

Hegel sobre la otra propiedad

Hegel on the Other Property

Enzo Solari Allende

Autor:

Enzo Solari Allende
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
enzo.solari@pucv.cl
<https://orcid.org/0000-0002-5713-761X>

Recibido: 20/06/2022

Aceptado: 24/01/2023

Citar como:

Solari Allende, Enzo (2024). Hegel sobre la otra propiedad *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (48), 81-107. <https://doi.org/10.14198/DOXA2024.48.2>

Agradecimientos:

El autor, profesor de teoría jurídica y filosofía del derecho en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), agradece los comentarios y críticas que realizaron a una versión preliminar de este texto los evaluadores anónimos de Doxa y los participantes del Seminario «La Filosofía del Derecho de Hegel», realizado en enero de 2022 en la PUCV.

Financiación:

Este trabajo se ha elaborado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N.º 1180584.

Licencia:

Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



El autor declara que no hay conflicto de intereses.

© 2024 Enzo Solari Allende

Resumen

Hegel examina, a propósito del derecho abstracto, no solo la clásica propiedad de las cosas meramente exteriores, distintas de cuerpo y espíritu, sino también una propiedad distinta e intensamente personal, la del espíritu, el cuerpo y la vida. Junto con analizar las peculiaridades y limitaciones de esta propiedad (sobre todo en relación con el suicidio y la esclavitud), el posible tránsito (sea puramente fáctico, sea éticamente justificable) entre la una y la otra, y el sentido de que el cuerpo y la vida sean algo en lo que la persona es y a la vez sean algo que ella posee si y solo si los quiere, este texto indaga en las fuentes de la propiedad espiritual, así como en las posibilidades que abre un tratamiento de cuerpo y vida de corte fenomenológico pero ya no hegeliano.

Palabras clave: auto-propiedad; cuerpo; vida; esclavitud; fenomenología.

Abstract

Hegel examines, regarding abstract right, not only the classical property of merely external things, as distinct from body and spirit, but also a distinct and intensely personal kind of property: that of spirit, body, and life. This paper, along with analyzing the peculiarities and limitations of this property (especially in its relation to suicide and slavery), the possible transit (be it purely factual, be it ethically justifiable) between one and the other, and the sense in which body and life can be considered as something a person is, and at the same time as something that this person possesses, if and only if they want them as such; also investigates the sources of spiritual property, as well as the possibilities opened up by a phenomenological but no longer Hegelian treatment of body and life.

Keywords: Self-ownership; body; life; slavery; phenomenology.

I. INTRODUCCIÓN

El caballo Jolstomer, en *La historia de un caballo* de Tolstói, decía que el de propiedad (de lo «mío» y lo «tuyo») es «un instinto humano bajo y animal», tanto así que los humanos afirman torpemente que un animal como él, «en vez de pertenecerle a Dios y a [sí] mismo, como es propio de todo ser viviente», le pertenecería a su dueño humano¹.

Este vislumbre de una pertenencia propia, de una autoposesión, de una propiedad de sí (*self-ownership*), es algo que Hegel desarrolla bajo la denominación de «propiedad espiritual (*geistiges Eigentum*)», también de «propiedad de sí mismo (*Eigentum seiner selbst*)»². En el §43 de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³, en efecto, y cuando trata del derecho abstracto, se refiere a dos formas de propiedad, una esa propiedad espiritual, otra que denomina «propiedad jurídico-legal (*juristisch-rechtliches Eigentum*)», y a un tránsito (*Übergang*) entre ambas. Quisiera aclarar la noción de la propiedad espiritual, en contraste con la de propiedad jurídica, el sentido de su tránsito, y sugerir finalmente alguna cuestión tanto acerca de su genealogía como acerca de su fenomenología.

II. LA PROPIEDAD JURÍDICO-LEGAL

En un texto anterior traté de la apropiación jurídico-legal de cosas meramente exteriores, pero dejando fuera de consideración a la propiedad espiritual⁴. Entonces, decía que la propiedad en su sentido más convencional, la propiedad jurídico-legal que recae sobre las cosas exteriores, es delineada por *Grund*. en el derecho abstracto y formal de la persona, ese derecho que es la existencia inmediata que se da la libertad y una de cuyas manifestaciones jurídicas más abstractas es precisamente la propiedad. Afirmaba allí que, cuando menos, la versión hegeliana de la propiedad en su sentido más tradicional

1. TOLSTÓI, 2018: 46-48.

2. Como decía ya en 1818-1819: HEGEL, 2013: 260 (§29).

3. En adelante también «*Grunds*». Utilizo HEGEL: 2017, que reproduce el texto de las *Gesammelte Werke* Vol. 14, pero para las selecciones de los *Zusätze* de Hotho y Griesheim uso en cambio HEGEL: 1986; y para la versión castellana recurro a la traducción de M. del Carmen Paredes, y ocasionalmente a la de J. Abellán, tomándome aquí y allá algunas licencias.

4. En una nota al pie, sugería allí que la apropiación del propio cuerpo es un tema importante pero para tratar en otra ocasión, ya que presenta nítidas diferencias con la apropiación general de las cosas exteriores: SOLARI, 2021: 151 n. 4. Remitía entonces, entre otros, a XIFARAS, 2004: 63-79, quien también toma como tema de investigación a la persona como propiedad de sí o interna, pero en una dirección distinta de la que aquí ensayo, pues explora la noción de patrimonio personal, remitiendo a Heineccius, usando la noción de propiedad privada plena o *dominium in plena potestas* para luego relativizarla y limitarla mediante el recurso al patrimonio individual con bienes personales inalienables y el recurso al patrimonio ya no abstracto sino ético de personas morales (familia, corporación, Estado) con bienes cuyo uso efectivo es común.

incluye las siguientes tesis: a) La propiedad de cosas exteriores implica a la persona en cuanto voluntad libre en sí y para sí, así como el imperativo jurídico de ser persona y de respetar la personalidad ajena. b) Ahora bien, la existencia natural de la persona está parcialmente en ella, pero también parcialmente es un mundo exterior para ella. c) En este sentido, la propiedad vincula racionalmente a la persona con una esfera externa para su libertad y con una cosa exterior que otorga realidad a la libertad, aunque una realidad solamente primera. d) Tal esfera externa del espíritu libre es algo inmediato y distinto: es una cosa sin libertad ni personalidad ni derechos. e) Hay, según Hegel, un derecho personal absoluto a apropiarse cualquier cosa, a poner la voluntad en una cosa haciéndola propia. f) En virtud de esta propiedad jurídicamente determinada, la voluntad libre es para sí en la posesión, siendo así objetivamente, y solo de esta manera es una voluntad real efectiva. g) La objetivación externa de la voluntad a través de la propiedad exige alguna apropiabilidad privada, sin que ello excluya la posibilidad (incluso la necesidad) de la propiedad común⁵.

III. DISTINCIONES PREVIAS

La cuestión de la propiedad espiritual, a diferencia de la jurídico-legal, requiere formular previamente dos distinciones (ambas de *Grund.*) y un recordatorio (proveniente sobre todo de la *Enzyklopädie*⁶), que son sus condiciones de inteligibilidad. Por un lado, es preciso distinguir entre derecho abstracto y derecho en toda su amplitud, porque los dos tipos de propiedad se plantean ya abstractamente, pero no por ello dejan de

5. SOLARI, 2021: 155. Claro que hay más por decir y por discutir, según añadía en ese artículo previo: «(i) por su primera, formal y abstracta aparición, la propiedad es la objetivación externa de la voluntad libre mediante la apropiación (común o privada) de cosas exteriores; (ii) por su aparición fenomenológica, la propiedad no solamente mienta todo un mundo dado ya de antemano y al cual está referido el agente de praxis *a nativitate*, sino también la diferencia absoluta entre personas y cosas así como el problema protoeconómico del acceso (sea del tipo que sea) de aquellas a estas mediante actos y distintas configuraciones de los mismos; (iii) por su estatuto ontológico y normativo, la propiedad que es racionalmente necesaria para la libre personalidad supone (y se manifiesta a través de) el reconocimiento –o respeto– de las autoconciencias tanto en su fase más abstracta como en sus configuraciones éticas más concretas, y esto aun cuando la noción de reconocimiento y de espíritu objetivo sean construcciones algo pesadas y mejorables con una detalladísima analítica descriptiva –tanto filosófica como empírica– sea de la endopatía que permite el surgimiento del otro y que constituye la intersubjetividad, sea de los actos compartidos y la intencionalidad conjunta y a la vez colectiva apreciable en niveles ontogenéticos incluso prelingüísticos y en su posterior desarrollo en sistemas de normas e instituciones; y (iv) por esta su cara política y especialmente distributiva, la propiedad no rechaza el formalismo típico del derecho privado en tanto que asentado en relaciones de justicia correctiva, pero también exige –en vistas de la libertad real– la concreta universalidad del derecho público, de modo tal que incluso la necesidad racional de la propiedad privada sea realizada mediante un acceso a la misma por parte de todos y cada cual (abominando por ende de los privilegios y demás positivities no racionalizables), lo que es tanto como decir que la propiedad debe ser organizada y distribuida universalmente a través de mecanismos institucionales y estatales», SOLARI, 2021: 172-173.

6. En adelante también «*Enz.*».

desplegarse ulteriormente de modos cada vez más concretos. Por el otro, hay que distinguir entre personas y cosas, porque la divisoria entre los dos tipos propietarios depende justamente de poder diferenciar entre lo que es persona y lo que no es persona, distinción que luego permite determinar a cuál de estos ámbitos pertenecen notas y atributos personales como los corporales, vitales y espirituales. Además, deben tenerse en consideración afirmaciones de la filosofía del espíritu subjetivo que el tratamiento de la otra propiedad supone y utiliza como aquellas acerca de la unidad psicósomática, la formación e instrumentación del cuerpo, la espiritualización del cuerpo por parte del alma –de donde los hábitos son como una segunda naturaleza– y la manera como el espíritu (respecto del cual el alma es solo su latencia) hace suyo, se apropia lo que existe y es otro.

a) Respecto del derecho abstracto, Hegel afirma (en *Zusatz*⁷ de Hotho al §33) que es solo un modo, primario y sumamente formal, de derecho. El derecho abstracto es, para Hegel, el derecho civil patrimonial (aunque habría que agregar, claro, al derecho penal). Sin embargo, hay derecho más allá de esa abstracción jurídica inicial. En este sentido, es derecho también el derecho de la moralidad y el de la eticidad o vida ética, incluso el de la historia mundial o espíritu mundial (*Weltgeist*). La explicación de Hegel es esta: «porque el concepto [de derecho] reúne los pensamientos de acuerdo con la verdad». La libertad bajo la forma de la persona se da existencia a través de cosas exteriores, tales cosas son su «primer material sensible», y de ahí la propiedad, el contrato, el delito y la pena. Pero, «esta mera inmediatez de la existencia no es adecuada a la libertad». La primera superación del derecho abstracto, así, es la moralidad. Por la moralidad no se es libre solo en cosas exteriores inmediatas, sino también en sí mismo, en la subjetividad, tanto en intenciones y fines interiores cuanto en un bien general que requiere realización y existencia «en el mundo externo»⁸. La moralidad también es abstracta, y por ello su verdad «tan solo aparece en la eticidad». Esta eticidad es la segunda superación del derecho abstracto (y de la moralidad). En palabras de Hegel, «es la unidad entre el concepto de voluntad y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto». En esta unidad se van realizando la familia, la sociedad civil, el Estado, la historia del mundo, cuya detallada articulación podemos pasar por alto en este contexto, bastando para ilustrar este complejo que para Hegel el comienzo familiar es «algo natural», mientras que el momento estatal es culminante en algún sentido (aunque no del todo), ya que es un espíritu en el cual «se efectúa la prodigiosa unión de la individualidad independiente y de la sustancialidad general».

Ahora bien, según Z. de Hotho al §32, todo este proceso desde lo abstracto hacia lo cada vez más concreto es uno de superación, o sea, no de simple negación sino de

7. En adelante también «Z».

8. Recuerda Hegel, según Z. de Hotho al §34, que mientras en el derecho abstracto la autoconciencia o 'yo soy' no tiene oposición, en la moralidad sí hay oposición al yo, pues se oponen la voluntad individual y el bien general –y esto aunque dicho bien «esté en mi interior».

negación y conservación a otro nivel. Por eso dice Hegel que «la idea tiene que determinarse a sí misma continuamente dentro de ella misma, pues al comienzo es solo un concepto». El inicial concepto abstracto no es abandonado en el proceso, sino que se va enriqueciendo, «por lo que la última determinación es la más rica de todas». En el proceso el concepto «sigue siendo el alma que mantiene unido todo» (nótese esta tesis, el concepto como alma, que será reutilizada más adelante). La autodiferenciación del concepto es un proceso interno, de manera que el concepto no llega a ser algo rigurosamente nuevo: «su determinación final coincide de nuevo con su primera determinación». Al cabo, «todas las individualidades vuelven finalmente al concepto de lo general». Este método hegeliano no es el de las ciencias empíricas, para las cuales el concepto es el género en el que se retrotrae a lo individual. El método es distinto: es el camino del concepto mismo, es el examen estricto –sin opiniones ni consideraciones nuestras– de la autodeterminación conceptual. Por eso, el método ofrece pensamientos e instituciones existentes, pero no siguiendo siempre el orden temporal de su aparición real, sino más bien el «orden lógico del concepto». De ahí que, invirtiéndose el orden de la manifestación empírica, en este examen aparezca la propiedad antes que la familia⁹. Si lo que interesa es «la verdad en la forma de un resultado», entonces hay que comenzar no por lo más elevado y concretamente verdadero, sino «con el concepto abstracto mismo», con las formas abstractas como «formas no verdaderas». El principio, en suma, es este: «lo que es real, o sea, la institución en la que el concepto está encarnado es, para nosotros, lo siguiente, lo posterior, aunque fuera lo primero en la realidad»¹⁰.

En suma: lo que hemos de ver de la otra propiedad se concentrará en el derecho abstracto, exponiendo apenas su institucionalización mínima y más elemental, mas advirtiendo que ello no agota la cuestión de la propiedad, en tanto en cuanto esta se va volviendo más concreta a lo largo de *Grund*. Y, sin embargo, en estas concreciones posteriores y más verdaderas no se pierde, sino que se conserva y consume aquella manifestación originaria y abstracta.

b) Pero hay más. Otra distinción que debe abordarse de antemano es la distinción entre persona y no persona (o, como dice Hegel, entre cosa y no-cosa). Persona es, para Hegel, aquel que tiene capacidad jurídica y funge de concepto y fundamento abstracto del derecho (de nuevo) abstracto y formal. Como el derecho abstracto es «solo una posibilidad [*nur eine Möglichkeit*] frente a su contenido posterior [*weiterer Inhalt*]», es decir, «con respecto a la acción concreta [*konkrete Handlung*] y a las relaciones morales y éticas [*moralische und sittliche Verhältnisse*]», la personalidad es el principio del

9. Más adelante, Hegel tratará concretamente de la propiedad en la familia, en la sociedad civil, en el Estado: véanse por ejemplo §159, §160 b, §§170-172, §§199-208, §288.

10. Es, por supuesto, indispensable encuadrar desde el punto de vista lógico este movimiento conceptual: véase DUQUE, 1992: 61-76, según el cual el «método dialéctico-especulativo», la mediación entre *Begriff* y *Realität* tiene por escenario precisamente a la *Filosofía del Derecho*, lo que solo se aclara si se comprende que «[la *Ciencia de la Lógica* es] únicamente inteligible tras la comprensión de las partes reales del sistema, de las que *genéticamente* procede, aun cuando *ontológicamente* las preceda» (64-65).

imperativo jurídico (*Rechtsgebot*): «sé una persona y respeta a los otros como personas» (§36). Este imperativo tiene a su vez como fundamento a las prohibiciones jurídicas (*Rechtsverbote*): «» «no vulnerar la personalidad y lo que se deriva de ella», dice Hegel), y como consecuencia «un permiso o una autorización [*Erlaubnis oder Befugnis*]» (§38)¹¹. Ahora bien, la personalidad se caracteriza por la acción, «es lo activo [*das Tätige*]», dice Hegel. Lo es porque puede superar su limitación subjetiva «y darse realidad, o lo que es lo mismo, para poner aquella existencia concreta como la suya» (§39). Desde estas consideraciones Hegel pasa a tratar la propiedad, el contrato y el delito (§40). Aquí interesa retener que la personalidad es una vida autoconsciente, una voluntad o libertad definida por su actividad.

¿Qué es una cosa, en cambio? En sentido general, según el §40, es «aquello que es exterior [*Äusserliche*] a la libertad en general, incluyendo también mi cuerpo [*mein Körper*], mi vida [*mein Leben*]». Cuerpo y vida son cosas. Según el §42, una cosa es «lo inmediatamente diferente del espíritu libre», «lo exterior en general [...] algo no libre, impersonal y sin derechos». Importante: «todas las cosas pueden convertirse en propiedad del hombre» (Z. de Hotho al §44).

El mundo, en esta dicotomía, cae del lado de las cosas. El §34, hablando de la voluntad libre abstracta, inmediata (= la inmediatez del ser) y particular, se refiere a los fines determinados de ella como a «un mundo externo, encontrado ante sí de modo inmediato». Y el §39 añade que esa inmediata y subjetiva singularidad personal «se relaciona con una naturaleza encontrada». ¿Qué es el mundo? «El yo en el mundo está en casa [*Ich ist in der Welt zu Hause*]», dice Hegel según el Z. de Hotho al §4. Como la casa del yo, el mundo sería entonces la gran cosa. Nótese, eso sí, que cosa (o esa gran cosa) es el mundo, mientras que la historia del mundo no es cosa sino espíritu, esto es, el mundo tomado no como naturaleza externa sino como el gran proceso –y progreso– del espíritu (véanse §§341-360)¹².

La animalidad, en esta dicotomía, también cae del lado de las cosas. Para Hegel, como acabamos de ver, el criterio es que cuerpo y vida son cosas, mientras la vida autoconsciente es espíritu, voluntad, libre actividad. De ahí las notas cósmicas de la animalidad. *Instintualidad animal*: según Z. de Hotho al §4, a diferencia de la libertad (una determinación de la voluntad) y del peso (una determinación de los cuerpos), el instinto es una determinación del animal, puesto que este no tiene pensamiento. «El espíritu es

11. ¿Podrá justificarse alguna conexión entre la *lex permissiva* a la que se refería Kant en la *Introducción a la Metafísica de las costumbres* y en los §2, §16 y §22 de la *Rechtstlehre* (y que tanto ha dado que hablar últimamente: HRUSCHKA, 2015: 48-88, donde prolonga y desarrolla tesis contenidas en su anterior comentario a la *Rechtstlehre* coescrito con B. Sharon Byrd) y esta estructura que ofrece Hegel (triple, faltaba más) de prohibición, mandato y permisión?

12. Sobre la historia del mundo como ápice del espíritu objetivo (y pórtico del espíritu absoluto) según la filosofía jurídica hegeliana y su peculiar carácter de teodicea (y una que, contra otras interpretaciones habituales, podría acercarse a perspectivas históricas como la de W. Benjamin), véase AMENGUAL, 2021: 207-241.

pensamiento». Pensamiento y voluntad no son dos facultades distintas, según Hegel, sino «una y la misma cosa», «la voluntad es un modo particular del pensamiento», y solo se piensa teóricamente con voluntad, puesto que «nosotros al pensar precisamente actuamos»¹³. «El animal actúa por instinto», no por voluntad, «porque no tiene una representación de lo que desea» (§4 Z. de Hotho). Dicho de otro modo, el animal en vez de voluntad tiene «impulsos, deseos, inclinaciones» a los que tiene que obedecer «si nada exterior se lo impide» (§11 Z. de Hotho). El ser humano, en cambio, además de impulsos, deseos, inclinaciones, tiene voluntad y por ello «los puede determinar y ponerlos como suyos». La naturalidad del impulso se humaniza (¿desnaturaliza o sobrenaturaliza?) si y cuando yo lo pongo en mí yo por medio de mi voluntad¹⁴.

Defectividad animal: «el animal es defectivo», pero «no lo es para él mismo» (§8 Z. de Hotho). ¿Por qué? Porque, explica Hegel, si algo es defectuoso pero a la vez no está por encima de ese defecto, «entonces el defecto no es un defecto para él». Al contrario, para un ser humano tener un fin solo suyo y sin objetividad (en el cual, por tanto, no se cumple la libertad o voluntad como «una unión de lo subjetivo y lo objetivo») sería algo defectivo, porque tiene el defecto y a la vez está por encima de él. El animal, como veremos mejor enseguida, no tiene nada como la mano humana (§55 Z. de Griesheim).

Subjetividad animal no personal: la persona –en la que «se da la unión de lo infinito y de lo finito», «lo sublime y lo más ordinario» – «es un sujeto consciente de esta subjetividad», mientras que «toda cosa viva de cualquier clase es un sujeto» (§35 Z. de Hotho). Por eso la subjetividad es solo «la posibilidad de la personalidad». El sujeto es persona siempre que tenga voluntad (la cual es abstracta o para sí) y siempre que sea consciente de esa libertad¹⁵.

Por ende, *coincidencia y apropiabilidad del animal:* «también es algo exterior un ser vivo (el animal) y, en ese sentido, es también una cosa. Solo la voluntad es lo infinito, es decir, *lo absoluto* frente a todo lo demás, mientras que todo lo demás, por su parte, es solo *relativo*» (§44 Z. de Hotho).

Y, sin embargo, *idealismo animal.* Hegel concede que el animal es idealista y que se autoposee: «incluso el animal no tiene ya esta filosofía realista, pues él consume las cosas, demostrando de esa manera que las cosas no son independientes en absoluto» (§44 Z. de Hotho). «La voluntad libre es [...] el idealismo», porque el hombre le da su alma a las cosas de las que se apropia y que no tienen un fin propio, ni son una infinita relación consigo mismas, sino que son algo exterior a sí mismas.

13. En *Enz.* §400 dice Hegel aristotélicamente que «el pensamiento es lo más propio del ser humano y aquello que lo distingue de las bestias, mientras el sentir lo tiene en común con ellas».

14. Sobre instinto e impulso, véase *Enz.* §§360-362.

15. Sobre la subjetividad animal, véase *Enz.* §§350-351, donde Hegel llega a decir que «el animal tiene *automovimiento* contingente porque su subjetividad [...] es un tiempo libre [*freie Zeit ist*]». Acerca de animalidad, humanidad, subjetividad, alma y espíritu desde los puntos de vista de la filosofía de la naturaleza, de la teoría de la acción y de la antropología, véanse ILLETTERATI, 2015: 168-173; y dos artículos recogidos en R. ESPINOZA et al (eds.), (2020): ORMEÑO: 145-165 y SANDKAULEN: 167-185.

Autoposición animal: «es cierto que los animales se poseen [*haben sich zwar in Besitz*]. Su alma está en posesión de su cuerpo [*ihre Seele ist im Besitz ihres Körpers*], pero no tienen ningún derecho a su vida [*kein Recht auf ihr Leben*] porque no la quieren [*sie es nicht wollen*]» (§47 Z. de Griesheim)¹⁶.

c) Resta un sucinto recordatorio. Y es que el tratamiento del cuerpo según *Grund* aporta novedades en el sistema hegeliano, pero novedades que están montadas sobre algunas tesis (antropológicas, fenomenológicas, psicológicas) de su filosofía del espíritu subjetivo y finito que cabe esquematizar como sigue: cuerpo y alma no se yuxtaponen sino que crecen en conjunto, unitariamente; mundo y cuerpo son idealizados en el alma, la cual es un espíritu oculto, latente; por tal unidad psicósomática el individuo está conectado con el universo y con su cuerpo previamente a la conciencia subjetiva; el alma es activa y configura sus capacidades perceptivas y su corporalidad; el alma desarrolla libremente hábitos distanciándose de (y a la vez en) su corporalidad, de donde se fabrica una segunda naturaleza; el alma tiene su cuerpo, ella es su dueña y educadora, él su instrumento formado; el alma espiritualiza el cuerpo, lo transforma en signo (*Zeichen*) y obra de arte (*Kunstwerk*) de sí, como afirma Hegel en *Enz.* §411; solo el alma humana se identifica hasta cierto punto con su manifestación exterior y así se siente a sí misma, todo lo cual es parte de la génesis de la conciencia y la autoconciencia; el espíritu –cuestión esencial para la otra propiedad según la filosofía jurídica– tiene tal relación con ‘lo otro’ independiente, con lo existente (*das Seiende*), que lo asimila, se lo apropia, lo hace algo suyo (*das Seinige*), teórica y prácticamente¹⁷.

16. En este sentido, y explorando el peculiar tipo de alma y de auto-relación presentes en el animal no humano, véase KHURANA, 2023: 155-156. Quien además sugiere las consecuencias ecológicas de la perspectiva hegeliana: «la persona no se opone a su cuerpo y a su vida como [si fueran] existencia desechable; son ella misma bajo cierto aspecto: ‘la potencialidad real de toda existencia cada-vez-más-determinada’. En tanto cambia nuestra comprensión de esta base vital, podemos llegar a entender mejor cómo internamente esta misma base vital depende de los sistemas ecológicos para su habilitación. En la medida en que este sea el caso, podríamos preguntar si elevarnos por encima de estos sistemas ecológicos no es también elevarnos por encima de nuestras propias potencialidades»: KHURANA, 2023: 158.
17. Estas tesis las extraigo, en lo que me interesa, de PADIAL, 2015: 175-207, cuya argumentación he seguido y puede resumirse tal como sigue. Hay un primer nivel, *antropológico*, que Hegel apunta ya en el *Segundo boceto de sistema de Jena*, y según el cual el cuerpo no está yuxtapuesto al alma, sino que hay un crecimiento conjunto de lo psíquico y lo físico. Si el alma es espíritu oculto, en latencia, cuasidurmiente, como decía Eckhart, Hegel agrega (en el *Tercer Boceto* ahora) que el mundo y el cuerpo son idealizados, interiorizados en el alma. Esto persiste en la antropología de *Enz.*, según cuyo §389 el alma es «vida ideal (*ideelles Leben*)». Tal idealización (*Ideelsetzung*) es una apropiación o toma de posesión de su cuerpo, de tal manera que el cuerpo está inmediatamente conectado al alma en «una unidad ciega, compacta, anterior a la conciencia objetiva» (PADIAL, 2015: 180-183). Como alma natural (*natürliche Seele*), el alma convive inmediatamente con el mundo, «es un vivir concertado o acordado –nótese la connotación musical de *stimmen*: afinar– entre el cuerpo y el universo» (PADIAL, 2015: 183). Hay una unidad psicósomática por la cual el individuo está conectado con el universo y con su cuerpo con anterioridad a la conciencia y a la subjetividad, lo que parece anticipar la fenomenología husserliana de la síntesis pasiva (PADIAL, 2015: 183 y 185). Pero no se trata solo de pasividad; el alma tiene sensibilidad, y ella no es pura pasividad, como en Kant, sino que es activa y configuradora de sus capacidades perceptivas y la misma corporalidad, que por ello ya no es mero cuerpo físico o natural

IV. TRÁNSITO ENTRE LAS DOS PROPIEDADES

Ahora podemos volver a la cuestión de la otra propiedad tal como es examinada principalmente en el derecho abstracto, sobre la base de la diferencia apuntada entre cosas y esas no-cosas que son personas y considerando las tesis de la filosofía del espíritu subjetivo que identifican tanto un proceso teórico y práctico de codeterminación de alma y cuerpo, cuanto una apropiación o hacer suyo lo existente por parte del espíritu mediante interiorización, idealización libre. En el contexto del §43 de *Grund.*, como adelanté, Hegel se refiere a un tránsito de la propiedad espiritual a la propiedad jurídico-legal (y, nótese, también a la inversa), siendo la propiedad espiritual aquella en virtud de la cual poseemos cuerpo y espíritu, mientras que la jurídica es la propiedad de cosas meramente exteriores. Con todo, tratando más adelante del suicidio, Hegel también asegura que no somos propietarios de nuestras vidas individuales (§70 Z. de Hotho). Somos y no somos propietarios de nuestros cuerpos, vidas, espíritus. ¿Cómo interpretar estas afirmaciones hegelianas —cuál sería el proceso conceptual que las reconcilia? Veámoslo.

Por su concepto inmediato y a la vez singular, dice Hegel en el §43, la persona «tiene una existencia *naturalis*». Esta existencia está parcialmente en ella misma, pero parcialmente también está en una relación consigo misma «como con un mundo externo».

(*Körper*) sino cuerpo vivo (*Leib*) (PADIAL, 2015: 186-189). El alma no solo natural sino que activamente siente (*fühlende Seele*) desarrolla hábitos por medio de los cuales se distancia de su corporalidad o, dicho de otra manera, «se mueve con facilidad y libertad en su propia corporalidad» (PADIAL, 2015: 194). El hábito es «la primera actividad espiritual», la base de todos los demás progresos del espíritu, una segunda naturaleza. Así, el alma tiene su cuerpo, ella es su dueña y él su instrumento, ella educándolo y ejercitándolo, él transformándose en su medio, ella penetrándolo y dominándolo, él siendo atraído, formado, espiritualizado por ella. El alma efectivamente real (*wirkliche Seele*) hace del cuerpo algo espiritualizado, un signo (*Zeichen*) y obra de arte (*Kunstwerk*) del alma, como afirma Hegel en *Enz.* §411, lo que se expresa en sus posturas, gestos y actividades corporales, en todos los cuales trasparece un tono espiritual (*geistiger Ton*) (PADIAL, 2015: 194-195). En el ser humano, a diferencia del animal, el alma se identifica en cierta forma —nunca del todo— con su manifestación exterior. De este modo se siente a sí misma. Y esta expresión del alma y significación del cuerpo «está en la génesis de la conciencia y de la autoconciencia» (PADIAL, 2015: 195-196). Esta génesis nos dirige a un segundo nivel, *fenomenológico*, en el sentido que tiene la fenomenología en la *Enz.* Se trata de la transformación de la conciencia por el reconocimiento recíproco en una autoconciencia universal o 'nosotros', cuya estructura racional consta de lenguaje, valores, instituciones, todo un mundo objetivado de la libertad, lo que ya es el principio del espíritu objetivo tematizado en *Grund.* (PADIAL, 2015: 196-201). Todavía, antes del derecho pero con repercusiones para él, como veremos, Hegel desarrolla en el sistema un tercer nivel, el *psicológico*. Aquí se argumenta de un modo que será esencial manejar cuando volvamos a la otra propiedad según la filosofía jurídica. El espíritu está en relación con 'lo otro', con lo que está dado y existe de manera independiente, lo existente (*das Seiende*). El espíritu —tal es la tesis psicológica de Hegel— se caracteriza por asimilar lo otro, lo existente, por apropiárselo, por hacerlo algo suyo (*das Seinige*). Este hacer suyo es tanto teórico o intelectual cuanto práctico o volitivo. Y produce de una y otra manera una identidad de sujeto y objeto o, lo que es igual, una idealización racionalizadora de lo exterior y una objetivación autodeterminante de su interioridad (PADIAL, 2015: 201-207). Esto es introducido por *Enz.* §443 y desarrollado en los §§444-482, cuyo comentario detallado en este contexto podemos soslayar; véase VALLS PLANA, 2018: 500-533.

Estas cosas inmediatas, dice Hegel, son diferentes de las determinaciones adquiribles «por la mediación de la voluntad».

En *Anmerkung*¹⁸ al §43, Hegel añade: si se consideran las aptitudes espirituales, las ciencias, artes e invenciones, los talentos, lo religioso, etc. como objetos de relaciones contractuales, entonces se considera todo ello como cosa enajenable. Pero, por otra parte, si se consideran esas «aptitudes, conocimientos, capacidades, etc.» en cuanto no son algo externo sino «algo interno y espiritual», algo del espíritu libre, entonces no son cosas o, como dice Hegel, son «no-cosa [*Nicht-Sache*]». El entendimiento queda perplejo, porque a él «solo se le ocurre la oposición» según la cual algo es cosa o es no-cosa (en palabras de Hegel: «o infinito, o finito»). La solución es: el espíritu puede determinar estas capacidades como cosas si las exterioriza, se les da una existencia concreta externa y las hace susceptibles de enajenación. Esta exteriorización puede ser vista como una inmediatización de tales capacidades no primaria sino ulterior (pues media un llegar a ser, *werden*, dice Hegel). Esta inmediatización es precisamente mediación del espíritu (*Vermittlung des Geistes*), que así «rebaja su interior a inmediatez y exterioridad [*sein Innres zur Unmittelbarkeit und Äusserlichkeit herabsetzt*]». Es uno de los sentidos, el *normativa o éticamente justificado*, el del tránsito desde la propiedad espiritual hasta la legal.

También en la *Anmerkung* al §43, Hegel identifica otro sentido del tránsito entre ambas propiedades: la línea entre la cosa y lo que no es cosa, dice, *histórica, fácticamente* fluctúa, ya que *de facto* se transita aquí desde la propiedad espiritual hacia la legal pero injustificadamente, de manera que la transformación de esta propiedad éticamente justificable supondrá el tránsito inverso para considerar lo que es objeto de propiedad legal en sujeto personal de la propiedad espiritual. Así, en el derecho romano los niños eran cosas para el padre, si bien al mismo tiempo no lo eran del todo por la relación ética que había entre ellos. Ese derecho era en este respecto injusto, no-ético. Pero en un derecho ético o justo, aunque solo sea abstracto, «que tiene por objeto a la persona como tal», lo particular de la persona «que pertenece a la existencia concreta y a la esfera de su libertad» puede considerarse «únicamente según su posesión jurídica [*allein nach ihrem juristischen Besitze*]». Se trata entonces de algo separable (*trennbar*) de la persona, de algo inmediatamente distinto de ella misma, incluso aunque sea una determinación esencial o la reciba mediante la voluntad subjetiva. Ejemplos son, de nuevo, aptitudes, ciencias, etc., en suma, aquello que «se adquiere mediante la formación, el estudio, el hábito, etc.». Todo ello es posesión del cuerpo y del espíritu o, como dice Hegel, «una propiedad interna del espíritu». Esta es una propiedad distinta de la «propiedad jurídico-legal», y el *paso* de una a otra es un tránsito de lo espiritual «a la exterioridad». De tal paso se trata cuando se estudia la enajenación.

18. En adelante también «Anm».

V. CUERPO Y VIDA

Para la propiedad y sus tipos es crucial el modo según el cual Hegel examina el cuerpo y la vida humanas¹⁹. Esto es lo que hace en los §§47-48. Hegel afirma allí que la vida y el cuerpo son algo que *yo soy*: «yo soy *viviente* en este *cuerpo orgánico* [*ich bin lebendig in diesem organischen Körper*]» (§47). Nótese que Hegel no dice, en estricto rigor, «yo soy mi cuerpo», sino «yo estoy vivo, soy *viviente en* este cuerpo orgánico»²⁰. Mi vida y mi cuerpo, en otras palabras, constituyen «mi existencia concreta externa, indivisa, *universal*, la posibilidad real de toda existencia concreta posteriormente determinada». Para Hegel, la vida es «la totalidad abarcante de la actividad externa» (§70).

No obstante lo cual, también Hegel asevera que vida y cuerpo son cosas que *yo poseo* según mi voluntad: «pero en cuanto persona tengo a la vez *mi vida* y mi *cuerpo* [*aber als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper*], como otras cosas, *solo en la medida en que es mi voluntad* [*nur in so fern es mein Wille ist*]». La corporeidad (*Leiblichkeit*), dice Hegel en *Enz.* §379 (tratando de «la unidad viviente del espíritu (*lebendige Einheit des Geistes*)» en la filosofía del espíritu), le es exterior (*äusserlich*) a la causalidad libre del alma (*die freie Wirksamkeit der Seele*).

Esto —*yo soy* viviente en este cuerpo orgánico y *yo tengo* un cuerpo orgánico que-riéndolo— es, según Hegel, inseparable del «concepto de vida y el de espíritu en cuanto alma»²¹. En estos sentidos, la propiedad del cuerpo por una parte se parece y por otra se aleja de la propiedad de las meras cosas exteriores²². Mi cuerpo, por inmediato, no es cosa, pero, sin embargo, sobre él hay una peculiar propiedad privada²³. Y una consecuencia de esta peculiar relación de la persona con su cuerpo y su vida es que tenerlos es algo que depende de quererlos —motivo por el cual el animal, a diferencia del ser humano, «no puede matarse ni mutilarse» (§47 Anm.).

Sobre el suicidio, la argumentación de Hegel en el §70 es tajante: el ser humano puede matarse, pero no tiene derecho a hacerlo. Es un argumento que tiene consecuencias para la propiedad, porque Hegel piensa que no somos dueños de nuestras vidas individuales, como adelante²⁴. En su inmediatez e individualidad, «la vida no

19. Sobre cuerpo y vida como poseídos y como sidos, véase CORDUA, 2019: 45-54.

20. Destaca la distinción entre ser cuerpo y ser *en* un cuerpo PEPERZAK, 2001: 240-241.

21. Para ello, Hegel mismo remite a su filosofía de la naturaleza (*Enz.* §§336ss., §213, §216, §376) y su antropología (*Enz.* §388).

22. Sobre esta proximidad y lejanía de la propiedad corporal en relación con la propiedad sobre cosas exteriores, véase HOULGATE, 2017: 44-46.

23. Sobre esta propiedad tan especial sobre el cuerpo que no es del todo una cosa porque es algo inmediatamente mío, recuérdense las anotaciones del propio Hegel al §48: *besondere Art des Eigentums*, y al §51: *Mein Körper unmittelbar mein – Ding nicht*: HEGEL, 2010: 415 y 419. Un comentario al respecto es el de MOHSENI, 2017: 73-75.

24. El argumento es bastante kantiano, aunque no del todo. Para Kant, el suicidio (*Selbstentleibung*) viola un deber del ser humano para consigo mismo —aunque también otros posibles deberes, como el del súbdito para con la autoridad o con sus conciudadanos—, y tal violación de ese deber específico en relación consigo mismo es un crimen (un asesinato), consistente en la enajenación de su propia

es externa respecto a la personalidad». Entonces, según Hegel, nadie tiene derecho a enajenar o sacrificar la vida propia, ya que esta enajenación «es más bien lo contrario de la existencia concreta de esta personalidad». Por el contrario, solo «una idea ética» a la que se subordina la vida individual, lo que es una manera de hablar del Estado, tiene ese derecho de enajenarla o sacrificarla. La muerte, como «la negatividad inmediata» de la vida, es algo que debe recibirse «desde fuera», sea «como una cosa natural», sea «al servicio de la idea, por una mano ajena»²⁵. En Z. de Hotho al §70, Hegel lo dice nítidamente: «yo como este individuo no soy dueño de mi vida [*ich als dies Individuum nicht Herr über mein Leben bin*]». Y no lo soy porque la vida propia «no es algo exterior a esta personalidad inmediata», porque para tener derecho sobre sí misma la persona individual tendría que estar por encima de sí misma, «lo cual es falso». Cada persona por lo tanto «no puede juzgarse a sí misma [*kann sich nicht richten*]». Hegel distingue entre el suicidio sacrificial o como acto de valor («aunque digno de sastrecillos y criadas»), el patológico («lo que conduce a él es el desequilibrio moral»), y asegura que ni siquiera en el caso del suicidio heroico hay un «derecho de matarse». Otra cosa, nuevamente, es que la persona individual, subordinada, consagrada a la totalidad ética, debe entregar la vida al Estado si este se la exige. Con lo cual, se concluye que, en el sentido de la entrega de la vida individual, el Estado (y el espíritu del mundo) sí son dueños de esa vida.

El §48 es también crucial: según Hegel, el cuerpo «no es adecuado al espíritu», y no lo es porque «es una existencia concreta inmediata». Por lo mismo, el cuerpo es algo que requiere de una toma de posesión para, en los términos del §57, «ser órgano de la voluntad y medio animado del espíritu»²⁶. La propiedad corporal, tal como la de las cosas meramente exteriores, es indicadora de la voluntad, esto es, de la libertad. Por lo cual, dice Hegel enseguida, el cuerpo que tengo inmediatamente es esencial para ser alguien libre «para otros»²⁷. La *Anmerkung* respectiva saca consecuencias de estas afirmaciones. El cuerpo –en el que vivo como ser libre– no debe ser maltratado hasta

personalidad, en una autocosificación o disposición «de sí mismo como un simple medio para cualquier fin [*als blosses Mittel zu ihm beliebigen Zweck*]», en despreciar o desvirtuar (*abwürdigen*) la humanidad en la propia persona, sin perjuicio de lo cual hay varias cuestiones casuísticas que preguntarse respecto de algunos tipos particulares de suicidio: KANT, 2005: 281-284 (AA VI: 422-424).

25. ¿Es aquí Hegel, cuando subraya la falta de derecho individual para enajenar o sacrificar la vida propia y en cambio afirma el derecho estatal de tomar y exigir esa vida, menos moderno que griego, al menos en relación con aquellos momentos en los que la antigua Grecia subordinaba la vida individual a la *πόλις*, rechazando el suicidio decidido individualmente?
26. Esta suerte de ‘elevación’ del propio cuerpo tiene importancia, más allá del derecho abstracto, en relación con el bien humano: «solo la elevación de lo dado [*nur das Heraufheben des Vorgefundenen*] hacia algo creado-desde-sí [*zu einem Aus-sich-Erschaffen*] da por resultado el círculo más elevado del bien» (§123 Z. de Hotho).
27. La conexión de cuerpo y libertad ha sido subrayada así: «mi primera existencia de libertad es la de mi propio cuerpo, con quien vivo indivisamente y cuanto haga debe estar posibilitado por él [...] En el cuerpo, por ser la existencia primera y radical de la persona, es también donde más íntimamente va unida la toma de posesión (formación) con la libertad»: AMENGUAL, 2001: 105-106.

convertírselo «en bestia de carga». Cuerpo y alma no están separados, como pretende el entendimiento sofisticado, pues yo siento y soy libre corporalmente²⁸. El alma no es la cosa en sí, sino que es «el concepto y de modo más elevado, lo libre». Ella es afectada cuando el cuerpo es maltratado, cuando «se somete la *existencia* de la persona al poder de otro». Radica en mi voluntad el retirarme interiormente y dejar que mi existencia sea algo externo, es decir, el «mantener a distancia la sensación particular y ser libre en las cadenas». *Para otros*, explica Hegel, soy en mi cuerpo, lo que equivale a decir que *para otros* soy libre en cuanto lo soy «en la existencia concreta»²⁹, o a decir que la violencia sobre mi cuerpo es violencia cometida sobre mí. Por ende, hay que distinguir entre *agravio personal*, en el que están involucrados «el contacto y la violencia contra mi cuerpo físico» y soy afectado inmediata, real y presentemente, y el *perjuicio de la propiedad externa*, donde en cambio «mi voluntad no está en esta realidad efectiva y presencia inmediatas»³⁰.

Falta algo por decir. El cuerpo no solo es algo que el hombre es y que el hombre posee, sino que es *algo con lo cual el hombre posee* (§55 Z. de Griesheim). «Solo entro en posesión de lo que toco con mi cuerpo». Y esto ocurre, como adelanté, manualmente: «yo entro en la posesión con la mano». Dado que las cosas exteriores exceden en mucho lo que cada cual puede agarrar, entonces «cuando yo poseo algo, hay también otras cosas distintas relacionadas». La mano, pues, «es este gran órgano que no tiene ningún animal y lo que agarro con ella» puede volverse instrumento que permite incrementar las cosas poseídas. Como dice Hegel en *Enz.* §411, la mano es «instrumento absoluto (*absolute Werkzeug*)» –lo que es tan semejante a la frase aristotélica según la cual «la mano es instrumento de instrumentos [ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστὶν ὀργάνων]» (DA III 8, 432a1-2).

Entonces, la cuestión del cuerpo es inseparable de la del espíritu. Y así la trata Hegel. En efecto, cuando habla de la propiedad espiritual, lo hace incluyendo a la posesión corporal. Pese a lo cual el cuerpo tiene, a diferencia del espíritu, algo de cosa. No solo esto. También el espíritu produce cosas a su manera, aunque dichas cosas son distintas de la cosa que es el cuerpo. Y es que el cuerpo es una cosa especial.

28. El §21 Z. de Hotho dice que cuerpo y alma «deben corresponderse mutuamente», pero de tal manera que «un cuerpo es la realidad y el alma es el concepto». Así, un cadáver humano existe, pero no verdaderamente, o sea, sin concepto. Asimismo, una voluntad es verdadera si y solo si «lo que ella quiera –su contenido– sea idéntico a ella misma», esto es, si «la libertad sea querida por la libertad».

29. Hegel refiere aquí al libro primero, sobre el ser, de la *Wissenschaft der Logik*. Todo esto permite decir que «a través de otros, entonces, ya soy reconocido como el ‘poseedor’ o ‘dueño’ de mi cuerpo y mi vida aun antes de que yo expresamente los tenga; soy reconocido como tal en el sentido de que soy su único posible dueño»: KHURANA, 2023: 157.

30. Incluyendo el parágrafo §48 y su *Anm.*, P. Stekeler comenta: «*Ich bin aber weder einfach mein Körper oder Leib, noch bin ich unmittelbar, ohne Bezugnahme auf das ganze System personaler Verhältnisse zu anderen Personen und zu mir selbst, volle Person*»: STEKELER, 2021: 277.

VI. TOMA DE POSESIÓN, ENAJENABILIDAD, PRESCRIPCIÓN

El §52 adelanta el tratamiento de la toma de posesión. Dice Hegel que cuerpo y espíritu son apropiables, aunque el espíritu lo es «del modo más completo». El cuerpo orgánico es tomado en posesión –o penetrado– preparándolo (parafraseo a Hegel, quien usa aquí *Ausbildung*) «para ciertas habilidades»³¹. El espíritu es tomado en posesión –o penetrado– educándolo (parafraseo a Hegel, quien usa aquí *Bildung*)³². Y nótese que la toma de posesión convierte a una materia que no es propia de sí misma «en mi propiedad». Por cierto, esa conversión ocurre diversamente, «según la diversidad cualitativa de las cosas naturales». ¿Tiene alguna importancia para la propiedad de vida y cuerpo la distinción hegeliana entre realidad efectiva de la toma de posesión y la propiedad?

El §57, ya en la toma de posesión, vuelve sobre la propiedad de cuerpo y espíritu. Solo «gracias a la *preparación* [*Ausbildung*] de su cuerpo y de su espíritu», dice Hegel, «toma posesión de sí y llega a ser propiedad de sí mismo frente a otros». Y añade que esta preparación es, en esencia, el hecho de captar «*su autoconciencia como libre*». Se diría que antes de esa toma de posesión o, como dice Hegel, que «según su existencia inmediata en él», el ser humano es «algo natural, externo a su concepto». Y, a la inversa, Hegel agrega que tal toma de posesión mediante la preparación corporal y espiritual pone en la *realidad efectiva* «lo que él es según su concepto (como una *posibilidad*, capacidad, disponibilidad)». Lo que es tanto como decir que, entonces, la autoconciencia se pone «como solamente la suya», como objeto distinto de sí misma, tomando así «la *forma de la cosa*».

En los §§65-67 aparece el tratamiento de la enajenación y la prescripción, según las cuales las dos propiedades también se distinguen. Dice Hegel en el §65 que son enajenables las propiedades porque si en ellas «pongo mi voluntad» puedo por ende cederlas voluntariamente. Mas, la enajenabilidad tiene como límite evidente el que se trate de cosas que sean «*por su naturaleza [...] algo externo*». Lo que equivale a decir que hay, por el contrario, cosas inalienables.

Tal inalienabilidad, dice Hegel en el §66, es propia de aquellas cosas que ya no son meras cosas, esto es, de bienes o, más bien, determinaciones sustanciales, «que

31. «La vida entera le puede parecer corta a quien le exige mucho a su cuerpo»: CORDUA, 2019: 49. ¿Podría decirse, no en vez sino además, que a quien le exige mucho a su cuerpo la vida entera le puede parecer larga?

32. Sobre *Bildung*, antes y después en *Grund.*, véase PEPPERZAK, 2001: 241 n. 20, y PINKARD, 2002: 47-48 y en otros lugares. Nótese que por ejemplo de *Bildung* y *Ausbildung* del propio cuerpo y espíritu hablaba ya Hegel en la lección de 1817-1818 según Wannemann y en la lección de 1818-1819 según Homeyer: HEGEL, 2013: 24 (§22), y HEGEL, 2013: 259-260 (§§23 y 29). Aunque en la primera de estas lecciones, todo hay que decirlo, Hegel consideraba que hay ciertos bienes (*Güter*) –mi personalidad en general, la libertad de la voluntad, la eticidad, la religión– que no son mi posesión (*mein Besitz*), sino que constituyen más bien lo más propio de mi persona (*meine eigenste Person ausmachen*): HEGEL, 2013: 29 (§29), mientras que en ambas lecciones el cuerpo y la vida sí son objeto de posesión: HEGEL, 2013: 24 (§22), HEGEL, 2013: 258-259 (§23).

constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia». Son, como dice Hegel, «mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, mi eticidad, mi religión».

El §67, tratando a la enajenación en comparación con el uso de la cosa, dice que de las aptitudes corporales y espirituales, así como de las posibilidades de actividad, solo pueden enajenarse a otro producciones singulares y un uso por tiempo limitado. En cambio, una enajenación de todo mi trabajo o de toda mi producción sería como enajenar toda mi actividad, toda mi realidad efectiva universal, toda mi personalidad. La *Anmerkung* al §67 recuerda la relación argumentada en el §61: la utilización limitada de algo se distingue de la sustancia de algo, tal como las fuerzas se distinguen del uso de las mismas si tal uso está limitado cuantitativamente, en cambio no son distinguibles la sustancia de la totalidad de sus accidentes, ni la fuerza de la totalidad de sus exteriorizaciones, ni lo universal de la totalidad de las particularizaciones³³.

VII. ESCLAVITUD

La esclavitud consiste precisamente en la enajenación de todas mis actividades, aptitudes y productos, y además por un tiempo ilimitado. Dice Hegel, en el Z. de Hotho al §26, que lo objetivo se dice de muchas maneras. Por eso una voluntad puede ser objetiva plenamente cuando en ella «reside la verdad», pero también puede serlo solo limitada cuando está «completamente sumergida en su objeto», como la voluntad de un niño («enraizada en la confianza, sin libertad subjetiva»)³⁴ o la de un esclavo (que no tiene voluntad propia porque no se reconoce aún «a sí mismo como una persona libre»), voluntades estas que actúan «bajo el mando de una autoridad ajena», como *alieni iuris*, sin cumplirse en ellas todavía el infinito retorno dentro de sí mismas.

En la Anm. al §57 Hegel afirma que una mala justificación de la esclavitud es la que toma al hombre «como *ser natural*, según una existencia que no es adecuada a su concepto». Si se afirma, en cambio, «la absoluta injusticia de la esclavitud», se toma «al concepto del hombre como espíritu, como *en sí libre*». Esta última afirmación, aunque preferible a la primera, es también unilateral, porque es unilateral considerar al hombre libre «por *naturaleza*», o sea, considerarlo no en la idea (que es lo verdadero), sino solo en el concepto (que en su inmediatez no es lo verdadero). Hay, obviamente, una antinomia entre estas afirmaciones: la de la presunta justificación de la esclavitud y la de la absoluta injusticia de la misma. Como antinomia, se origina «en el pensamiento

33. No abordaré la propiedad específicamente intelectual, también llamada *geistiges Eigentum*, a la que Hegel dedica dos párrafos sustanciosos, los §§68-69, y que vuelven sobre la segunda forma de tránsito (la normativa) de una propiedad, la espiritual, a la otra, la jurídica, pero sin alterar a mi juicio la argumentación esencial aquí ofrecida sobre la otra propiedad. Para mayores detalles, véase WEISSER-LOHMANN, 2014: 11-30.

34. En *Enz.* §396, Hegel trata al niño como «espíritu envuelto en sí mismo [*in sich eingehüllten Geiste*]».

formal» que separa los dos momentos de la idea, el concepto y la existencia o realización. No hay verdad ni adecuación en ninguna de ambas. Pero frente a la «falsa posición» de la primera, la segunda afirmación tiene una ventaja, pues contiene «el punto de partida absoluto para la verdad [...] el punto de vista de la racionalidad y el derecho [...] el punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho». Hegel recuerda que la falsa posición que considera naturalmente al hombre como apto para ser esclavo es el desencadenante de un proceso de superación: «la dialéctica del concepto y de la conciencia» que provoca «la *lucha por el reconocimiento* y la relación de *señorío y servidumbre*»³⁵. Esto solo culmina en el Estado, en el cual se verifica la idea de la libertad como espíritu objetivo, como derecho real y efectivo, ya no como mero espíritu subjetivo o como mero deber de no esclavizar o de no ser esclavizado. En Z. de Hotho al §57, Hegel recuerda que hay injusticia de parte «del que esclaviza o subyuga», pero que también la hay de parte del esclavizado o subyugado (porque «que alguien sea esclavo radica en su propia voluntad»). La esclavitud, como sea, ocurre en el tránsito de la naturalidad humana «a su verdadera condición ética, en un mundo en el que algo injusto es todavía justo [*in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist*]».

En la Anm. al §66 trata Hegel la inenajenabilidad de la personalidad, la racionalidad, la sustancialidad. Así la explica: la idea que es ella misma su concepto, es decir, el espíritu según su concepto o en sí y además concretamente existente o para sí, es *causa sui* en el sentido de Spinoza³⁶. Pero pueden oponerse estas dos dimensiones, de modo que lo en sí no sea para sí, y viceversa. En concreto, enajenar expresa o inconscientemente la personalidad, etc., es como realizar esa posible oposición (y, recuérdese, esta es la forma puramente fáctica del tránsito entre propiedades). Hegel da ejemplos, en general bajo la forma del *alieni iuris*, como «la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad de la misma, etc.», o «la superstición [...] la autoridad y plenos poderes concedidos a otro para determinar y prescribirme qué acciones debo llevar a cabo [...] o qué es deber para la conciencia, qué la verdad religiosa, etc.»³⁷. El derecho sobre estas «cosas» inenajenables (no-cosas, en realidad) es también imprescriptible. Que sean cosas inenajenables significa que «yo tomo posesión de mi personalidad y de mi esencia sustancial, y me hago capaz de derecho y de imputación moral y religiosa». Significa, por tanto, que se sustraen tales determinaciones

35. Obviamente, es cita de *Phänomenologie* (en adelante «*Fen*») IV. A. (*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft*) y de *Enz.* §§430ss. Sobre esta sección y otras partes de *Fen.* interpretadas desde el punto de vista del cuerpo (propio y ajeno) y de la vida (propia y ajena), véase MALABOU, C. y BUTLER, 2011: 611-640, y el diálogo de ambas en MALABOU, C. y BUTLER, 2021:11 («aun cuando no haya cuerpo que sea mío sin el cuerpo del otro, no hay una desapropiación definitiva posible de mi cuerpo, al igual que tampoco una apropiación definitiva posible del cuerpo del otro»).

36. Hegel remite a Ética I, def. 1.

37. En Z. de Hotho al §66, Hegel dice que el sentimiento religioso es incompatible con la esclavización espiritual de someterse a un sacerdote.

de la exterioridad y no pueden «estar en posesión de otro». Así se invalida todo consentimiento o tolerancia de alguien en enajenar lo que en verdad es inenajenable³⁸. La «superación de la exterioridad» es hacerme existente «como idea, como persona jurídica y moral», o sea, es el «retorno mío sobre mí mismo». Y este retorno infinito sobre mí muestra la irracionalidad, la injusticia de este tránsito entre propiedades nada más que fáctico: «haber tratado y dejar tratar a la existencia infinita de la autoconciencia como algo externo». Dar a otro la posesión de mí mismo, dice Hegel, es algo que yo no poseo, que no está en mi poder. Poseer mi capacidad, eticidad, religiosidad, etc., es algo que no puedo dar a otro, algo de lo que no puedo desposeerme: «tan pronto como lo poseo existe esencialmente solo como lo mío y no como algo externo».

En Z. de Hotho al §67 Hegel agrega que la diferencia entre un esclavo ateniense y un criado o jornalero (moderno) no es de grado, no consiste en que el trabajo de este sea más liviano, porque incluso puede ser más pesado, sino que es de esencia: a diferencia de ellos, el esclavo realiza la enajenación al señor de «la totalidad de su actividad».

Esto, hay que subrayarlo, es equivalente al suicidio del que ya se ha hablado. Así como no se es dueño de sí mismo para suicidarse, tampoco se es dueño de sí para esclavizarse³⁹. Aunque con una diferencia crucial: Hegel piensa algo hoy más difícilmente defendible, como ya se apuntó, que el Estado (y el espíritu del mundo) sí es dueño de la vida individual como para exigir la entrega de esa vida, lo que no vale de ningún modo para la esclavitud, que no está éticamente ni en manos estatales ni en manos de la historia mundial.

VIII. SÍNTESIS Y PROBLEMAS

Hay, pues, dos propiedades. Una, la del espíritu, incluyendo actividades y habilidades corporales y espirituales tomadas de manera parcial y temporalmente limitada, incluyendo aun un derecho del Estado como idea ética para exigir el sacrificio de vidas individuales, pero por lo mismo excluyendo que haya algo así como una propiedad o derecho individual sobre la propia vida que autorice para instrumentalizarla, esclavizarla, enajenarla o sacrificarla (tal como tampoco hay permiso para alienar bienes o determinaciones sustanciales de la personalidad). Por otra parte, está la propiedad jurídica de las cosas meramente exteriores, distintas de cuerpo y espíritu. Y, tercero, está el tránsito éticamente justificado de actividades, habilidades y productos cuando aquellas y estos se toman en cuanto cosas, si bien no en su totalidad ni de manera temporalmente ilimitada. Entonces, como hemos visto, el cuerpo y la vida propias son *primo et per se* propiedad del espíritu, espíritu que ha de tomar posesión de ambos, que

38. En Z. de Hotho al §66, Hegel dice que todo contrato de esclavitud o crimen es nulo y que el esclavo tiene un absoluto derecho a la libertad.

39. «La persona tiene así derecho a su vida —puede reclamarla como la base vital de su dignidad y exigir su protección—, pero no tiene derecho *sobre* esta vida»: KHURANA, 2023: 158.

ha de usarlos haciéndolos suyos, apropiándose los, formándolos, habituándolos, educándolos, penetrándolos, pero nunca enajenándolos por completo. Sin embargo, eso no es todo, ya que cuerpo y vida son o pueden ser cosas, no irrestrictamente sino bajo ciertos respectos, y por lo mismo son o pueden ser propiedad jurídica en un sentido cuando menos análogo a la propiedad de las cosas meramente exteriores. No es, entonces, fija y estable la tipología de las dos propiedades. Hegel habla de un tránsito entre una y otra, que a veces es puramente histórico-fáctico, como en los casos injustificables del suicidio decidido individualmente o de la esclavización en todas sus manifestaciones, pero a veces puede llegar a ser normativamente legítimo (sea de lo espiritual a lo legal, sea en sentido inverso para dejar de considerar cosa a lo que es no-cosa). Justamente, cuerpo y vida son una propiedad fluctuante entre la primera y la segunda propiedad, sea solo fácticamente, sea también éticamente. Porque, nótese una vez más, el cuerpo y la vida son algo en lo que soy y a la vez son algo que yo poseo peculiarmente si y solo si los quiero, con los límites ya señalados. Casi como si dijera, cuerpo y vida son más que mera posesión externa del yo, menos que ser yo mismo⁴⁰. ¿De dónde saca Hegel esta noción de una propiedad distinguible de la jurídico-legal y que es espiritual, vital, corporal? Y, sobre todo, ¿qué pensar de este tratamiento hegeliano de cuerpo y vida desde un punto de vista detalladamente fenomenológico? Es lo que hay que apuntar a continuación, para terminar.

IX. FUENTES DE LA PROPIEDAD ESPIRITUAL

Frente a la pregunta por la fuente de esta (auto)propiedad espiritual, un elemental deber de caridad interpretativa obliga a decir que Hegel recurre a la noción de la otra propiedad por necesidad sistemática. Y es que el cuerpo no solo está incluido *en* el que soy o, quizá mejor, no solo es la circunscripción de la vida *en* la que soy o estoy, sino que también tiene algo de cosa, de posesión querida y sobre la cual me comporto en cierto sentido propietariamente, si bien con los límites apuntados (no todo puede ser enajenado, ni la enajenación misma cuando es posible carece de límites, como los casos de la esclavitud y el suicidio lo muestran). Por lo mismo, la propiedad sobre sí, más que la condición de posibilidad de la propiedad de cosas exteriores, es también su efectiva realidad, constituye la libertad espiritual en un cuerpo vivo formado e idealizado que media, significa o pone en obra la libertad jurídica en cosas exteriores. Se trata, diría,

40. Fichte, en cambio, cuya *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* de 1796/7 consagra al cuerpo parágrafos enteros (el §5, el §6 y el §11) en la deducción del derecho, sí llega a decir que mi cuerpo soy yo mismo: «el ser libre, como fenómeno, es idéntico a su cuerpo [*ist identisch mit seinem Leibe*] (este es el representante del yo en el mundo sensible, y, si se atiende solo al mundo sensible, es él mismo el yo [*selbst das Ich*]). Así juzgamos siempre en la vida común: «yo no he estado allí». «Él me ha visto». «Él ha nacido, ha muerto, está enterrado», etc.»: FICHTE, J. G. 1995: 193-194. Al respecto, véase SCHWEMBER, 2013: 293-306. Sobre la importancia del cuerpo en Fichte, mas sin identificar alguna relación del mismo con la propiedad, véase ZÖLLER, 2015: 55-56 y 85.

de la autopropiedad como una peculiar (y en varios sentidos limitada) *potestas in se*⁴¹. Por lo mismo, esta autodeterminación real, y a la larga concreta y socializada, expresa inevitablemente a la libertad no como dominación ajena, sino como autodomínio o autogobierno. Tal sentido republicano de la libertad parece recorrer, subjetiva y objetivamente hablando, las *Grund.* de Hegel⁴².

Pero, aun con estas prevenciones sistemáticas, la afirmación de una propiedad diferente de la jurídica, que recae sobre cuerpo y vida propias, no es ninguna novedad en la filosofía occidental. Este es el sentido más inmediato, si se quiere, de la pregunta por la fuente de la propiedad espiritual hegeliana. Aquí el *locus classicus* es la *self-ownership* de que trató Locke en el *Second Treatise*⁴³. De hecho, según Soual, Hegel repiensa la gran tesis de Locke de la autopropiedad humana (*a property in his own person*, según el §27 del *Second Treatise*) como una propiedad primaria sobre su vida y su libertad de la cual deriva la propiedad sobre sus bienes (fórmula entera, la de la propiedad sobre la vida, libertad y bienes, que aparece múltiplemente en esa obra, como en los §§6, 87 y 123)⁴⁴. En la teoría propietaria de Locke, suele decirse hoy, confluyen variadas versiones y justificaciones de la propiedad, algunas premodernas, teológicas y cristianas, otras modernas, secularizadas e incluso capitalistas, puesto que en tal teoría ya se advierten «teorías proto-hegelianas de la personalidad»⁴⁵.

Por cierto, Locke es un antecedente importante, pero uno entre otros. Se puede rastrear la noción de autopropiedad más cerca de Hegel, como en Kant, respecto del cual hay varias estrategias posibles de búsqueda en su obra de una defensa de la *self-ownership*, por ejemplo la filosófico-moral de la *Gundlegung* que recurre a la ley universal y a la autonomía⁴⁶ o la filosófico-jurídica en la *Rechtslehre* que aprovecha la vinculación que existe entre derecho, libertad y agencia humana⁴⁷, o la filosófico-ética de la *Tugendlehre*, antes señalada, según la cual el hombre, como animal, tiene entre sus deberes para consigo mismo el de no autocosificarse o enajenarse, el de no disponer o

41. ¿O como un derecho que no es estrictamente hablando *ius in rem* ni tampoco *ius in personam*, sino –usando terminología de Kant pero estipulándola con otro significado– un «derecho personal de carácter real (*auf dingliche Art persönliches Recht*)»?

42. Véase, entre otros, STEKELER-WEITHOFER, 2018: 226-251.

43. Véase WALDRON, 1988: 177-183.

44. SOUAL, 2006: 94 n. 10. Conviene consignar que la actual literatura secundaria sobre Locke y su teoría propietaria ya no está hegemonizada por la visión tradicional de Macpherson, Strauss y Nozick, sino que incluye otras interpretaciones (y la apelación a otras obras de Locke) en las cuales se verifican los así llamados ‘giro religioso’ y ‘giro igualitarista’; al respecto, y por todos, véanse dos obras (que dialogan críticamente entre sí) de WALDRON, 1988: 137-252, y WALDRON, 2002: 151-187, y (no lejos de Waldron) UDI, 2018.

45. BOYD, 2016: 411. Esta peculiar coexistencia entre un modelo teológico y otro más bien secular –entre ley natural y derechos naturales o, en otras palabras, entre *divine ownership*, por un lado, y *self-ownership* y propiedad sobre objetos externos, por el otro– es desarrollada, últimamente, por SEAGRAVE, 2016: 373-393, y por OLSHOORN, 2019: 242-263.

46. En este sentido, véase TAYLOR, 2004: 65-78.

47. En este sentido, véase WEINRIB, 2017: 117-144.

aniquilar su propia humanidad como si esta fuera un medio, una mera cosa⁴⁸. También es posible ir más atrás, antes de Locke, cuando D. de Soto distinguía (como el propio Locke) dos sentidos diferenciados de dominio o propiedad⁴⁹, para llegar incluso hasta los antiguos griegos y romanos, quienes definían al libre como *sui iuris*, como aquel que no es esclavo o propiedad de otro, *alieni iuris*, pues la «auto-poseción era conectada con tener distancia suficiente de los deseos propios para ser capaz de la práctica del auto-control virtuoso», como ha dicho Waldron, lo cual, nuevamente, se vincula con temas emergidos recientemente en teorías cívicas republicanas⁵⁰.

X. FENOMENOLOGÍA DE LA AUTO PROPIEDAD

¿Qué decir del tratamiento hegeliano de esta propiedad especial y del cuerpo desde un punto de vista fenomenológico? Hegel, a mi modo de ver, incluso cuando lanza tesis problemáticas o faltas de precisión, realiza un elegante y profundo análisis de la corporalidad, tanto descriptiva como normativamente. Dos ejemplos bastarán para verlo.

Entre los varios textos de Husserl que tratan del yo y su cuerpo, hay uno titulado «Cuerpo – cosa– empatía», de 1921, recogido en uno de los volúmenes de *Husserliana* dedicados a la cuestión de la intersubjetividad⁵¹. Allí se distingue entre apropiación (*Zueignung*) y aunamiento (en la traducción propuesta por Serrano de Haro de *Einigung*). Apropiación es asimilación o desalienación de metas o quehaceres, y es una característica de todo tipo de acciones, las cuales en este sentido se producen corporalmente haciendo de algo otro algo ahora mío. El propio cuerpo, en cambio,

48. Véase EULER, 2015: 2076-2077. En un sentido parecido, recurriendo tanto a la *Rechtslehre* cuanto a las lecciones de ética, véase SCHWEMBER, 2015: 923-925.

49. Véase SCHWEMBER, 2015: 920: «Domingo de Soto –a quien Locke leyera de modo más o menos asiduo– sostiene que a los hombres compete el dominio de los bienes exteriores en razón del dominio natural que cada uno tiene sobre su propio cuerpo: «el hombre empezó en primer lugar a ser dueño (*dominus*) de su cuerpo y miembros». Ese dominio, sin embargo, no supone que el hombre sea propietario de su propia vida: «El hombre no es dueño de su vida» (*Homo non est suae vitae dominus*), dice de Soto, e inmediatamente agrega: «dueño de una cosa es aquel que sin causar injuria a nadie, puede hacer uso de ella como le pluguiere». La inconsistencia en Soto y en Locke se evita porque, evidentemente, estos autores manejan (al menos) dos conceptos de «dominio» o, como diríamos nosotros hoy, de «propiedad»: uno amplio, al que hacen referencia generalmente con el par de términos *dominium* y *dominus* y otro restringido, al que se refieren con el término *proprietas*. Así, por ejemplo, yo soy *dominus* pero no tengo la propiedad de mi propio cuerpo. Aunque Locke usa indiscriminadamente el término *property*, es obvio que lo está usando en los dos sentidos aquí descritos y que corresponden a los términos latinos *dominium/proprietas*».

50. WALDRON, 2020.

51. HUSSERL, 1973: 55-73. Sigo la exposición que del tema (y del mismo texto mencionado) ha hecho en numerosos escritos A. Serrano de Haro, por ejemplo en SERRANO DE HARO, 1997: 185-216, en SERRANO DE HARO, 2016: 181-212, y en SERRANO DE HARO (2022).

no es algo apropiable o poseíble, al menos no en principio⁵². El yo, actuando, es uno con su cuerpo, está aunado con él. De ahí que Husserl diga que mi cuerpo es «*lo más originariamente mío [das ursprünglichst Meine]*»⁵³. Pareciera que esto no es una identidad del yo con el cuerpo, pero a la vez que es más que apropiación o posesión del mismo. Así ocurre, dice Serrano de Haro, con el automovimiento corporal ('yo me muevo', en una suerte de transitividad semirreflexiva), y en general con el cuerpo en cuanto punto absoluto o cero de orientación, como mediador universal de toda ulterior apropiación. Y así ocurre también con un fenómeno corporal como el dolor, esa afección que experimenta el yo, que no depende de él y a la cual tiene que reaccionar⁵⁴. El dolor es un excelente ejemplo no de apropiación sino de aunamiento: el dolor está aunado al cuerpo y aunado directamente, sin ninguna mediación, al yo que lo sufre⁵⁵. Según Husserl, entre yo y mi cuerpo no hay identidad ni diferencia: menos que identidad, más que diferencia. Yo no soy mi cuerpo (eso sería identidad), yo no tengo mi cuerpo (eso sería diferencia), tesis estas próximas a las de Hegel, como vimos (más que posesión del yo, menos que ser yo son cuerpo y vida)⁵⁶.

Pero, si bien el análisis fenomenológico tiene pretensión de exhaustividad, es en todo caso interminable y solo aproximado. Zubiri podría estar de acuerdo con Hegel en que bajo un respecto soy en mi cuerpo, y en que bajo otro lo poseo volitivamente. Soy en él porque el sistema de mis notas es, en parte, un subsistema de notas físico-químicas cuyos momentos tienen como unidad intrínseca la corporeidad, el ser cuerpo. Y lo poseo con mi voluntad porque este subsistema es mío, es mi realidad, si bien

52. Es cierto que Husserl admite, genéticamente, que en la primera infancia cada cual sí se apropia de su cuerpo: HUSSERL, 1973: 58. Pero, fuera de este caso genético, el yo no se apropia de su cuerpo, más bien se aúna con este.

53. HUSSERL, 1973: 58.

54. «Merece incluso observarse cómo el cuerpo dolorido acude por principio, estructuralmente, en auxilio de sí mismo, y esta es la primera práctica del cuidado, el origen absoluto de la medicina y la enfermería. Una parte de mi cuerpo socorre a esa otra parte sufriente, con caricias, frotos, soplidos, presiones; en suma, con unos movimientos intencionados, intencionales, que ante todo han de ser contenidos, medidos, pautados. Estas acciones lenitivas de auxilio poseen, claro está, una figura temporal delicada, un ritmo interno imprescindible de aplicación y variación, mientras que, bajo él, el dolor que se busca aliviar puede dejarse controlar o puede muy bien prolongar su presente y agitarlo más, en la tensión errática del curso amorfo»: SERRANO DE HARO, 2020: 164.

55. Véanse SERRANO DE HARO, 2019: 30-42, y SERRANO DE HARO, 2020.

56. Una perspicaz crítica fenomenológica de algunas de estas tesis de Husserl (y, por su proximidad, de las de Hegel), sosteniendo en cambio que «yo soy mi cuerpo», es la de GONZÁLEZ, 2014: 203-218: «el yo fenomenológico no es un sujeto trascendente a lo inmediatamente dado. El yo fenomenológico es el surgir mismo como carne [...] «Yo soy mi cuerpo» no es otra cosa que «yo soy carne». No soy un sujeto al margen del mundo, sino un yo en la carne de un aquí corporalmente acotado. No soy, sin embargo, cosa, sino algo radicalmente distinto de toda cosa. En la patencia del aparecer no surjo como una cosa o como un conjunto de cosas. La fibra de mi frágil carnalidad es el surgir mismo de todas las cosas. Cuando alguien o algo toca mi mano, no toca algo distinto de mí. Cuando alguien toca mi mano no toca simplemente algo que está muy cerca de mí. Soy carne. Cuando alguien toca mi mano, me toca a mí» (p. 218). Hegel, sin embargo, decía algo casi idéntico: «quien ataca mi cuerpo me ataca en cuanto libre [*wer meinen Körper angreift greift mich an als Freies!*]»: HEGEL, 2013: 360.

parcial. Y es solo parcial porque el cuerpo no tiene por sí solo suficiencia, sino que está codeterminado por otro subsistema de notas, las psíquicas. Esa codeterminación implica que cada nota, corporal o psíquica, es nota 'de' todas las demás, o sea, determina a –y está determinada por– todas ellas. Es lo que Zubiri, por analogía con una estructura peculiar de las lenguas semíticas, llamaba 'estado constructo': el cuerpo es parte necesaria (aunque insuficiente, no sustantiva) 'de' la totalidad sistemática humana. Pero esto no es todo. Por sus notas psíquicas, especialmente las notas intelectivas, la realidad humana se autoposee formalmente como tal realidad. La autoposición que ya caracteriza a otras realidades vivientes justamente en cuanto vivientes, sean vegetales o animales, se dispara en el caso del animal humano, de tal manera que su realidad no solo es suya, sino que es (el vocablo es de Zubiri) *reduplicativamente* suya. A este carácter doblemente, radicalmente suyo del ser humano como forma de realidad se lo puede llamar 'suidad'. Y nótese que el ser suyo equivale aquí a poseer no solo tal o cual de sus notas, sino a poseerse en cuanto realidad⁵⁷.

Hegel, veámos, consideraba que el animal no humano se autoposee, aunque elementalmente. Esto también es refinable fenomenológicamente. Zubiri, próximo a Hegel aunque a su manera, sostiene que la autoposición es una nota no solo del ser humano, sino también de la animalidad y aun de la vida. Desde temprano, como sabemos ahora por la publicación de sus cursos orales de los años 40 y 50, Zubiri admitió en los vivientes un *αὐτόζ*, una cierta mismidad o autoposición⁵⁸. La vida, apretando mucho la descripción, se autoposee porque el viviente exhibe cierta independencia respecto del medio y cierto control específico sobre él. Mientras, en la animalidad esta autoposición se agudiza y especializa, esto es, se formaliza, pues en el animal se desgaja la función del sentir, hay ya impresiones y una posesión de sí que permite sentir impresivamente algo otro. La alteridad que el animal no humano siente es una específica y notablemente formalizada manera de quedar: es lo otro que queda estímulicamente ante el animal que lo siente. Tal es la formalidad de estimulidad, por la cual el animal siente lo otro siempre y solo como signo de respuesta vital⁵⁹. Claro es que debe hablarse de una escala de formalización, sumamente diferenciada según la especie de que se trate, y que en el caso del animal humano llega a su máxima manifestación, en tanto en cuanto el humano es el animal hiperformalizado, el animal intelectualivo, el animal de realidades⁶⁰.

57. Véase ZUBIRI, 2012: 41-62. La suidad, el ser suyo, no es una idea nueva. En pleno siglo XV, Nicolás de Cusa hace a Dios decir al hombre: «sé tú tuyo y yo seré tuyo [*Sis tu tuus et ego ero tuus*]»: *De visione dei*, h VI, c. VII, n. 25, p. 27, 15-19. Véase SOLARI, 2012: 469-472.

58. Véanse ZUBIRI, 2020: 574; y ZUBIRI, 2012: 192 y 194.

59. Véanse ZUBIRI, 2020: 333-615; ZUBIRI, 2008: 495-599; y ZUBIRI, 2012: 30-32.

60. Véase ZUBIRI, 2008: 69-74.

XI. PERSPECTIVAS

Al fin, con la formalización e hiperformalización, con este desgajamiento o liberación biológica del sentir y del inteligir, volvemos al comienzo. Los vivientes se autoposeen de muchas maneras. Los animales ostentan algún sí mismo en *crescendo* de complejidad. Pero, esa autoposesión, esta mismidad, nunca llegan a ser –a lo que parece– intelectivas, formalmente suyas, una vida con pensamiento, voluntad, espíritu, idealismo en sentido estricto. Lo que es tanto como decir que nuestra complejidad es de otro nivel. De lo cual Hegel infiere que los humanos pueden querer sus vidas, actividades y habilidades y que, *precisamente por ello*, tienen cierta propiedad sobre ellas. El problema de esta afirmación especulativa, claro, no son solo las fronteras normativas y fácticas de la voluntad (en cuya virtud la autopropiedad suele ser *de facto* violada criminalmente, o por el mismo Estado, o por el espíritu de este mundo, y ha de ser limitada en el sentido de comprender grandes áreas de inenajenabilidad personal y vital, en las cuales solo la idea ética del Estado tendría derecho a disponer o exigir el sacrificio de la vida individual), sino, sobre todo, que no siempre los humanos *pueden querer* sus propias vidas, actividades y habilidades, casos en los cuales han de actuar por representación de otra voluntad.

¿Podría, entonces, el brutalizado, sensible y enterado animal de Tolstói haber cuestionado al filósofo acerca de si no es racional, sino más bien propio de «un mundo en el que algo injusto es todavía justo», que la propiedad sobre sí no les sea reconocida en cambio a otros animales porque no la pueden querer humanamente? La pregunta, claro, requiere de algunas especificaciones previas que aquí solo es posible sugerir. Cabría argumentar, por ejemplo, à la Jhering, de modo que la condición de sujeto de derecho y la titularidad misma de derechos dependan de la calidad animal consistente en ser un portador de intereses para el que «algo puede ser bueno o malo, desde su punto de vista»⁶¹, calidad esta que admite diferencias de clase, mas no de jerarquías o rangos de superioridad e inferioridad, siendo entonces personas y titulares de derechos *ex aequo* tanto un agente capaz de actuar por sí, cuanto un paciente moral representable por otro que de todos modos sí es agente. En cambio, desde la perspectiva de la voluntad, en cuyo beneficio cuando menos hay que relativizar la del interés (después de todo, recuérdese, el punto de partida del derecho, su lugar más próximo, su sustancia es, según Hegel, precisamente la voluntad, la libertad), la subjetividad y sus derechos se elaborarán de acuerdo con una teoría homónima o analógica dependiente *central, paradigmáticamente* de la agencia moral debida a la hiperformalización, intelección, pensamiento, voluntad, y solo *derivadamente* de la paciencia moral de ciertos animales, humanos y no humanos, dotados de otro tipo o nivel de formalización, autoposesión, mismidad, y por ende representables por otros que sí son agentes⁶².

61. MAÑALICH, 2018: 327.

62. Se ha intentado también alguna *via media*, basada en la teoría del interés y en las nociones de personalidad paradigmática y de casos alejados de la misma. Se trata, en este sentido, de mantener la dicotomía

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G. (2001) *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Trotta.
- AMENGUAL, G. (2021) *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*, Granada: Comares.
- ATRIA, F. (2023) «Personas, cosas, derechos», en *Revista Derecho del Estado*, 54, 163-200.
- BOYD, R. (2016) «Locke on Property and Money», en M. STUART (ed.), *A Companion to Locke*. W. Sussex: Wiley Blackwell, 394-412.
- CORDUA, C. (2019) «El cuerpo propio», en *Estudios sobre Hegel*, Stgo. de Chile: Ediciones UDP, 45-54.
- DUQUE, F. (1992) «El desarrollo del derecho abstracto y su lógica», en *Taula. Quaderns de pensament*, 61-76.
- EULER, W. (2015) «Selbstmord, Selbstentlebung», en M. WILLASCHEK et al (eds.), en *Kant-Lexikon* Vol. 3, Berlin/Boston: De Gruyter.
- FICHTE, J. G. (1995) *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina, Madrid: CEC.
- GONZÁLEZ, A. (2014) *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: USTA
- HEGEL, G. W. F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Werke in 20 Bänden, Band 7. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (2010) *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho, Hegel II*, trad. de M. del C. Paredes. Madrid: Gredos.
- HEGEL, G. W. F. (2013) «Wintersemester 1818-1819. Nachschrift Carl Gustav Homeyer», en D. FELGENHAUER (ed.) *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke*, Vol. 26,1. Hamburg: Meiner, 227-330.
- HEGEL, G. W. F. (2013) «Wintersemester 1819-1820. Nachschrift Johann Rudolf Ringier», en D. FELGENHAUER (ed.) *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke*, Vol. 26,1. Hamburg: Meiner, 331-590.
- HEGEL, G. W. F. (2013) «Wintersemester 1817-1818. Nachschrift Peter Wannemann», en D. FELGENHAUER (ed.) *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke*, Vol. 26,1. Hamburg: Meiner, 1-225.

entre personas y cosas (consistiendo la personalidad en la capacidad de goce o titularidad de derechos subjetivos, esto es, de intereses jurídicamente protegidos), para mostrar enseguida que esa dicotomía no impide atribuir derechos diferenciadamente ni, por ende, una distinción también jurídica de clases (no jerarquizadas) de personalidad, todo ello con dos condiciones: una, identificar cierto paradigma de persona conformado por los individuos de la especie humana (como el punto de vista «más firme, más asentado del derecho actual»), y la otra, desactivar la necesaria conexión de dicho paradigma con presuposiciones morales acerca de la misma personalidad o, en otros términos, con una concepción moral de esta: ATRIA, 2023: 190-191 n. 55 y 195. Solo insinuaré que la primera condición en su mejor versión debería entenderse encadenada no tanto con el espeso problema de la indistinción de jerarquías personales, sino sobre todo con la distinción de conjuntos mayores o menores de derechos respecto de la mayor o menor o nula perfección de la misma voluntad del agente, y que la segunda yerra en tanto en cuanto la técnica de la personalidad jurídica sí que es parasitaria de presupuestos morales (como también metafísicos, científicos, aun del *common sense*), por cierto históricamente constituidos.

- HEGEL, G. W. F. (2017) *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos.
- HEGEL, G. W. F. (2017) *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14*. Hamburg: Meiner.
- HOULGATE, S. (2017) «Property, Use and Value in Hegel's Philosophy of Right», en D. JAMES (ed.), *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HRUSCHKA, J. (2015) «Das Erlaubnisgesetz der praktischen Vernunft und der ursprüngliche Erwerb von Stücken des Erdbodens», en *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*, Freiburg/München: Alber, 48-88.
- HUSSERL, E. (1973) «Leib – Ding – Einfühlung. Anknüpfung Seele-Leib», en I. KERN (ed.), *Husserliana Vol. 14: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 55-73.
- ILLETTERATI, L. (2015) «La Filosofía de la Naturaleza», en G. AMENGUAL (ed.), *Guía Comares de Hegel*, Granada: Comares, 133-173.
- KANT, I. (2005) *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos.
- KHURANA, Th. (2023) «True Right Against Formal Right. The Body of Right and the Limits of Property», en D. Moyar et al (eds.), *Hegel's Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History*, London/N. York: Routledge, 147-168.
- MALABOU, C. y BUTLER, J. (2011) «You Be my Body for Me: Body, Shape, and Plasticity», en S. HOULGATE y M. BAUR (eds.), *A Companion to Hegel*, W. Sussex: Wiley Blackwell, 611-640.
- MALABOU, C. y BUTLER, J. (2021) *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*, trad. M. Mansour, México, Paradiso Editores.
- MAÑALICH, J. P. (2018) «Animalidad y subjetividad. Los animales (no humanos) como sujetos-de-derecho», en *Revista de Derecho. Universidad Austral de Chile*, 31/2, 321-337.
- MOHSENI, A. (2017) «Eigentum und die soziale Sichtbarkeit der Person», en L. SIEP (ed.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin/Boton: De Gruyter.
- OLSTHOORN, J. (2019) «Self-ownership and Despotism: Locke on Property in the Person, Divine Dominium of Human Life, and Rights-Forfeiture», en *Social Philosophy and Policy*, 36/2, 242-263.
- ORMEÑO, J. (2020) «La concepción expresiva del espíritu, en particular de la agencia racional, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel», en R. ESPINOZA et al (eds.), (2020) *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*, Barcelona: Herder, 145-165.
- PADIAL, J. J. (2015) «La Filosofía del Espíritu Subjetivo», en G. AMENGUAL (ed.), *Guía Comares de Hegel*, Granada: Comares, 175-207.
- PEPERZAK, A. (2001) *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- PINKARD, T. (2002) *Hegel. Una biografía*, trad. C. García Trevijano, Madrid: Acento, 2002.
- RÖTTGERS y B. VÖLZMANN-STICKELBROCK (eds.), *Die Debatte um geistiges Eigentum: Interdisziplinäre Erkundungen. Rechtswissenschaft – Politikwissenschaft – Philosophie*, Bielefeld: De Gruyter.
- SANDKAULEN, B. (2020) «El alma es el concepto existente». Retos de la antropología filosófica», trad. R. Navarrete, en R. ESPINOZA et al (eds.), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*, Barcelona: Herder, 167-185.

- SCHWEMBER, F. (2013) *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Hildesheim/Zürich, N. York: G. Olms Verlag.
- SCHWEMBER, F. (2015) «Propiedad sobre sí mismo, derechos liberales y autonomía: ¿el fundamento kantiano de *Anarquía, estado y utopía* de Robert Nozick?», en *Pensamiento*, 71, 909-30.
- SEAGRAVE, S. A. (2016) «Locke on the Law of Nature and Natural Rights», en M. STUART (ed.) *A Companion to Locke*. W. Sussex: Wiley Blackwell, 373-393.
- SERRANO DE HARO, A. (1997) «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», en A. SERRANO DE HARO (ed.) *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, 185-216.
- SERRANO DE HARO, A. (2016) *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid: Trotta.
- SERRANO DE HARO, A. (2019) «Introducción a la fenomenología del dolor: la experiencia del dolor físico desde el punto de vista filosófico», en *Humanitats*, 3, 30-42.
- SERRANO DE HARO, A. (2020) «El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida», en *Revista Filosófica de Coimbra*, 29/57, 153-168.
- SERRANO DE HARO, A. (2022) «La corporalidad más primitiva. Los análisis de Husserl en 1921», en L. I. ROJAS et al (eds.), (2022) *Acta fenomenológica latinoamericana*, VII, Lima/Puebla, inédito aún y en curso de publicación.
- SOLARI, E. (2012) «*De pace fidei*: de la libertad a la tolerancia», en *Teología y vida*, 53/4, 439-473.
- SOLARI, E. (2021) «Articulaciones y problemas de la propiedad según Hegel», en *Areté. Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú*, 33, (1) 147-175.
- SOUAL, Ph. (2006) *Le Sens de L'État. Commentaire des Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. Louvain/Paris/Dudley: Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve.
- STEKELER P. (2021) *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg: Meiner.
- STEKELER-WEITHOFER, P. (2018) «Eigentum und Selbstbestimmung. Hegels Idee personaler Freiheit in republikanischen Institutionen», en P. STEKELER-WEITHOFER y B. ZABEL (eds.), *Philosophie der Republik*, Mohr Siebeck, 226-251.
- TAYLOR, R. (2004) «A Kantian Defense of Self-Ownership», en *The Journal of Political Philosophy*, 12/1, 65-78.
- TOLSTÓI, L. (2018) *La historia de un caballo*, trad. S. Ancira, Barcelona: Acantilado.
- UDI, J. (2018) *Locke, propiedad privada y redistribución*, Bernal: U. Nacional de Quilmes.
- VALLS PLANA, R. (2018) *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*, Madrid: Abada Editores.
- WALDRON, J. (1988) *The Right to Private Property*. Oxford: Oxford University Press, 177-183.
- WALDRON, J. (2002) *God, Locke, and Equality. Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALDRON, J. (2020) «Property and Ownership», en E. N. ZALTA (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/property/>.
- WEINRIB, E. (2017) *La idea de derecho privado*, trad. E. Páez, Madrid/Barcelona: Marcial Pons.
- WEISSER-LOHMANN, E. (2014) «Privileg oder Recht? 'Geistiges Eigentum' bei Hegel», en Th. EIMER et al (eds.), *Die Debatte um geistiges Eigentum: Interdisziplinäre Erkundungen. Rechtswissenschaft – Politikwissenschaft – Philosophie*. Bielefeld: De Gruyter, 11-30.

- XIFARAS, M. (2004) «L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété», en J.-F. KERVÉGAN y G. MARMASSE (eds.), *Hegel penseur du droit*. París: CNRS Éditions, 63-79.
- ZÖLLER, G. (2015) *Leer a Fichte*, trad. G. Rivero, Barcelona: Herder.
- ZUBIRI, X. (1980) *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2006) *Estructura dinámica de la realidad, Curso de 1968*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2008) *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2012) *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2020) *Ciencia y realidad (1945-1946)*. Madrid: Alianza Editorial.

