



## Cuerpo y propiedad en la filosofía práctica de Hegel

Esteban Mizrahi<sup>1</sup>

Recibido: 5 de abril 2023 / Aceptado: 28 de septiembre de 2023 / Publicación en línea: 29 de noviembre de 2024

**Resumen.** Partiendo de los desarrollos de Hegel sobre el derecho de propiedad de la persona sobre su cuerpo, este artículo intenta esclarecer ciertos límites para su ejercicio e hipotetizar argumentos para defender derechos subjetivos que involucran al cuerpo. En primer lugar, se aborda el concepto hegeliano de persona. La autorreferencia del yo y el reconocimiento intersubjetivo son dos elementos claves para su configuración. En segundo, se presenta el enfoque hegeliano de los derechos de propiedad. Se explica (a) por qué la propiedad privada es una institución jurídica necesaria, (b) qué relación establece la persona con su cuerpo y (c) cuáles son los límites en el ejercicio de los derechos sobre el cuerpo. Finalmente, se examinan las tesis hegelianas centrándose en cuestiones contemporáneas e hipotetizando argumentos para rechazar el derecho a la venta de órganos y defender el derecho al aborto y a la reasignación de sexo.

**Palabras clave:** cuerpo; derecho; Hegel; persona; propiedad.

### [en] Body and property in Hegel's practical philosophy

**Abstract.** Based on Hegel's developments on the property right of the person over his body, this article tries to clarify certain limits for its exercise and hypothesize arguments to defend the subjective rights involving the body. First, the Hegelian concept of person is addressed. Self-reference of the self and intersubjective recognition are two key elements for its configuration. Second, the Hegelian approach to property rights is presented. It is explained (a) why private property is a necessary legal institution, (b) what relationship the person establishes with his body and (c) what are the limits on the exercise of property rights over the body. Finally, the Hegelian theses are examined, focusing on contemporary issues. The latter allows us to hypothesize arguments to support the rejection of the right to sell organs and the defense of the right to abortion and sex reassignment.

**Keywords:** body; Hegel; person; right; property.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Determinación del concepto de persona; 3. Determinación del concepto de propiedad; a) Necesidad de la propiedad privada; b) Toma de posesión del cuerpo; c) Límites para ejercicio de los derechos de propiedad; 4. Derechos de propiedad sobre el cuerpo; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Mizrahi, E. (2025): "Cuerpo y propiedad en la filosofía práctica de Hegel", en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-17. <https://dx.doi.org/10.5209/resf.87925>

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Matanza / UNIPE  
estebanmizrahi@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-9583-773X>

## 1. Introducción

Suele afirmarse que cada uno es dueño de su cuerpo. Por lo general, se trata de una tesis que se acepta sin mayores precisiones ni demostraciones. Muchas veces es utilizada en la discusión política por sectores liberales o progresista para marcar un límite a la injerencia del Estado o de la Iglesia sobre determinadas libertades subjetivas, tales como el derecho al aborto o a la reasignación de sexo. No obstante, basta preguntarse por algunas consecuencias derivadas de concebir el vínculo de la persona con su cuerpo en términos de derecho de propiedad para que tal afirmación resulte menos obvia e incluso rápidamente cuestionable desde las mismas posiciones ideológicas que con frecuencia se valen de ella.

Interpretar al cuerpo como propiedad implica no sólo una descripción inadecuada de nuestra experiencia corporal sino la reducción del cuerpo a mero objeto y bien transable. Una propiedad es algo susceptible de ser vendido, comprado, alquilado, cedido, donado, etc. Estas prácticas están reguladas por el Estado en el marco de los así llamados “derechos reales”. Por otra parte, si el cuerpo es una cosa su propietario/a tiene derecho a transformarlo total o parcialmente a voluntad. Pero ¿basta con disponer de un cuerpo para que alguien tenga derecho a hacer lo que quiera con él? ¿Para alquilar el vientre cuantas veces lo desee a fin de que otras personas procreen a través suyo? ¿Para vender o donar en vida un órgano (o miembro) para que otro ser humano salve su vida, la prolongue o se vea simplemente beneficiado? ¿Para cambiar su sexo o color de piel? ¿Para intervenirlo o mutilarlo a voluntad? ¿Para despojarlo de la vida? ¿Para ofrecerlo como medio de pago? En cualquier caso, ¿cuál es la fuente de la que emana ese pretendido derecho de propiedad que tiene la persona sobre su cuerpo? ¿Y cuáles son los límites, si los hubiera, para el ejercicio de ese derecho?

A partir de los desarrollos de Hegel sobre el derecho de propiedad de la persona sobre su cuerpo, este artículo intenta esclarecer ciertos límites para su ejercicio e hipotetizar argumentos alternativos para defender determinados derechos subjetivos que involucran al cuerpo. El orden expositivo es el siguiente. En primer lugar, se aborda el concepto hegeliano de persona. La autorreferencia del yo y el reconocimiento intersubjetivo son dos elementos claves para su configuración. En segundo lugar, se presenta el enfoque hegeliano de los derechos de propiedad. Al respecto, se explica (a) por qué la propiedad privada es una institución jurídica necesaria para la realización de la persona, (b) qué relación establece la persona como voluntad libre con el cuerpo que se convierte en propio y (c) cuáles son los límites en el ejercicio de los derechos de propiedad sobre el cuerpo. Finalmente, se examinan las tesis hegelianas referentes al derecho de propiedad sobre el cuerpo centrándose en cuestiones contemporáneas. Esto último permite hipotetizar argumentos para sustentar el rechazo del derecho a la venta de órganos y la defensa del derecho al aborto y a la reasignación de sexo.

## 2. Determinación del concepto de persona

Como es bien sabido, Hegel dedica la primera parte de la *Filosofía del derecho*<sup>2</sup> a un análisis de las relaciones jurídicas, de sus presupuestos y condiciones de

<sup>2</sup> Tanto en lo que se refiere las obras de Hegel como a las de otros autores clásicos o contemporáneos, la traducción al español de los pasajes citados me pertenece.

posibilidad, que prescinde de las circunstancias históricas, culturales y políticas en que ellas concretamente se han ido configurando. Este ejercicio de abstracción no es inocuo; implica que la persona cuyo concepto se determina en el *Derecho abstracto* no remite a un individuo asocial que se vincula con las cosas y con los demás en estado de naturaleza sino a un sujeto plenamente socializado en el marco de las instituciones propias de un mundo ético, es decir, en la familia, la sociedad civil y el Estado.<sup>3</sup> No obstante, como punto de partida para la exposición y el análisis de ese mundo jurídico ya configurado, Hegel asume aquella unidad que constituye su condición primera, a saber: la voluntad libre en la determinación de la inmediatez. Se trata de la voluntad individual de un sujeto que se refiere a sí mismo como puro yo: “La voluntad libre en y para sí, tal como es en su concepto abstracto, está en la determinación de la inmediatez. Según esto es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que se relaciona abstractamente consigo misma y de un modo negativo frente a la realidad (*Realität*), es la voluntad en sí misma individual de un sujeto” (GPhR § 34, p. 92). Entonces, el *Derecho abstracto* asume como dada esta individualidad, haciendo abstracción de las condiciones sociales que permiten su emergencia y configuración.

Esta voluntad individual se comporta de un modo negativo frente a lo real por cuanto dispone de la posibilidad de determinarse a sí misma. Esto significa que, por medio de su autorreferencia, la conciencia es capaz de elevarse, como puro yo, por sobre los impulsos sensibles, las necesidades vitales o las circunstancias dadas. En esta identificación de la conciencia consigo misma radica su universalidad. De ahí que la relación de un sujeto consigo mismo como puro yo se presente como el fundamento de la persona.<sup>4</sup> Se trata de una mera relación formal y en tal sentido carente de todo contenido. O, mejor dicho, una relación en la que “no hay todavía ninguna diferencia entre la voluntad y su contenido” (GPhR § 34 Z, p. 93). No es que el sujeto de la acción no esté condicionado por las circunstancias, no tenga deseos, impulsos o necesidades vitales imperiosas originadas en su cuerpo. Todo esto existe. Pero es *persona* sólo en la medida en que tiene la posibilidad de no dejarse determinar por ello. Una persona, entonces, no depende sino de sí misma para determinarse y por esa razón es el fundamento de toda determinación jurídica posterior.<sup>5</sup> De ahí que Hegel afirme que: “En la *personalidad* radica que yo, en cuanto *éste*, soy finito y perfectamente determinado por todos lados (tanto según el arbitrio interior, impulsos y deseos, como según la existencia exterior inmediata), y aun así libre relación conmigo mismo y en la finitud me sé como lo *infinito, universal y libre*” (GPhR § 35, p. 93).

Cuando un sujeto afirma *yo soy yo* no está diciendo que no tenga determinada edad, que no posea tales o cuales hábitos y costumbres, que no mida lo que mide ni pese lo que pesa, o que estas o aquellas no sean sus opiniones y creencias. Lo que está diciendo cuando afirma esa relación de identidad consigo mismo es que todas

<sup>3</sup> Blake Wilson (2018), p. 69. En relación con esto sostiene que la persona abstracta surge siempre en el marco de las múltiples instituciones de la sociedad civil y de la eticidad en general. No podría ser de otra manera, dado que sólo personas socializadas por completo dentro de la eticidad son capaces de abstraerse a sí mismas de su vida verdadera para entender el punto de vista del derecho. Blake Wilson (2018), p. 82.

<sup>4</sup> Christoph Asmuth señala al respecto que para Hegel el yo constituye la más simple determinación de lo espiritual: “Cada uno es yo; yo es la expresión de algo completamente simple y universal. Este yo marca un punto importante en el alma, cuya simplicidad contrasta con la variada exterioridad de la naturaleza”. Asmuth (2016), p. 294.

<sup>5</sup> Amengual Coll (1994), p. 55.

estas cosas, en última instancia, no lo definen;<sup>6</sup> se trata de cuestiones contingentes y, por ello mismo, ajenas a su identidad: “En cuanto esta persona, me sé en mí mismo libre y puedo abstraerme de todo, ya que como libre personalidad nada se interpone ante mí y, aun así, en cuanto éste, soy algo totalmente determinado, tan viejo, tan grande, en este lugar, y con tantas particularidades como pueda haber” (GPhR § 35 Z, p. 95).

La posibilidad de trascender la finitud de las determinaciones es lo que hace de un sujeto, una *persona*. En la formalidad de esta operación radica también su carácter universal.<sup>7</sup> El acto reflexivo en el que el yo se refiere discursivamente a sí mismo, abstrayéndose de todo contenido, es lo que faculta a la persona para evitar la causalidad del mundo natural y no verse obligada a actuar en virtud de las circunstancias: “el espíritu, como yo abstracto y ciertamente libre, se tiene a sí mismo como objeto y fin, y es entonces *persona*” (GPhR § 35 A, p. 94). Ser persona implica, entonces, la capacidad del sujeto para poder determinarse a sí mismo en la acción, es decir, para poner libremente una determinación como suya.<sup>8</sup>

Ahora bien, de la mera posibilidad de no verse determinado a actuar por las leyes causales de la naturaleza se sigue también el deber de no estarlo. De ahí que ser persona implique tanto la obligación de responder por las propias acciones como su contracara: estar en condiciones de esgrimir pretensiones normativas. Dado que la estructura reflexiva del yo y su capacidad de abstracción son el fundamento de la personalidad, ningún sujeto jurídico puede alegar con razón haberse visto obligado a actuar de una determinada manera debido a las circunstancias. Ser persona implica, precisamente, la posibilidad de comportarse de manera eminentemente activa

<sup>6</sup> Según Alan Patten, la personalidad implica una cierta distancia entre uno mismo y sus propias circunstancias. Y esto es, precisamente, lo que le confiere a la persona la capacidad para evaluar y reflexionar acerca de sus propios fines. Patten (2002), p. 145.

<sup>7</sup> Ludwig Siep explica que para Hegel “la personalidad es un atributo de toda forma de autoconciencia (...). Este ‘atributo’ reside en la unidad de dos momentos que ya Kant había señalado en la aperccepción trascendental: por un lado, la capacidad de poder acompañar a ‘todas’ las representaciones o – con Hegel– ser consciente en todos los pensamientos de sí mismo como ‘simple autorreferencia’ y, por el otro, la conciencia de la identidad numérica, la individuación de la autoconciencia” Siep (1992), pp. 98-99. La personalidad, entonces, es este atributo que le permite a un ser autoconsciente saberse un individuo diferenciado de aquello que constituye el contenido de sus actos cognitivos, perceptivos y sensibles, justamente, cuando piensa lo que piensa, percibe lo que percibe y siente lo que siente.

<sup>8</sup> Ernst Tugendhat ha criticado la pertinencia de la estructura conceptual sujeto-objeto para comprender los modos de *relacionarse consigo mismo*. Según Tugendhat, “Hegel reduce los modos de comportamiento, tanto los voluntarios como los teóricos, al modo sujeto-objeto, en vez de considerar la estructura descriptiva del actuar: el sujeto se comporta teóricamente, si se deja determinar por el objeto, y prácticamente si, por el contrario, él determina al objeto” Tugendhat (1979), p. 333. Esta crítica da por sentado que Hegel no advirtió ni superó lo que él mismo describe críticamente como el modo de operar propio de la *filosofía de la reflexión*. Se trata de un modo de pensar que mantiene aisladas y contrapuestas a sus determinaciones; que establece entre ellas relaciones exteriores. Según Tugendhat este planteo conduce a Hegel a negar todo tipo de conciencia crítica frente a la autoridad del Estado y a sostener una posición moralmente perversa. Tugendhat, (1979), p. 349 ss. Contra Tugendhat, Michael Quante argumenta que Hegel no es un enemigo de la moral pero que rechaza, sin embargo, el punto de vista moral cuando bajo este rólulo se entiende la pretensión filosófica de esgrimir una justificación externa, enfrentada a una eticidad viviente. Quante (2011), p. 297. Según Quante, Hegel se ocupa de demostrar que todo argumento moral presupone premisas éticas: y no que los estándares éticos deben prevalecer por sobre los estándares morales. Quante (2011), p. 287. En la misma dirección, Robert Pippin interpreta que Hegel “niega las nociones kantianas e incluso egoista-racionales de la razón práctica misma e intenta mostrar que aquello que uno tiene por una razón justificada para actuar no puede realizarse sin prestar atención a las formas de vida institucional que determinan concretamente lo que es tanto una autocomprensión adecuada como una justificación exitosa” Pippin (2008), p. 272.

frente a ellas al convertirlas en móviles del propio obrar. De lo contrario, se rebaja la dignidad personal a la de un ente natural. Por otro lado, la imputación jurídica de una acción sólo es posible en la medida en que ésta ha sido ejecutada por una voluntad autoconsciente, es decir, porque la acción le pertenece a un sujeto que, en última instancia, así ha querido actuar. Y ésta es la razón por la cual está obligado a responder por ella.

En principio, la libertad de la voluntad, que está a la base de la categoría de persona, consiste sólo en la posibilidad de su indeterminación. Visto bajo este aspecto, todos los seres humanos son personas con derecho a ser considerados así por los demás. Y, por eso mismo, están obligados también a respetar a los otros por su condición de personas. En tal sentido, ser persona no está asociado a un determinado *estatus* como ocurría en el derecho romano. Todos los individuos en tanto voluntades libres son personas y todas las personas son iguales, aunque como individuos particulares difieran en talentos, cuerpos, apariencias y necesidades: “La *particularidad* de la voluntad, si bien es un momento de la conciencia total de la voluntad (§ 34), no obstante, no está contenida todavía en la personalidad abstracta en cuanto tal. De ahí que ella, ciertamente, esté presente pero sólo como algo diferente de la personalidad, de la determinación de la libertad, como deseo, necesidades, impulsos, preferencias contingentes, etcétera” (GPhR § 37, p. 96).

Ahora bien, cabe distinguir tres momentos en que la voluntad libre se presenta en su inmediatez. El primer momento es el de su *universalidad* abstracta que constituye el fundamento de la capacidad jurídica. Como la voluntad libre es un universal que se instancia en cada persona autoconsciente, ésta se conoce a sí misma a partir de la voluntad de otro y por eso mismo también reconoce al otro en su condición.<sup>9</sup> Allí radica la validez universal de la categoría de persona que constituye a los diversos individuos en idénticos sujetos de derechos y obligaciones. Esta universalidad es lo que permite, además, que en el reino de la libertad existan leyes mediante las cuales sea posible restringir la esfera de acción de un individuo.<sup>10</sup> Esto es, precisamente, lo que se recoge en el precepto del derecho: “*Sé una persona y respeta a los otros como personas*” (GPhR § 36, p. 95).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Quante (2011), p. 314.

<sup>10</sup> John Russon explica que sólo el compromiso asumido previamente con nuestras responsabilidades mutuas es lo que nos hace responsables para obedecer las leyes positivas. De ahí que el cumplimiento de ellas no radique sólo en su mera sanción, sino que se apoya en la existencia previa de una ley no positiva: “vivir conforme a la ley es participar en un mundo donde la acción tiene sentido. Las acciones reguladas por la ley hablan por sí mismas, pues son representaciones de un sistema de valores – sistema de significados– que tienen en común los participantes de una comunidad regulada por la ley” Russon (2016), pp. 213-214.

<sup>11</sup> Al respecto, Stephan Stübinger señala que esta exigencia inaudita es toda una novedad en el discurso jurídico filosófico referido a la condición de persona, a saber: el hecho de ser autor y destinatario de esta norma o mandato. Stübinger (2014), p. 95. Hans-Christoph Schmidt am Busch se pregunta qué significado adquiere en este contexto respetar a los otros como personas. Según Schmidt am Busch para Hegel “los seres humanos que se respetan entre sí como personas, se respetan mutuamente como individuos que pueden distanciarse de sus necesidades, deseos y objetivos particulares, y que pueden decidir por sí mismos qué objetivos perseguirán. Como personas, los seres humanos se consideran actores mutuamente independientes en este sentido.” Schmidt am Busch (2008), p. 579. Dieter Hüning observa que ya en la formulación del precepto del derecho existe una tensión que define todo el campo del *Derecho abstracto*. Esto se exhibe en el contraste existente entre el programa de la filosofía del derecho y los modos de hablar propios de los permisos o preceptos jurídicos, tal como el precepto del derecho. Por un lado, la pretensión teórica de deducir la abstracción de la personalidad a partir de la voluntad libre como su determinación inmanente. Pero, por el otro, el carácter imperativo del precepto dirigido a la voluntad individual según el cual la persona está obligada a reconocer a las otras personas, más allá de los respectivos conflictos de intereses y de las limitaciones jurídicas que implican para ella los

El segundo momento es el de la *particularidad* de la voluntad que, como se acaba de ver, no está contenido en la personalidad abstracta. Y dado que al concepto de persona le resulta indiferente todo contenido particular de la voluntad, el precepto del derecho es meramente formal: “La necesidad de este derecho se limita por la misma causa que su abstracción a lo negativo: *no lesionar* la personalidad y lo que de ella se sigue. De ahí que sólo haya *prohibiciones jurídicas*, y que la forma positiva de los mandatos jurídicos resida, en última instancia, en la prohibición” (GPhR § 38, p. 97).

En la forma de la prohibición se refleja, entonces, la tensión inmanente al concepto mismo de persona, es decir, la contraposición entre la voluntad libre universal – que da lugar a la personalidad– y la voluntad particular de un individuo con necesidades, propósitos e intereses. En principio, no es incompatible que cada persona persiga sus propios intereses y satisfaga sus necesidades sin lesionar a los demás ni impedir que cada uno haga lo mismo. Sin embargo, la compatibilidad de los respectivos espacios de libertad es meramente contingente. Y debido a esta contingencia, la prohibición termina siendo *la forma positiva de los mandatos jurídicos*.

Por último, la voluntad universal se relaciona, como persona que decide, con algo dado en el orden natural. Este algo exterior se presenta como el lado objetivo y la personalidad de la voluntad, por el contrario, como el lado meramente subjetivo. En este sentido, la *individualidad inmediata* de la persona consiste en no aceptar la limitación de ser sólo algo subjetivo. Más bien ella es la actividad de superar esta limitación “y darse a sí misma realidad (Realität) o, lo que es lo mismo, de poner aquella existencia como suya” (GPhR § 39, p. 98). De ahí que ser persona signifique poder determinarse como propietario y ser reconocido como tal por las otras personas.<sup>12</sup>

Ser propietario es una condición necesaria para la realización de la persona porque con ello la voluntad individual se da una esfera de exterioridad que permite el reconocimiento intersubjetivo. Desde una perspectiva fenomenológica, la necesidad de reconocimiento intersubjetivo se manifiesta como lucha a vida o muerte, pues sólo quien se juega la vida, puede ser reconocido como libre por otra voluntad. La posibilidad de jugarse la vida viene dada por la capacidad abstractiva del yo que le permite a la voluntad negar toda determinación exterior, incluso la propia vida. Esta lucha por el reconocimiento está presupuesta, entonces, en la categoría de persona. Por ello, el concepto de persona no remite primariamente a un individuo sino a la interacción que posibilita la emergencia de la individualidad a través del reconocimiento recíproco.<sup>13</sup>

---

derechos de los demás. Hüning (2002), p. 242.

<sup>12</sup> Jay Lampert sostiene que no es tanto que haya un *derecho de propiedad*, como que en primer lugar el derecho es *propiedad*. Como voluntad que enfrenta al mundo, la persona encarna derechos abstractos. Y en tanto se externaliza, su voluntad recae sobre algo diferente de sí misma, a saber: las cosas. De ahí que el derecho, en su forma abstracta, adquiera el modo general de una pretensión normativa sobre los objetos y de una demanda de reconocimiento por parte de los demás. Lampert (1997), p. 58.

<sup>13</sup> En lo que se refiere al carácter intrínsecamente intersubjetivo del concepto hegeliano de persona, Fichte es el antecedente más importante. En los tres primeros párrafos de su obra *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Fichte pretende demostrar que la condición originaria para la autoconciencia es el reconocimiento intersubjetivo. Sólo a partir de ahí es posible que el yo se configure como estructura reflexiva. Con todo, la teoría fichteana del reconocimiento está cargada de ambigüedades. Como señala Heikki Ikäheimo: “Los párrafos 1 a 7 revelan una indecisión u oscilación fundamental entre 1) concebir al reconocimiento como una actitud meramente epistémica o teórica, por un lado, y concebirlo

De este modo, Hegel plantea la interacción efectiva entre sujetos libres como punto de partida para el desarrollo de toda forma de autoconciencia. Por un lado –como Fichte lo ha mostrado– la estructura reflexiva del yo tiene como condición de posibilidad la interacción intersubjetiva, pues sin esta experiencia fundante en la que el yo se reconoce a sí mismo en la alteridad, no es posible forma alguna de identidad discursiva. Pero, por el otro, este carácter reflexivo del yo no es para Hegel una estructura dada *a priori*, sino que surge como introyección de una experiencia práctica de *reconocimiento de sí mismo* en el otro. A partir de allí, la identidad queda definida como autoconciencia, es decir, no como intuición inmediata de sí mismo sino como relación mediada del yo consigo mismo como con un otro.

Desde la perspectiva del sistema hegeliano, la categoría de persona constituye la conclusión de una transición dialéctica. La figura inmediata de la cual se desprende es el *espíritu libre*. Con esta figura el espíritu abandona la esfera de la subjetividad y se introduce en el terreno de la objetividad. Por ello, la persona involucra un aspecto *realizativo* vinculado, por un lado, con la exigencia de individuación; y, por el otro, con la necesidad de reconocimiento intersubjetivo. El espíritu libre entra, efectivamente, en la individualidad cuando es persona. Pero este movimiento se produce primero según el modo de la inmediatez, por lo cual la individualidad no es otra cosa que la certeza de la voluntad que se sabe a sí misma como unidad autoconsciente del yo, absolutamente libre para actuar. Se trata de la conciencia típicamente moderna de la libertad de acción como arbitrio, según la cual la subjetividad está capacitada para aceptar o rechazar determinada acción o norma para actuar. No obstante, esta subjetividad sólo llega a ser persona si es reconocida por otra como tal. Por ello, no tiene ningún sentido elevar pretensiones normativas sobre una cosa que no estén dirigidas a otro ser capaz de hacer lo mismo. De ahí que sólo llegue a ser persona para sí mismo quien es reconocido por otro. Y a la inversa, sujeto de derecho sólo es quien tiene la capacidad de reconocerse a sí mismo como persona al reconocer a otros como portadores de derechos. En esta intrínseca reciprocidad, la voluntad libre como sujeto se tiene a sí misma por objeto. Pero para materializarse, y ser efectivamente real, la voluntad requiere del ámbito de la exterioridad: “La persona tiene que darse una *esfera exterior a su libertad*, para existir como idea” (GPhR § 41, p. 102). Y la relación de propiedad ofrece esta esfera.

### 3. Determinación del concepto de propiedad

#### a) Necesidad de la propiedad privada

Hegel sostiene que objeto de propiedad sólo puede ser aquello que no posea ninguna de las características que definen a la persona, es decir, lo que está determinado por su intrínseca exterioridad, por la total ausencia de referencia a sí mismo, a saber: una cosa: “Lo inmediatamente distinto del espíritu libre es para él y en sí lo exterior en general: una *cosa*, algo que no es libre, impersonal y carente de derecho” (GPhR

---

como una actitud práctica, por el otro; 2) concebir al reconocimiento como una actitud o acto mental (ya sea teórico o práctico), por un lado, y concebirlo como un acto externo o ‘tratamiento’, por el otro; y 3) pensar al reconocimiento en términos de un entorno puramente intersubjetivo entre el invocador y el destinatario, por un lado, y pensarlo en términos de un marco institucional de derechos, por el otro” Ikäheimo (2014), p. 46.

§ 42, p. 103).<sup>14</sup> Las cosas se ofrecen como el ámbito en el cual el espíritu libre se determina. Gracias a ellas puede salir de la mera abstracción del yo en la que no es nada aún. La voluntad libre sale de su autorreferencia y se determina en las cosas confiriéndoles una finalidad que en sí mismas no tienen.<sup>15</sup> No hay cosa que se pertenezca a sí misma ni que tenga un fin determinado más allá de la voluntad depositada en ella. Con el despliegue de espíritu sobre las cosas, por un lado, ellas dejan de ser algo independiente y, por el otro, éste se introduce en la existencia. Por esta razón, la relación de propiedad presupone un doble movimiento: del espíritu a las cosas y de las cosas al espíritu: “La persona tiene el derecho de depositar su voluntad en cada cosa, que por este medio es mía; recibe mi voluntad como su determinación y alma para sus fines sustanciales que ella misma no tiene: el *derecho de apropiación* del hombre sobre todas las cosas” (GPhR § 44, p. 106).

Este *derecho de apropiación* es tan universal en el sujeto como en el objeto. No hay hombre que no disponga de él ni cosa que pueda resistirse a ser apropiada. Al igual que Kant, Hegel no acepta que haya cosa alguna con derecho a permanecer sin dueño (*res nullius*), pues ese derecho es privativo de las personas. Con la *apropiación*, se elimina de la cosa su exterioridad e independencia y pasa a ser lo que la voluntad disponga de ella; pero, por otro lado, la voluntad deja de ser algo puramente abstracto e interior y se *realiza* en la cosa al conferirle su propio fin: “Apropiarse significa en el fondo manifestar la grandeza de mi voluntad sobre la cosa y mostrar que ésta no es en y para sí, que no tiene un fin en sí misma. Esta manifestación acontece cuando deposito en la cosa otro fin del que tenía inmediatamente: en tanto mi propiedad le doy a lo viviente otra alma que la que tenía, le doy mi alma” (GPhR § 44 Z, p. 107).

Hegel distingue *posesión* de *propiedad*. Mientras que la *posesión* es una relación con las cosas, la *propiedad* es una relación con los demás.<sup>16</sup> La posesión consiste en la capacidad de tener bajo poder una cosa particular. Se trata de un dominio exterior sobre la cosa e implica la posibilidad de disponer de ella: “El que yo tenga algo bajo mi propio poder exterior, constituye la *posesión*” (GPhR § 45, p. 107). En la *Propedéutica* de 1810, Hegel da cuenta de la posesión valiéndose de una analogía con el juicio de existencia positivo.<sup>17</sup> Explica que cuando la voluntad hace de una cosa

<sup>14</sup> Asmuth señala que, en la presentación de su sistema filosófico, Hegel enseña que el espíritu no se produce a partir de la naturaleza sino sólo a partir de sí mismo. Según Asmuth, esto responde a una convicción filosófica según la cual “el espíritu, precisamente en su autorreferencialidad, debe ser considerado el modelo fundamental de todas las ciencias”. En contraposición al espíritu, “la palabra clave bajo la cual es considerada la naturaleza en Hegel es *ser-exterior-a-otro*, la exterioridad. La exterioridad no significa simplemente que la naturaleza sea exterior al espíritu. La naturaleza también es exterior a sí misma”. Asmuth (2016), pp. 290-291.

<sup>15</sup> En las *Lecciones de Heidelberg*, Hegel aclara que “el hombre puede tomar en propiedad todo lo impersonal, y darle el predicado: ‘esto es mío’; y la cosa no tiene en sí ningún otro fin más elevado, ningún fin substancial. Porque la cosa no se pertenece a sí misma, puedo depositar en ella mi voluntad; con ello le doy a mi libertad una esfera exterior, una forma de la inmediatez” VRph 1817/18 § 16, p. 18.

<sup>16</sup> Diametralmente opuesta es la tesis de Renato Cristi para quien la relación de *posesión* supone la *propiedad*. Cristi, R (1978), p. 99. Esta interpretación pierde de vista que la *toma de posesión* es un momento necesario para la constitución de la propiedad y no a la inversa. En este sentido, parece más adecuada la interpretación de Shlomo Avineri, para quien desde las *Lecciones de Jena* Hegel expone la naturaleza intersubjetiva y no individual de la propiedad. Avineri (1972), p. 88. Hegel es muy claro en sus *Lecciones de Heidelberg*: “la existencia esencial de la propiedad es la existencia de su lado jurídico, absoluto, y este es que en ella las personas se reconocen unas a otras como personas, por ejemplo, en la conciencia de su identidad consigo mismas se saben a través de la mediación de la existencia exterior como idénticas con las otras y se tienen recíprocamente como seres libres independientes”. VRph 17/18 § 31, p. 31.

<sup>17</sup> En la *Ciencia de la lógica* Hegel afirma que el juicio de existencia puede ser: positivo, negativo o infinito. Y que “la primera expresión pura del juicio positivo es la proposición *lo particular es universal*”. WL II, p. 61.

algo suyo, subsume este algo particular bajo su universalidad. De este modo, puede atribuirle a la cosa el predicado de *mío* (PhPr § 8, p. 236). Sin embargo, este acto también permite que el yo, como voluntad libre, se objetive haciendo de la cosa algo suyo. Recién ahí la voluntad individual, en tanto infinita relación consigo misma, se da una esfera de objetividad y existe como voluntad personal de un individuo: “Puesto que en la propiedad mi voluntad deviene objetiva como voluntad personal, y por tanto como voluntad del individuo, aquella adquiere el carácter de *propiedad privada*” (GPhR § 46, pp. 107-108). La propiedad privada no surge, entonces, como una contingencia histórica, sino que su necesidad está conceptualmente asociada a la existencia objetiva de la voluntad individual. De ahí que negar la propiedad privada represente para la persona una injusticia. En esto radica para Hegel el gran déficit de las posiciones colectivistas desde Platón en adelante: “La idea del Estado platónico contiene la injusticia contra la persona de considerarla, según un principio universal, incapaz para la propiedad privada” (GPhR § 46 A, p. 108). Sin propiedad privada la voluntad individual carece de medios para objetivarse y poder ser reconocida como persona. Allí radica, entonces, la racionalidad y justificación de este instituto jurídico. Y dado que un individuo sólo existe como persona cuando es reconocido como propietario, un sistema jurídico que no prevé mecanismos adecuados para que toda voluntad autoconsciente no sólo esté en condiciones de acceder a la propiedad privada, sino que además pueda disponer libremente de ella, adolece de justicia y racionalidad por no hacer valer la universalidad de la persona que constituye su fundamento.<sup>18</sup>

## b) Toma de posesión del cuerpo

Lo primero que la voluntad libre toma en posesión es su cuerpo. Tomar posesión del cuerpo significa que éste se comporte conforme a lo dispuesto por el alma. En la *Enciclopedia* de 1830, Hegel explica que tanto el hombre como el animal disponen de un cuerpo que sienten. En el sentimiento de sí, propio de la corporalidad animal y humana se supera ya la exterioridad intrínseca que caracteriza a la naturaleza, todavía presente en el organismo vegetal: “en lo animal está presente un retorno absoluto de lo viviente como *sentimiento de sí mismo* (...) El cuerpo articulado no es todavía en las plantas la objetividad del alma; la planta aún no es *objetiva para sí misma*” (Enz II § 344 Z, p. 374). Como explica en la *Antropología*, el alma humana

<sup>18</sup> Para Blake Wilson la posición de Hegel respecto de la propiedad privada y su relación con la persona puede sintetizarse en los siguientes términos: “Cuando el Estado asegura el derecho de propiedad mediante el establecimiento de instituciones que codifican los derechos, los definen y castiga a quienes lo violan, ello está sujeto a una cierta lógica: solo la propiedad privada crea individuos libres, y las personas son libres en la medida en que pueden intercambiar propiedades de acuerdo con el deseo racional. Estas personas libres a su vez perpetúan la institución de la propiedad privada al poseer e intercambiar propiedades en los términos establecidos por el derecho abstracto, lo que promueve el desarrollo de las personas al permitirles ejercer libremente su voluntad en el mundo interno y externo” (Blake Wilson 2018), p. 71. Aunque más moderada, tal interpretación sigue la tesis central de Joachim Ritter en su clásico artículo de 1961: “todos los órdenes éticos-espirituales sustanciales de la libertad llegan a la existencia con la propiedad del derecho civil. La esfera exterior, abstracta, de la propiedad establecida en el derecho privado es entendida por Hegel como la condición de posibilidad para realizar la libertad en todo el alcance de su sustancia religiosa, política y ética” Ritter (2017), p. 61. Contra esta interpretación, Hüning recuerda la crítica de Marx, según la cual el error fundamental de Hegel ha sido: “la identificación idealista del sometimiento del mundo de las cosas a los propósitos de la voluntad libre con una determinada relación social que es completamente distinta a un manejo racional de la naturaleza dada” Hüning (2002), p. 259.

no es otra cosa que su corporalidad viviente configurada en ella. No hay un punto en el cuerpo donde se encuentre el alma, sino que el cuerpo entero es su *signo*. De ahí que el alma efectivamente real sea la superación de lo interior y lo exterior (Cfr. Enz III § 411, p. 192). Dicha superación no está dada de manera inmediata: “Mientras que en los animales el cuerpo, obedeciendo a sus instintos, realiza todo lo necesario de un modo inmediato a través de la idea del animal, el hombre, por el contrario, debe hacerse señor de su cuerpo mediante su propia actividad” (Enz III § 410 Z, p. 190). *Hábito* denomina Hegel al proceso a través del cual el alma penetra la corporalidad y doblega su resistencia. Ya el mero hecho de andar erguido no es para el hombre algo natural, sino que depende de su voluntad. Y aunque esa actividad, una vez que se hace hábito, no requiera mayores esfuerzos, nuestra voluntad siempre debe estar presente para que no nos desmoronemos (Cfr. Enz III § 411 Z, p. 194).

Ahora bien, el hombre, a diferencia del animal, no sólo está en posesión de su cuerpo, sino que, además, tiene el derecho y el deber de adueñarse plenamente de él. No se trata sólo de una cuestión fáctica dispuesta por la naturaleza. De ello se sigue que la conservación de la integridad física o de la propia vida pueden comenzar siendo una cuestión de hecho, pero luego se transforman en un acto de voluntad. El suicidio o la automutilación son prácticas posibles sólo para los seres humanos, no para los animales. En lo que a esto concierne, cada individuo mantiene su vida y su cuerpo íntegro porque así lo quiere, es decir, porque esa es su voluntad. De ahí que Hegel afirme que “en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo*, tanto como otras cosas, *sólo en la medida en que es mi voluntad*” (GPhR § 47, p. 110). Esto no significa, sin embargo, que el alma esté separada del cuerpo o que su actividad sea independiente de él. Hegel discute las posiciones dualistas que conciben al cuerpo y al alma como entidades separadas y contrapuestas cuya unión es tomada por un *faktum* pero también como un verdadero misterio dado que ambas sustancias independientes son respectivamente impenetrables (Cfr. Enz III § 389 A, p. 44 ss.). Por el contrario, cuerpo y alma son para el individuo viviente una sola cosa pues él vive en su cuerpo, es libre y se siente en él. De allí que toda violencia ejercida por terceros contra el propio cuerpo lesione también la integridad personal: “La violencia ejercida por otros sobre *mi cuerpo* es violencia ejercida sobre *mi*. Puesto que siento, el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente como algo *real y presente*” (GPhR § 48 A, p. 112).

Para una persona, estar en posesión de su propio cuerpo y espíritu es la condición necesaria para la posesión de cosas. Esto no ocurre de manera espontánea, sino que requiere de un trabajo sobre sí mismo a partir de la elaboración de cosas en el mundo: “El hombre es según su existencia *inmediata* algo en sí mismo natural, exterior a su concepto; recién mediante la *educación* de su propio cuerpo y espíritu, *esencialmente* cuando *su autoconsciencia se aprehende como libre*, se toma en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros” (GPhR § 57, p. 122).

Hegel sostiene que el proceso por el cual un individuo deviene propietario de sí mismo al tomar posesión de su cuerpo y espíritu no es independiente del trabajo que realiza sobre las cosas. Se trata de un movimiento continuo de acciones recíprocas entre el espíritu, el cuerpo y las cosas; un constante ir y venir del espíritu al cuerpo, del cuerpo a las cosas, de las cosas al cuerpo y al espíritu. La voluntad de transformar algo en el mundo implica el dominio del cuerpo y esto conduce a un proceso de aprendizaje del espíritu. A través de diversas dinámicas de interacción con la exterioridad, el hombre se va adecuando a su concepto y deviene saber de sí como un ser libre.

Dado que el hombre es un *ser natural* que llega a *ser libre* a través del trabajo, su condición da lugar a una antinomia en torno a la esclavitud. Quienes la justifican se ciñen sólo a su *ser natural* como si esto fuera de carácter definitivo; quienes, por el contrario, la condenan, dan por sentado su *ser libre* como si ello no fuera el resultado de un trabajo y una lucha. Según Hegel esta antinomia entre ser natural o ser libre “como toda antinomia, se basa en el pensamiento formal que separa los dos momentos de una idea, cada uno por sí mismo, de un modo que no es adecuado a la idea y los sostiene y afirma en su no verdad” (GPhR § 57 A, p. 123). Pero el hombre, en tanto espíritu libre, es un ser que justamente puede dejar atrás este formalismo. Eso significa que está en condiciones de superar su existencia *natural* inmediata y llegar a ser propietario de sí mismo, es decir, de llegar a poner esta existencia dada que recibe al nacer como suya y *libre*. Quien no lo hace, no realiza su concepto. Por eso, Hegel afirma polémicamente que, en última instancia, nadie es esclavo en contra de su voluntad: “que alguien sea esclavo radica en su propia voluntad, así como radica en la voluntad de un pueblo que sea subyugado. No hay, por lo tanto, sólo injusticia por parte del que esclaviza y subyuga, sino también del esclavizado o subyugado” (GRPh § 57 Z, p. 126.). No es que basta con proponérselo para ser libre. La lucha por la libertad a menudo se paga con la propia vida. Y quien muere luchando por su libertad no es libre. Pero muere como libre y evita con ello ser esclavizado.

Debido a que el concepto de persona está montado sobre el doble dispositivo que implica la autorreferencia del yo y el reconocimiento intersubjetivo, la pretensión fundamental de un sistema jurídico consiste en garantizar su validez universal. De ahí que Hegel sostenga que “*todo* tipo de derechos *sólo* le competen a una persona, y objetivamente un derecho que surge de un contrato no es un derecho sobre una persona, sino sobre algo exterior a ella o que ella puede exteriorizar; es siempre sobre una cosa” (GPhR § 40 A, p. 100). Por esta razón, un sistema jurídico no puede admitir la legalidad de la esclavitud ni de la tortura, pues ambas cosas contradicen los presupuestos que un ordenamiento debe aceptar por válidos si pretende exhibir alguna legitimidad.

### c) Límites para ejercicio de los derechos de propiedad

Según Hegel, con la enajenación de una cosa culmina en cierta manera la toma de posesión. Y ello en dos sentidos. Primero, como confirmación de que algo es mío dado que está en mi poder que deje de serlo, es decir, enajenarlo. Segundo, por contener una referencia a la voluntad de otro. Esto se manifiesta en la *declaración*: “la verdadera enajenación es una declaración de la voluntad de que no quiero considerar más la cosa como mía” (GRPh § 65 Z, p. 141). Una *declaración* carece de sentido si no está dirigida a otro yo como unidad autoconsciente. En consecuencia, tanto la toma de posesión como la enajenación suponen el reconocimiento de otra voluntad autoconsciente, es decir, de otra persona que reconozco y me reconoce como tal.

Pero no toda propiedad de una voluntad puede ser enajenada y ello tiene importantes implicancias normativas. El criterio para determinar si algo es *enajenable* es que con ese acto no se comprometa la voluntad libre que se da a sí misma una esfera de exterioridad en el cuerpo y en las cosas. De ahí que sea *inenajenable* todo lo “que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mí autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la

religión” (GPhR § 66, p. 141). Esto no impide que un individuo consienta *de hecho* hacerse esclavo o siervo; o bien conferirle plena autoridad y dominio sobre sus actos y creencias a una determinada doctrina, secta o individuo. Pero tales acciones implican para la persona la contradicción insuperable de tomarse y no tomarse a sí mismo como sujeto de derecho, de tener y no tener capacidad jurídica. O bien de tener capacidad jurídica para despojarse de ella.

La contradicción radica en que sólo puede ser enajenado aquello que es exterior a la persona y sobre lo cual se deposita la voluntad libre: “El acto por el que tomo posesión de mi personalidad y esencia sustancial, y me convierto en un sujeto de derecho y de imputación, en un sujeto moral y religioso, quita precisamente a esas determinaciones la exterioridad, que es lo único que las habilita para ser poseídas por otro” (GPhR § 66 A, p. 142). De este modo, tan pronto como un individuo se adueña de su capacidad jurídica toda exterioridad referida a su eticidad, religión o moralidad queda eliminada y pasa, con este acto, a ser constitutiva de su esencia libre. Y lo mismo puede sostenerse respecto de su propio cuerpo.<sup>19</sup> De ahí que la paradoja se pueda expresar en estos términos: Si se enajena la capacidad jurídica, la eticidad y la religión es porque verdaderamente no se las posee y, por tanto, tampoco se las puede enajenar pues sólo se puede enajenar aquello que posee una persona. Pero si verdaderamente se las posee tampoco pueden ser enajenadas porque tales determinaciones no son ya nada exterior sobre lo cual se deposita la voluntad libre sino su existencia misma. En ello reside el absurdo de consentir prácticas de sometimiento que anulan la personalidad, esto es, en “haber dado en posesión a otros mi capacidad jurídica, eticidad y religiosidad, que yo mismo no poseía y que, tan pronto como las poseo, existen esencialmente sólo como mías y no como algo exterior” (GPhR § 66 A, p. 143). Por tanto, todo contrato de esclavitud es en sí mismo nulo y carece de toda juridicidad.

En consecuencia, para Hegel sólo es posible enajenar aquello que no atente contra la existencia de la persona en cuanto tal, por ejemplo, cosas particulares, tierras, fuerza física, habilidades o talentos espirituales, a condición de que la enajenación de estos últimos sea parcial y no total. La justificación de esta restricción reside en que tales determinaciones consideradas en su totalidad, es decir, en su máxima extensión temporal, resultan intrínsecas al concepto mismo de persona. Nadie puede permanecer persona y quedar despojado de por vida de la posesión de su fuerza física, de su habilidades o talentos espirituales, dado que “con la enajenación de todo mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, haría propiedad de otro lo sustancial de ambas cosas, mi actividad y realidad efectiva universales, mi personalidad” (GPhR § 67, p. 145). Por esta razón, la restricción temporal es sustancial. Es posible vender la fuerza de trabajo por un tiempo limitado, pero no en su totalidad. Y lo mismo vale para la producción intelectual.

Otro tema que involucra el derecho de la persona sobre su cuerpo es la cuestión del suicidio. No se trata de una cuestión fáctica ya que *de hecho* todo ser humano puede quitarse la vida, sino de poder determinar si existe un derecho a disponer de la propia vida en el sentido de tener capacidad jurídica para enajenarla o sacrificarla.

<sup>19</sup> Filippo Ranchio remarca que “el énfasis necesario en la diferencia constitutiva entre espíritu y vida no debe pasar por alto el punto crucial de que el hombre, en la adquisición de sus habilidades intelectuales, sigue siendo un individuo corpóreo y viviente. (...) Los recursos y habilidades que moviliza el sujeto espiritual con el propósito de una transformación apropiativa de la naturaleza viviente no pueden ser adecuadamente comprendidos si se los desvincula por completo de su trasfondo orgánico”. Ranchio (2016), p. 12.

El suicidio es algo tan privativo de los seres humanos que ningún otro ser vivo tiene esta posibilidad. Precisamente, mi vida me pertenece no solamente como un hecho biológico, como un cuerpo vivo del que estoy en posesión, sino como propiedad. Y tengo mi propia vida porque está en mi voluntad que así sea, es decir, porque puedo decidir dejar de tenerla. Pero la pregunta es si, además, tengo derecho a terminar con la vida de mi cuerpo. También aquí el criterio para dirimir la cuestión es la persona y sus condiciones de posibilidad. Hegel puntualiza que en tanto la *vida* abarca la totalidad de la actividad exterior de una persona, ningún individuo tiene derecho a disponer de ella como si fuera algo extrínseco a su personalidad. Por el contrario, la vida, como *totalidad de la actividad* es la condición de posibilidad de la personalidad misma. Por ello, no es algo exterior a la persona particular sino consustancial a ella: “Hablar, entonces, de un derecho del que la persona dispone sobre su vida es una contradicción, porque significaría que la persona tiene un derecho sobre sí misma. Pero ella no tiene esto, porque no está por encima de sí misma y no puede juzgarse” (GPhR § 70 Z, p. 152). En tal sentido, nadie dispone de un derecho sobre sí mismo porque sólo se tiene derecho sobre aquellas cosas que están subordinadas a uno.<sup>20</sup>

#### 4. Derechos de propiedad sobre el cuerpo

Según Hegel, la fuente de la que emana todo derecho de propiedad es la persona misma, como figura universal, cuyas raíces se encuentran en la autorreferencia del yo y el reconocimiento intersubjetivo. Objeto de propiedad es, como se ha visto, aquello que es y permanece exterior a la persona. De ahí que la relación de propiedad con el cuerpo, en tanto medio y condición de posibilidad de la personalidad misma, no sea equiparable con la que se establece con las cosas. Apropiarse del cuerpo es más bien una manera de enseñorearse sobre él ejerciendo un dominio progresivo. Esto le permite a la persona expresarse de múltiples maneras y hacer valer en el mundo objetivo su voluntad que, de este modo, deja de ser algo meramente subjetivo y existe efectivamente. Y aquí parece radicar el criterio hegeliano para determinar el derecho de propiedad que tiene una persona sobre su cuerpo. El cuerpo mismo no es enajenable en su totalidad ni tampoco lo son aquellos órganos o miembros que comprometen su normal funcionamiento.<sup>21</sup> Cuando se afirma que cada persona es dueña de su vida no se quiere decir que le asista, por ejemplo, un derecho especial para acabar con ella, sino que puede disponer de su vida como le plazca para la consecución de sus fines y la realización de su personalidad; de manera semejante, una persona es dueña de su cuerpo para velar por su integridad corporal como un atributo esencial. Esto significa que, como persona, cada uno también tiene deberes respecto de su cuerpo: “debo cuidarlo, mantenerlo sano y fuerte, en consecuencia, no tengo permitido tratarlo con desprecio ni hostilidad” (Enz III § 410 Z, p. 190). Por

<sup>20</sup> Según Lampert, Hegel se aparta en este punto de la tradición inaugurada por Locke y Fichte que fundamentan la propiedad en la autoconciencia y, por tanto, en un derecho sobre sí mismo. Lampert (1997), p. 63.

<sup>21</sup> David Ciavatta explica que para Hegel no es posible pensar al propio cuerpo “como externo o separable de la voluntad que se afirma a sí misma: el propio cuerpo del propietario es a la vez el objeto y el sujeto concreto de la apropiación y, por lo tanto, sirve como una especie de puente entre la persona y las cosas externas”. Ciavatta (2005), p. 3. De ahí que Angelica Nuzzo sostenga que a través del tratamiento hegeliano del cuerpo puede advertirse el pasaje de la “representación del cuerpo como objeto de propiedad a su ser persona y, como tal, real y propio sujeto de derechos”. Nuzzo (2000), p. 128.

tanto, nadie tiene derecho a disponer de su cuerpo, sus miembros y órganos como si fueran meros objetos exteriores.<sup>22</sup>

Por supuesto, la dignidad personal no se ve comprometida ni afectada por la pérdida ocasional de algún miembro u órgano. Cuando alguien a causa de una enfermedad o de cierto accidente pierde alguno de sus miembros o de sus órganos no deja por ello de ser persona ni de ser considerado como tal. Pero que la dignidad personal no se vea afectada por una pérdida semejante, no habilita a concluir que la persona tenga derecho a considerar que, entonces, tales miembros u órganos son contingentes y están a su disposición como bienes transables, es decir, como meros objetos para su intercambio en un mercado de bienes. Por lo tanto, si bien escapa al horizonte de reflexión hegeliano las problemáticas relativas al tráfico de órganos y su posible regulación en un mercado legal, no obstante, puede extraerse de sus consideraciones un criterio general en función del cual rechazar de plano estas prácticas.

A otras conclusiones es posible arribar respecto del derecho al aborto y a la reasignación de sexo. Huelga decir que Hegel tampoco abordó estos problemas. Con todo, es posible hipotetizar una línea argumental hegeliana. En relación con el primer caso, puede afirmarse que la fuente de la que emana tal derecho no es la relación de propiedad que cada persona establece con su cuerpo sino el derecho, más general, del que cada persona dispone para tomar las decisiones relevantes que hacen a su vida, siempre que con su ejercicio no se dañe a terceros ni se afecte su integridad corporal. En tal sentido, la interrupción voluntaria y consentida del embarazo sería perfectamente compatible con el ejercicio de ese derecho. También aquí, como en el caso de la venta de fuerza física o de capacidades espirituales, la determinación temporal juega un rol fundamental para establecer los límites en el ejercicio de este derecho. De ahí que la mayoría de las legislaciones contemporáneas que regulan el derecho al aborto tengan en cuenta las semanas de gestación con el objetivo de ponderar que el ejercicio de ese derecho no redunde en un daño a terceros. Determinar en qué momento de la gestación está implicada ya la existencia de un tercero es una cuestión que, desde punto de vista hegeliano, excede al ámbito de la filosofía. En el prólogo a la *Filosofía del derecho*, Hegel critica a Platón por sus consejos a las nodrizas y a Fichte por brindar precisiones acerca de cómo deberían estar confeccionados los pasaportes: “las relaciones infinitamente diversas que se forman en la exterioridad empero, mediante el aparecer en ella de la esencia, este material infinito y su regulación, no son, sin embargo, objeto de la filosofía” (GPhR, p. 25). Por esta misma razón, considera que tampoco es propio del saber filosófico determinar cuántas ni cuáles propiedades cada uno ha de poseer porque esto es una mera contingencia. No así, el derecho universal a la propiedad que es una determinación jurídica necesaria (GPhR § 49, p. 112).

Para el segundo caso, por el contrario, podría recurrirse a la condición de *signo* que el cuerpo asume respecto del alma. A diferencia del animal, el alma humana no puede quedarse en la armonía natural y comportarse conforme a las leyes que gobiernan su cuerpo vivo porque, como afirma Hegel, esta inmediatez “contradice el concepto de alma – su determinación de ser idealidad que se relaciona consigo

<sup>22</sup> Stefania Achella explica acertadamente que “como mi cuerpo constituye la posibilidad de mi libertad, está bajo el mismo tipo de protección que se aplica a la persona, y por tanto no puedo abusar de él, mutilarlo, quitarme la vida o esclavizarme”. Achella (2021), p. 17.

misma. Para corresponder con su concepto, el alma tiene que (...) tomar en posesión su cuerpo vivo, convertirlo en una herramienta dócil y hábil de su actividad; y así reconfigurarlo de tal manera que en él se relacione consigo misma; que devenga un accidente en armonía con su sustancia, con la libertad. El cuerpo es el medio a través del cual entro en contacto con el mundo exterior en general. Por lo tanto, si quiero realizar mis propósitos, debo hacer que mi cuerpo sea capaz de transferir esto subjetivo en la objetividad exterior (Enz III § 410 Z, p. 190). Con esto se advierte, una vez más, que el argumento según el cual cabría concederle a una persona el derecho a transformar su cuerpo para que se ajuste con su sexo o género autopercebido no recae sobre la condición de propietario, sino sobre la necesidad de que ese cuerpo vivo sea un canal expresivo de su interioridad para plasmar, en el terreno de la objetividad, lo que en el alma es algo sólo subjetivo y todavía no efectivamente real. Para que lo sea, la persona tiene que actuar y con la continuidad de sus actos va conformado su identidad. También, podría afirmarse, su identidad sexo/genérica que no está preconstituida. Como puede observarse, estas consideraciones están en consonancia con el concepto de performatividad elaborado por Judith Butler. Para Butler, la performatividad implica que el sujeto construye su propia identidad sexual o genérica a través de los actos que realiza y del sentido que les asigna.<sup>23</sup> No existe un sujeto previo a estas acciones con una identidad de género ya constituida. En tal sentido, Butler discute la diferencia entre sexo y género pues considera que tanto uno como otro son el resultado de una construcción cultural.<sup>24</sup>

Para concluir, siguiendo una línea de argumentación hegeliana puede sostenerse que, si bien para ser persona es necesario ser reconocido como propietario, y ello supone no sólo disponer de un cuerpo sino ejercer sobre él un dominio suficiente como para que la voluntad pueda exteriorizarse y valer objetivamente, este acto de apropiación del cuerpo no implica derechos de propiedad sobre él como si fuera una mera cosa. Cuerpo viviente y alma son el anverso y reverso de lo mismo. De ahí que nadie sea *stricto sensu* dueño de su cuerpo ni de su vida, por las mismas razones que nadie es dueño del cuerpo ni de la vida de los demás. En este contexto, los usos metafóricos de términos como “mío”, “propio”, “dueño”, etc., inducen a la cosificación y, por eso mismo, a establecer relaciones inadecuadas respecto del cuerpo y la vida, tanto de uno como de los otros.

## 5. Referencias bibliográficas

- Abellón, P.; Chiacchio, C.; Femenías, M.L. (2016): “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler”, en: *Avatares filosóficos* #3 (2016), pp. 185-192.  
 Achella, S. (2021): “The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law”, en: *Crisis &*

<sup>23</sup> Según Butler, “dentro del discurso heredado de la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, constituye la identidad que se supone que es. En este sentido, el género es siempre un hacer, aunque no un hacer de un sujeto que podría considerarse preexistente a la acción”. Butler (1999), p. 33. Este no es el único aspecto en que Butler abreva en la filosofía hegeliana. Ver al respecto: “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler”, Abellón, Chiacchio, Femenías (2016).

<sup>24</sup> Para Butler, “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza: El género es también el medio discursivo/cultural mediante el cual la ‘naturaleza sexuada’ o ‘un sexo natural’ se produce y se establece como ‘prediscursivo’, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura”. Butler (1999), p. 11.

- Critique*, 8, 2, 2021, pp. 8-22.
- Amengual Coll, G. (1994): “El concepto de persona en la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en: *Escritos de filosofía*, N° 26-27, Buenos Aires (enero-diciembre 1994), pp. 43-74.
- Asmuth, Ch. (2016): “*Die Seele ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet*. Leib und Seele bei Hegel“, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2016, Vol. 72 (2-3), pp. 281-298.
- Avineri, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Blake Wilson, M. (2018): “Personhood and Property in Hegel’s Conception of Freedom”, en: *Pólemos*, XI, N° 1, 2018, pp. 68-91.
- Butler, J. (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge, 1999.
- Ciavatta, D. (2005): “Hegel on Owning One’s Own Body”, en: *The Southern Journal of Philosophy* (2005) Vol. XLIII, pp. 1-23.
- Cristi, R. (1978): “Posesión y propiedad en la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. XVI, N° 12 (diciembre 1978), Santiago de Chile, pp. 95-109.
- Hegel, G. W. F. (TW): *Theorie Werkausgabe*, E. Moldenhauer, K. M. Michel (Hrsg.), 20 vols., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F. (PhPr): “*Recht-, Pflichten-, und Religionslehre für die Unterklasse*”. *Texte zur philosophischen Propädeutik*, en: TW, vol. 4.
- Hegel, G. W. F. (GPhR): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und dem mündlichen Zusätzen*, en TW, vol. 7.
- Hegel, G. W. F. (Enz): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en: TW, vols. 8-10.
- Hegel, G. W. F. (WL): *Wissenschaft der Logik*, en: *Hauptwerke in sechs Bänden*, vols. 3-4, F. Hogemann, W. Jaeschke (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Hegel, G. W. F. (VRph 17/18 y VRph 18/19): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*, Dirk Felgenhauer (Hrsg.), en: *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, 30 vols., Hamburg, Felix Meiner, 2020., vol. 26,1.
- Hüning, D. (2002): „Die ‚Härte des abstrakten Rechts‘. Person und Eigentum in Hegels Rechtsphilosophie“ en: Hüning, D. – Stiening, G. – Vogel, U. (Hrsg.): *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 235-262.
- Ikäheimo, H. (2014): “Fichte on Recognizing Potential Persons”, en: Seelmann, K.- Zabel, B. (Hrsg.): *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, pp. 44-56.
- Lampert, J. (1997): “Locke, Fichte, and Hegel on the Right to Property”, en: Baur, M. & Russon, J. (Eds.), *Hegel and the Tradition: Essays in Honour of H.S. Harris*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1997, pp. 40-73.
- Nuzzo, A. (2000): “Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione ‘diritto astratto’ nella *Filosofía del diritto*”, en: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (eds.) *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, pp. 123-145.
- Patten, A. (2002): *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Pippin, R. (2008): *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town - Singapore - São Paulo, Cambridge University Press, 2008.
- Quante, M. (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt/M, Suhrkamp,

2011

- Ranchio, F. (2016): *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, en: *Hegel-Studien*, Beiheft 64, Hamburg, Felix Meiner, 2016.
- Ritter, J. (2017): „Person und Eigentum Zu Hegels ‘Grundlinien der Philosophie des Rechts’ §§ 34 bis 81 (1961)“, en: Siep, L. (Hrsg.), *G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 2017, pp. 55-72.
- Russon, J. (2016): *Infinite Phenomenology: The Lessons of Hegel’s Science of Experience*, Evanston, Northwestern University Press, 2016.
- Schmidt am Busch, H. C. (2008): “Personal Respect, Private Property, and Market Economy: What Critical Theory Can Learn from Hegel”, en: *Ethic Theory and Moral Practice* N° 11 (2008), 573-586.
- Siep, L. (1992): *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.
- Stübinger, S. (2014): „Hegel und das moderne Verständnis der Person im Recht“, en: Seelmann, K.- Zabel, B. (Hrsg.): *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*. Tübingen, 2014, 69-96.
- Tugendhat, E. (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979.