lo que en la sociedad civil y el Estado es racionalmente necesario está al mismo tiempo *mediado por el arbitrio*, es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente *libertad* (*PPD* §206 *Observ.*).

En consonancia con Platón, Hegel reconoce la importancia y la necesidad de una división de labores en el seno de una sociedad. Sin embargo, el desempeño de cada una de estas labores no debe ser justificada apelando a necesidades generales que no pueden en ningún sentido relacionarse con el arbitrio particular de cada uno de los ciudadanos.<sup>20</sup> En contraposición a una república de corte platónico o a una sociedad oriental de castas, el Estado moderno tiene la obligación de reconocer los intereses, deseos y aptitudes de sus ciudadanos, y por ello no puede disponer de los mismos para tales o cuales funciones unilateralmente. En ese sentido, el criterio para la definición de quién pertenecerá a cada estamento o profesión se abre precisamente a las cualidades particulares de los ciudadanos, al aprovechamiento de emplear con tino tales o cuales oportunidades, y a los atractivos y recompensas que el propio mercado como sistema de necesidades ofrece. En último término, para Hegel son decisivas la opinión subjetiva y el arbitrio particular, pues de lo contrario elementos intrínsecamente personales como el mérito (*Verdienst*) y el honor (*Ehre*) de ejercer tal o cual oficio o profesión se diluirían si, desde otra sede, se prescribiera la labor que cada individuo ha de desarrollar (cfr. *PPD* §206). De esta forma, lo que sucede en cada clase o estamento “está mediado por el arbitrio [de cada uno; E. C.] y adopta para la conciencia subjetiva la figura de ser una obra de su voluntad” (*Ibid.*).

permitir nunca que este número crezca *siempre y cuando las circunstancias no cambien*” (405; traducción propia). Al final del día, esta reglamentación se vuelve progresiva y da pie a que el Estado fije otras relaciones de proporcionalidad entre la producción y el consumo que no pueden ni deben ser transgredidas. Por lo cual, la pertenencia misma a un estamento deberá estar avalada conforme a derecho, y el Estado deberá establecer, cuando un estamento se encuentre ya cubierto, que nadie más puede ingresar al mismo (409). En contraposición al desarrollo fichteano, la pertenencia a un estamento en Hegel no se encuentra tan regulada o reglamentada. A mi entender, Hegel considera que esta reglamentación rígida conduciría a enormes problemas organizacionales –mismos que, en buena medida, son innecesarios, pues la división del trabajo depende fuertemente de talentos y aptitudes naturales– y, sobre todo, a la intromisión en la esfera subjetiva de la praxis humana –con lo cual el propósito último del Estado, en condiciones modernas, queda desdibujado. Por estas razones, podríamos decir que Fichte se encuentra más cerca de la letra de Platón en lo que respecta a la organización de la sociedad, mientras que Hegel reelabora las categorías platónicas a la luz de los desafíos modernos.

<sup>20</sup>A no ser, quizás, en situaciones extraordinarias, como cuando se desencadena una guerra (cfr. *PPD* §324).

Por supuesto, todo lo anterior no significa que, en el horizonte más amplio de lo que son las tareas y funciones del Estado, este último no tenga para Hegel ninguna injerencia en el arreglo social, ni que no tenga responsabilidades específicas de cara a regular en alguna medida las dinámicas económicas, o en velar por cierto equilibrio en términos materiales que permitan a los ciudadanos desplegar una vida libre. Sin embargo, al menos en este plano de la discusión, resulta manifiesto que la alternativa platónica –o la propuesta de un Estado comercial cerrado, a la manera fichteana– son, desde la perspectiva hegeliana, inviables de cara a respetar, en su justa medida, el derecho de la subjetividad (*das Recht der Subjektivität*) –un principio que, según Hegel, sólo quedó inaugurado con la religión cristiana y con el cual hemos llegado a una concepción del individuo que representa “la infinitud del ser por sí, con lo que la totalidad debe conservar al mismo tiempo la fuerza para mantener en armonía la particularidad con la unidad ética” (PFD §206 Agreg. 185).

#### 4. LA DISOLUCIÓN DE LA FAMILIA Y DE LA PROPIEDAD: DOS PROBLEMAS PLATÓNICOS

Desde la óptica hegeliana, otras dos importantes afrontas contra el derecho de la subjetividad las encontramos en el tratamiento que Platón nos ofrece de la propiedad y de la familia. Empecemos, de nueva cuenta, por hacer una breve recapitulación de lo que el filósofo ateniense piensa sobre estas materias. Una de las consecuencias de la división de los ciudadanos de la sociedad a partir de sus distintos tipos de almas es que no son los individuos mismos los que han de elegir la pareja con la cual han de cohabitar, sino que será el Estado mismo quien haga ese tipo de regulaciones. De esta forma, se diluye la intimidad de las parejas y los hijos pasan a ser comunes a todos los ciudadanos, sin que los primeros tengan posibilidad o anuencia de conocer la identidad de sus padres (cfr. *Rep.* 457e). Esta legislación que –según lo que Sócrates reconoce, no estará exenta de dificultades– dará a pie a que “ellos, al tener casa en común y comida en común, sin poseer privadamente nada de esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural serán conducidos hacia la unión sexual” (*Rep.* 458 c-d).

Tras asentar el punto anterior, Sócrates pasa a realizar toda una serie de especificaciones concernientes a la regulación de las uniones y a la educación de la prole: entre otras cosas, se hace mención a que las uniones sexuales deberán ser entre varones y mujeres de una edad semejante, a que deberán realizarse celebraciones o ritos que promuevan el erotismo, y a que será menester permitir e incluso fomentar las uniones de los mejores guerreros con las mujeres para que así pueda generarse una descendencia tanto más numerosa (cfr. *Rep.* 458d-460d). Asimismo, respecto de esta prole, se dice que será criada no por sus padres sino por institutrices, que a los niños y jóvenes malos se les separará de los buenos, y que nadie sabrá quién es hijo de quién –salvo los legisladores, quienes deberán regular que no ocurran a futuro casos de incesto–, de modo tal que niños y niñas le llamen a todos los mayores por igual abuelo y abuela, a los adultos padre y madre, y al resto de personas de su edad hermano y hermana (cfr. *Rep.* 460d-461e). Platón pone en boca de Sócrates la idea según la cual el mayor mal que amenaza a un Estado “es el que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno” (*Rep.* 462d).

Así pues, se dice que palabras como *mío* y *no mía* deben poder ser dichas al unísono en un sentido esencial por todos los ciudadanos. Es decir, los ciudadanos deben de regocijarse y contristarse todos por igual respecto a cosas y objetos que, en última instancia, son comunes y pertenecientes en la misma medida a todos. En el fondo, para Platón, esta comunidad de bienes –que diluye, por completo, como se puede apreciar, la propiedad privada individual– será el sostén del equilibrio social. En este sentido, las interrogantes que arroja Sócrates acerca de los guardianes dejan ver esto claramente:

¿No es entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al

denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados? '¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar y serán similarmente afectados por el placer y la pena? (Rep. 464c-d).

Los guardianes, por consiguiente, no poseerán de forma privada nada salvo su cuerpo, y todo el resto de las cosas las tendrán en común con los otros. De esta manera, Sócrates apunta, ellos –al igual que el resto de los ciudadanos– “estarán exentos de las disensiones que, por riquezas, hijos y parientes, separan a los hombres” (Rep. 464d-e). Por ende, la prerrogativa que supondría considerar o tratar algo con cierto derecho de exclusividad puede considerarse, desde esta óptica, como la causa de todos los posibles males que pueden afectar a una comunidad política. De ahí que las reglamentaciones que norman sobre esta clase de materias tengan un carácter tan tajante y, si se permite la expresión, rigorista.

Como es fácil de constatar y en consonancia con lo que se ha apuntado en el presente estudio, Hegel se opone con virulencia a concepciones de este corte que, en último término, lesionan la personalidad individual de una forma sumamente honda. Sobre la materia que nos ocupa en este apartado, se lee en los *PFD* lo siguiente:

Platón expone en su *República* la eticidad sustancial en su belleza y verdad ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega. Sólo pudo oponerle a su estado únicamente sustancial y excluirlo tanto en su comienzo mismo, que es la *propiedad privada* y la *familia*, como en su ulterior desarrollo como arbitrio propio, elección de una profesión, etcétera. [. . .]. El principio de la *personalidad independiente y en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que interiormente surgió con la religión *crisiana* y exteriormente –y por lo tanto ligada con la universalidad abstracta – con el mundo *romano*, no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real. Este principio es históricamente posterior al mundo griego y la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es también posterior a la idea sustancial de la filosofía griega (*PFD* §186).

El diagnóstico hegeliano, como ya se destacó, no sorprende en lo absoluto. Lo que podría ser al menos viable o plausible en la eticidad antigua ya no lo es más en la eticidad moderna que Hegel pretende delinear. Pero lo interesante consiste más bien, a mi entender, en ver qué es lo que se encuentra de fondo en el rechazo por parte de Hegel a estos principios medulares de la república concebida por Platón. En efecto, lo que he desarrollado a continuación pretende mostrar –desde una perspectiva panorámica, por supuesto– que, una vez entendidas las razones por las cuales el filósofo alemán toma distancia de las tesis platónicas, se vuelve comprensible por qué, entre otras cosas, Hegel puede considerar que se puede hablar de un progreso legítimo en la comprensión de los asuntos humanos que, al menos desde el plano del conocimiento filosófico, se convierte en una suerte de patrimonio irrenunciable.

Para que lo anterior se ilustre, pasemos a decir algunas cosas en primer lugar en relación con la propiedad privada. Si bien en la investigación platónica el análisis de las castas y de los tipos del alma viene primero y después se aborda el tema de la propiedad, en el análisis hegeliano ocurre exactamente lo contrario, toda vez que la categoría conceptual de propiedad se vuelve, jurídicamente hablando, en una de un carácter fundante –no por nada, con ella empieza propiamente el tratamiento del “derecho abstracto.” A entender de Hegel, este carácter medular pasa en buena medida por el hecho de que considerar algo como parte de mi *propiedad (Eigentum)* presupone poder relacionarlo con aquello que nos define en grandísima medida como agentes prácticos, a saber, con nuestra voluntad (*Wille*), la cual “es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad

realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como segunda naturaleza” (PFD §4). La voluntad, en la comprensión hegeliana, resulta libre por definición –y esto a tal grado que, pensar lo contrario, es hacer del término voluntad una palabra vacía (cfr. PFD §4 Agreg.). Así pues, la voluntad para Hegel no ha de ser concebida como un compartimento o un cajón independiente dentro de una bóveda segmentada en facultades heterogéneas que sería el alma humana, sino que la voluntad, en sentido propio, no es otra cosa más que pensamiento práctico (*Ibid.*).

Los desarrollos subsiguientes –mismos que no pueden ser reconstruidos aquí a detalle– llevan a Hegel a concretar que la voluntad no puede quedarse en el plano de la universalidad abstracta –como sí parecería ocurrir en Platón–, es decir, de nueva cuenta, la voluntad no sólo puede sino que debe descender a la interacción concreta con objetos específicos con los que se las tenga que ver. La determinación (*Bestimmtheit*) y la particularización (*Besonderheit*) son momentos igualmente necesarios en el despliegue de una voluntad. Permanecer en un plano de mera universalidad (*Allgemeinheit*) lejos de resguardar la voluntad la socava –como se advierte, por ejemplo, en el curioso ejemplo que Hegel presenta del Brahmán según el cual éste se interpretaría a sí mismo estando en la máxima libertad por elegir no elegir nada (cfr. PFD § 5 Agreg.). Sin duda, parte de lo que implica esa particularización es que la voluntad pueda volcarse sobre sus intereses y fines que se concretan ante ella “como un mundo exterior inmediatamente dado” (cfr. PFD § 34 Agreg.).

Lo anterior implica, a ojos de Hegel, que uno mismo pueda considerarse como parte del entramado de ese mundo exterior en cuanto ser que debe ser respetado en sus múltiples determinaciones y que, por dicha razón, debe considerarse a sí mismo y debe ser considerado por los demás como *persona*. En la perspectiva de nuestro filósofo, los seres humanos de pueblos y sociedades antiguas –donde naturalmente cabría ubicar, por todo lo anterior, a la *República* de Platón– que no se han elevado a este punto de vista no pueden ser considerados, al menos desde una perspectiva muy concreta, como personas, toda vez que no se autocomprenden como sujetos y a su vez como fines (cfr. PFD § 34 Agreg.). El horizonte que inaugura la propiedad le permite a la persona que pueda ser considerada como *portador de derechos* –es decir, uno puede considerar a las cosas sobre las que uno tiene injerencia como derechos personalísimos y propios, cuya transgresión inflige necesariamente un perjuicio a uno; estos derechos han de poder demarcarse de lo que será objeto de derecho de los demás actores, toda vez que la libertad de un agente práctico, forzosamente, se ha de insertar y ha de desplegarse en una esfera exterior (cfr. PFD §36-41). Más aún, el hecho de considerar frente a otros ya sea objetos o ya sea talentos o disposiciones como *proprios* –por ejemplo, cuando uno considera su fuerza de trabajo como algo que puede valorar frente a las necesidades de un tercero para establecer un pacto laboral y convenir una recompensa salarial– permite, a su vez, desarrollos más amplios, como el reconocimiento entre pares que se imponen recíprocamente exigencias y obligaciones, y que, por esta misma razón, tienen la capacidad jurídica de celebrar contratos (*Verträge*). Asimismo, esas exigencias y obligaciones, al no ser cumplidas o al ser trasgredidas, pueden presentarse ante una autoridad para solicitar una pena (*Strafe*) ante aquellos que no se han conducido de forma apta e idónea según lo convenido (PFD § 40) (véase Charpenel 2018). De ahí, por tanto, repito, que Hegel pueda hacer asertos tales como “[l]a persona, para existir como idea, debe darse para su libertad una esfera exterior” (PFD § 41) y “[s]ólo en la propiedad la persona existe como razón” (PFD § 41 Agreg.).

De lo anterior, lo que se desprende es que el agente de una república platónica no podría en sentido estricto apelar a criterios de inviolabilidad o de indisponibilidad de su persona o de su trabajo, toda vez que no existe una concepción jurídicamente acreditada de lo que implica la propiedad y de lo que ésta protege. En ese sentido, la *Rechtsphilosophie* hegeliana –según la cual el ser humano, por ser de índole libre, está en condiciones de poner su voluntad en casi todo tipo de cosas y con ello éstas pueden recibir un fin sustancial– supone un rompimiento gigantesco con la propuesta platónica.

Esta línea de ataque no es la única que Hegel inaugura. El siguiente pasaje pone otra crítica

muy importante de relieve:

La idea del Estado *platónico* contiene una injusticia contra la persona, al considerarla por un principio general incapaz para la propiedad privada. La representación de una hermandad *humana* religiosa o amistosa, o incluso forzada, con *comunidad de los bienes* y eliminación del principio de la propiedad privada, puede imponerse con facilidad a la opinión que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho, y no la capta en sus momentos determinados. En lo que se refiere al aspecto moral y religioso, Epicuro disuadió a sus amigos que querían constituir una asociación con comunidad de bienes precisamente por la razón de que ello demostraba desconfianza y quienes desconfían entre sí no son amigos (cfr. Diógenes Laercio, *Vidas*, I, X, nota 6) (PFD §46).

De esta observación se desprende una consecuencia que, en definitiva, también obliga a abandonar un paradigma de eticidad como el propuesto por Platón. Pues, en efecto, contrario a la sugerencia platónica según la cual el principio de particularidad sería lo que, en última instancia, erosionaría por completo la vida común en la *pólis* al generar envidias y animadversiones, Hegel extrae una conclusión diametralmente opuesta: más bien, quienes quieren la comunidad universal de bienes hacen presuposiciones tremendamente negativas respecto al talante ético o moral de aquellos que les rodean. En otras palabras, podríamos decir que quien quiere la comunidad universal de bienes ya de antemano está sojuzgando que el hombre *per se* es malo, envidioso, decadente, etcétera, y que es incapaz de conducirse sin incurrir en hostilidades o en animadversiones frente al patrimonio de un tercero que éste mismo legítimamente podría haberse procurado. Así pues, según la aguda lectura de nuestro filósofo, cabría decir, sorprendentemente, que la *República* de Platón –que, en realidad, buscaba erguirse bajo los cimientos de la justicia– en realidad se sostiene bajo el fundamento de la desconfianza.<sup>21</sup>

Otro tanto pasa con la familia y, lo que hemos de decir también está íntimamente conectado con el punto ya marcado respecto a la transgresión de la libertad y del derecho subjetivos en el modelo platónico. Como se vio en la reciente reconstrucción, Platón apuesta en *República* por un modelo en el cual nadie sabe a ciencia cierta quién es su padre o su madre, y quiénes son sus hermanos y hermanas. Las consecuencias de esto son sumamente graves, tal como Hegel no duda de resaltar en las *LHF*:

Platón no permite que en su Estado se manifiesta la vida familiar –peculiar institución en que la familia es considerada como un todo–, pues la familia no es sino la personalidad ampliada: una relación exclusiva en el seno de la moralidad natural, evidentemente, pero del tal naturaleza que es atributo del individuo como algo particular. [...] Con arreglo al principio de la libertad subjetiva, la familia es, sin embargo, tan necesaria para el individuo como la propiedad y, más que necesaria, sagrada (*LHF* II: 232).

En las propias *LHF*, Hegel recapitula la postura según la cual, en Platón, las uniones de pareja estarán permitidas, pero la elección personal al respecto, no obstante, quedaría suprimida y quedaría delegada enteramente a la casta de gobernantes. Con ello, pues, se elimina de raíz la posibilidad de que en la unión sea “la inclinación personal, el gusto, o la preferencia personal lo que destine a los individuos el uno para el otro” (*Ibidem*).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>Hegel apunta también que, sin el estímulo de poder contar con algo como propiedad particular, difícilmente sería posible motivar a los ciudadanos para que guarden celo e industria respecto de su trabajo (*LHF* II: 232).

<sup>22</sup>Con todo, no obstante, a pesar de que, como se verá en el curso de nuestro desarrollo, la supresión en Platón de la familia es en varios sentidos censurable, una consecuencia del Estado platónico –que Hegel ciertamente parece criticar– es la igualdad entre hombres y mujeres. En efecto, Hegel menciona poco más adelante que las “mujeres dejan de ser personas privadas y se vean enteramente equiparadas al hombre como al individuo general dentro del Estado” (*LHF* II: 233). Aunque no se utilice abiertamente un lenguaje peyorativo, es con todo evidente que Hegel ve como impropio el hecho de que las mujeres tengan que realizar todos los “trabajos masculinos” y que estén “casi totalmente sobre un pie de igualdad con los hombres” (*Ibid.*). Si uno toma como punto de contraste el desarrollo en la *FE*, es claro que para Hegel un modelo de eticidad antigua que, en más de un sentido, le resultaría más “natural” es el esbozado por ejemplo

En franco contraste con ello, Hegel destaca a la familia como una institución nuclear de la *Sittlichkeit*. La familia como institución es de una importancia medular porque, en primer lugar, permite entre los conyugues consolidar un vínculo como “unidad sentida” mediante el amor (cfr. *PFD* §158). El Estado –según lo que el propio Hegel admite– debe de tener una estructura y un proceder principal y preponderantemente racionales; no puede asumir tareas como las de garantizar un sentimiento o una querencia en los individuos a fin de que éstos se sientan plenos o realizados. Tratar de asumir esta tarea claramente desbordaría su marco de injerencia. Pero Hegel reconoce sin duda que ésta es una necesidad íntimamente humana, que debe satisfacerse, y que, en última instancia, debe de ser un núcleo fundamental de la vida humana colectiva y en sociedad. Este vínculo afectivo termina por develarse como particularmente ilustrativo del tipo de seres que somos nosotros, a saber, seres que buscamos complementariedad y reconocimiento: “El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquistó a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí” (cfr. *PFD* §158 *Agreg.*).

Por supuesto, Hegel piensa que este sentimiento no se queda en una mera pasión, sino que constituye un modelo de vida común, el cual permite un óptimo despliegue de vida de los conyugues. De ahí, por tanto, que Hegel busque desmarcar su postura de la de corte kantiano, puesto que considera que en ésta la concepción de fondo es enteramente legalista, y Kant poca o nula atención presta a esta dimensión del matrimonio como un proyecto de vida personal (cfr. *PFD* §161 *Agreg.*; ver también *Metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg. VI: 277-281).<sup>23</sup> Pero también, en el fondo, aunque aquí en la sección de la familia no se lo mencione por nombre, sabemos por todas las otras referencias ya aludidas que Platón es igualmente un blanco de ataque precisamente por no reconocer en esta clase de vínculo entre dos personas un elemento afectivo de amor que para ellas es consubstancial a su autocomprensión de lo que es una vida buena y digna de ser conducida.

Por su parte, cabe también subrayar que los hijos –incluso de una forma mucho más preponderante que cualquier patrimonio material– se convierten, en último término, en la más plena y realizada objetivación del amor de los esposos. Lo que es solamente “interioridad y disposición” y en cuanto existente está separada en los dos sujetos, se transforma, en cuanto auténtica unidad, en una *existencia que es por sí*, y en un *objeto* al que ellos aman como su propio amor, como su existencia sustancial” (cfr. *PFD* §173). En este marco, se da la paradójica situación en la que los hijos –considerados, ciertamente, como propios– deben no obstante ser educados para ser libres y autónomos. La “propiedad” de los hijos, por decirlo así, es necesaria, pero es por definición transitoria, puesto que por medio de la educación (*Erziehung*) se debe “elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad” (*PFD* §175). Sin duda, el contenido de la educación no puede estar sujeto a meras veleidades de los padres, y, por tanto, en la perspectiva de Hegel, la sociedad civil y el Estado plantean igualmente una necesidad sobre los contenidos que los hijos de una familia

---

en la tragedia de *Antígona*, donde se asigna naturalmente al varón y a la mujer el resguardo de la “ley humana” y de la “ley divina,” mismas que tienen como sede de cumplimiento la esfera política y la esfera doméstica respectivamente (*FE*: 213-221). Con todo, sin embargo, es sabido que el propio Hegel llega a percatarse que esta asignación rígida de roles para el varón y para la mujer no hace sino generar situaciones donde escenarios trágicos como el de *Antígona* pueden acaecer. Siendo esto así, resulta tanto más sorprendente que en el tratamiento de la familia en sus *PFD* –tratamiento que, por supuesto, en muchos aspectos, refleja una concepción de la familia más dinámica que la propia de sociedades antiguas– no cuestione esta premisa y no ponga a la mujer en pie de igualdad con el varón para desarrollar las labores que, eventualmente, permiten la plena inserción de éstas en la vida de la sociedad civil y del Estado –una tarea que, a mi entender, Hegel no desarrolla simple y llanamente por limitantes históricas y por prejuicios que ciertamente adquirió de su propia época y contexto. Podría decirse, por tanto, que un necesario correctivo para el proyecto de los *PFD* consiste en otorgarle a la mujer –de forma consistente con las categorías jurídicas, éticas y sociales de la obra– un verdadero estatuto y un verdadero pie de igualdad con el varón. Un trabajo sistemático que, entre otras cosas, ha buscado cumplir ese desiderátum desde una inspiración hegeliana y ha buscado repensar la familia desde las coordenadas contemporáneas es el de Honneth (277-316).

<sup>23</sup>Esta base ética, por supuesto, no obsta para que los conyugues tengan derechos y obligaciones jurídicas, los cuales Hegel por supuesto concede. (cfr. *PFD* §163-164; 167-168 *Agreg.*) Hegel simplemente busca destacar por qué, en más de un sentido, pensar el matrimonio desde un modelo enteramente contractualista podría desdibujar a esta institución que habría de permitirle a los individuos la consecución de toda una serie de bienes espirituales y materiales.

deben de adquirir –mediante la instrucción escolar o mediante el trabajo mismo–, a fin de que puedan, en último término, volverse realmente independientes (cfr. *PFD* §239 y *Agreg.*). Con todo, no obstante, los padres tienen un papel intransferible: ellos son los responsables de brindarles a sus hijos los rudimentos de una educación disciplinada que les permita a estos últimos romper con los caprichos de una naturaleza tosca, de proporcionarles contenidos básicos de interacción y civilidad, y de familiarizarlos con sus primeros roles normativos donde haya una orientación elemental sobre lo que es bueno y lo que es malo (cfr. *PFD* §174 y *Agreg.*). Pero más allá de eso, los padres no sólo tienen la obligación de educar a sus hijos, sino que tienen el derecho de regocijarse en su crecimiento, en su aprendizaje, y en sus nuevas vivencias donde ellos mismos, por parte de sus hijos, *también se vuelven amados*. De ahí pues, que, para Hegel, en el patrimonio que son los hijos para los padres “hay algo espiritual, en el cual los padres son amados y ellos se aman” (cfr. *PFD* §174 y *Agreg.*).

El intento platónico por despojar a los distintos miembros de una sociedad de esta clase de bienes inconmensurables, por tanto, sólo puede ser leído, al igual que lo anterior que se ha comentado en relación con el trabajo y la profesión, como un quebranto al derecho de la subjetividad que, por distintos factores, no podía ser todavía plenamente reconocido en la Antigüedad.<sup>24</sup> Sin duda, desde la *Sittlichkeit* moderna que Hegel delinea, se vuelve un patrimonio irrenunciable que quizás, en mayor o menor medida, no se haya respetado en ocasiones en regímenes o conglomerados políticos concretos. Pero una vez que se ha asido plenamente su razón de ser, el derecho de la subjetividad debe convertirse en un punto de inflexión para el pensamiento filosófico subsecuente, desde el cual la valía o pertinencia de las distintas propuestas sociales, políticas o jurídicas deben ser calibradas.

## 5. CONCLUSIÓN

Normalmente, se suele tomar como “influencia” de un filósofo a otro filósofo del cual el primero habría tomado o abrevado nociones o conceptos de carácter fundamental con nulas o quizás muy pocas modificaciones en lo general. La relación que, en el marco de este estudio, se ha podido explorar entre Hegel y Platón en materia de filosofía práctica, sin embargo, ha mostrado que dicha concepción extendida de lo que es una influencia filosófica admite muchos matices y precisiones. Pues, en efecto, además de darse, en algunos sentidos, una recepción en términos de abrevar directamente de tales o cuales planteamientos, en el caso específico de Hegel y Platón vemos que la influencia también se traduce en términos de tener un interlocutor el cual tiene ideas y postulados tan fértiles que se vuelve ineludible hacer constante referencia a él, incluso cuando se quiere ir en una dirección que pudiera considerarse contraria. Como espero se haya podido constatar, el diálogo crítico con Platón le permite a Hegel diferenciar una metodología filosófica, en general, y una que se vuelca sobre los asuntos humanos, en lo particular; asimismo, le permite marcar el contraste, entre lo antiguo y lo moderno, en esferas de acción como lo son el trabajo, la propiedad privada y la familia, las cuales, según la postura de Hegel, desde la irrupción del cristianismo, deben concebirse como diferenciadas en lo que respecta a sus notas fundamentales, y que a su vez deben necesariamente considerarse como ámbitos de despliegue de la subjetividad de los particulares –un despliegue que, por supuesto, debe pensarse y repensarse como capaz de ser vertebrado con un conglomerado mayor, pero sin esa posibilidad al menos, cualquier intromisión como las que se plantean en el marco del modelo platónico por parte del Estado ha de

---

<sup>24</sup>Cabe hacer mención aquí –aunque sólo sea de paso– que Aristóteles ya había hecho en el primer libro de su *Política* críticas semejantes, desde cierto punto de vista, en contra del esquema de la *República* platónica. Entre otras cosas, Aristóteles apunta que la administración del hogar varía sustantivamente respecto de la administración política, y que la propiedad no debiese eliminarse, toda vez que, el considerar cosas como propias, coadyuva enormemente a que uno se involucre más en su cuidado (cfr. *Política* 1260b1-1263b37). Sin embargo, las críticas de Aristóteles –que, sin lugar a dudas, pudieron haber inspirado o guiado a las de Hegel– parecen sostenerse más bien en lo que, en términos prudenciales, es más conveniente o benéfico para un Estado –pues el marco de su discusión es más bien cuál ha de ser la constitución u ordenamiento óptimos para una sociedad–, y no tanto así en lo que podríamos considerar derechos inviolables respecto a la libertad y el proyecto de autodeterminación de cada ser humano, lo cual sería el caso en Hegel. Así pues, cabe conjeturar que Hegel retoma parte de esas críticas aristotélicas reubicándolas en una sede que, a su juicio, es propia de una eticidad moderna.

considerarse como una afrenta directa a la libertad de cada uno de los ciudadanos. Más aún, en contra de aquellas críticas que históricamente han sugerido que Hegel es un pensador totalitario con un sistema en el cual el Estado engulle todos los intereses de los individuos particulares, vale mucho la pena, a mi entender, mostrar cómo sistemáticamente Hegel toma a Platón como punto de referencia para distanciarse de modelos donde ese derecho de la subjetividad no se ve resguardado a cabalidad y proponer uno donde esta meta sí busca efectivamente ser cumplida.

Como reflexión general: si todavía se puede hablar, en efecto, de la historia como el “progreso en la conciencia de la libertad,” es porque dicho aserto de la filosofía de la historia hegeliana puede comprenderse no como una garantía *sine qua non* de que, en ningún sentido, pueda volver a haber fácticamente involuciones en el curso de los acontecimientos políticos y sociales –cosa que, al hacer una narrativa de la historia, claramente se ha podido comprobar, sobre todo a partir de las catástrofes totalitarias del siglo XX. Antes bien, lo que sin duda podría decirse es que, una vez alcanzado un punto de vista filosófico según el cual la inviolabilidad e indisponibilidad de los seres humanos debe tenerse como un valor fundamental, esto mismo debe de volverse en el rasero para los filósofos políticos, éticos y sociales para valorar la pertinencia de sus distintas propuestas y para buscar encarnarlas con plena efectividad en los distintos ordenamientos sociales. Por supuesto, nuestras sociedades todavía distan mucho de cumplir cabalmente con el desiderátum de un modelo de libertad plenamente realizado, pero para estos efectos un camino de libertad como el que Hegel ha planteado – en buena medida, gracias a su polémica con Platón– no puede resultarle a nadie indiferente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 1963.
- Charpenel E. “Derecho y sanción. La noción de castigo jurídico en Kant y en Hegel,” *Tópicos*, no. 55, 2018.
- Charpenel, E. “Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la *Filosofía del derecho* de Hegel,” *Tópicos*, no. 52, 2017.
- Charpenel E. “Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción,” *Open Insight*, no. 20, 2019.
- Ferrarin, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Fichte, J. G. *Der geschlossene Handelsstaat*, Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Goldstein, J. D. *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo y Augusta Algranati, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2013.
- Hegel, G. W. F. *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (III)*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces/R. Guerra (revisada por G. Leyva), México: FCE, 2017.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Verma, Barcelona: Edhasa, 1987.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. W. Roces, México: FCE, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg: Felix Meiner, 2008.

- Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- Inwood, M. "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'," en: *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Z. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Jaschke, W. *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2016.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, (ed. bilingüe), trad. M. Caimi, México: FCE, 2011.
- Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Técno, 2005.
- Platón. *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.
- Platón, *Platonis rempublicam*, ed. S. R. Slings, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Quante, M. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- Pinkard, T. *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ritter, J. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Siep, L. "Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel" en: *A. Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen >>Politik<< von der Antike bis zum 18. und 19. Jahrhundert*, Christoph Horn y Ada Neschke-Hetscke (eds.), Stuttgart/Weimar: J. B Metzler, 2008.
- Stern R. Hegel's, *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, London/New York, 2013.
- Ware, R. B. "Freedom as Justice. Hegel's Interpretation of Plato's Republic," en *Metaphilosophy*, vol. 31, no. 3, 2000.
- Waszek, N. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Westphal, K. "The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*," en: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wood. A. "Hegel's Ethics," en: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Zöllner, G. *Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy*, New York: Suny Press, 2015.

