Milton Abellón
EDITOR

G. W. F. HEGEL

Estudios críticos

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

G. W. F. HEGEL

Estudios Críticos

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria Prof. Martín Aulestia Calero

Milton Abellón
(Editor)

G. W. F. HEGEL
Estudios Críticos

Diana López
Hugo A. Figueredo Nuñez
Miguel Herszenbaun
Eduardo Assalone
Luis Mariano De la Maza
Carlos Emel Rendón
Milton Abellón
Andrés Felipe Parra Ayala
Juan Ormeño Karzulovic
Erick De Lima
Yared Elguera Fernández
Ángelo Narváez León
Giovanna Miolli

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

G. W. F. HEGEL
Estudios Críticos
1.ª edición | febrero de 2026
ISBN | 978-9942-7475-3-2

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosófica Editorial
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.

creative commons

Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

PRESENTACIÓN……11

PRIMERA SECCIÓN
FILOSOFÍA TEÓRICA

CAPÍTULO I. LA DIALÉCTICA DE LO ABSOLUTO EN HEGEL. SISTEMA, MÉTODO Y CONTENIDO……19
Diana López

CAPÍTULO II. LA UNIDAD DE LA REALIDAD INMEDIATA EN LA DOCTRINA DEL SER ……57
Hugo A. Figueredo Nuñez

CAPÍTULO III. LA IDEA ABSOLUTA DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL. ALGUNAS PREGUNTAS METODOLÓGICAS SOBRE LA NOCIÓN DE SÍNTESIS……79
Miguel Herszenbaun

CAPÍTULO IV. ¿OMNIPOTENCIA DEL CONCEPTO O LOGRO SUBJETIVO? EL SENTIDO DE LA ASIMILACIÓN EN LA LÓGICA Y LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE HEGEL……117
Eduardo Assalone

SEGUNDA SECCIÓN
FILOSOFÍA PRÁCTICA

CAPÍTULO V. EL ESTADO COMO FORMACIÓN DEL ESPÍRITU……147
Luis Mariano De la Maza

CAPÍTULO VI. LA CRÍTICA DE HEGEL A LA SOCIEDAD CAPITALISTA
EN PRIMEROS ESCRITOS Y "PROYECTOS DE SISTEMA" DE JENA.....175
Carlos Emel Rendón

CAPÍTULO VII. REGULACIÓN GUBERNAMENTAL DEL COMERCIO
Y RECONOCIMIENTO EN EL *SISTEMA DE LA ETICIDAD*.....203
Milton Abellón

CAPÍTULO VIII. HEGEL Y LAS CONTRADICCIONES DEL CAPITALISMO.....255
Andrés Felipe Parra Ayala

CAPÍTULO IX. ACCIÓN INTENCIONAL Y AUTODESCONOCIMIENTO.....293
Juan Ormeño Karzulovic

TERCERA SECCIÓN
LECTURAS Y PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS

CAPÍTULO X. RECONOCIMIENTO, ONTOLOGÍA SOCIAL Y CRÍTICA.
SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA 'FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU' DE HEGEL.....329
Erick De Lima

CAPÍTULO XI. ACTUALIDAD DE LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL 371
Yared Elguera Fernández

CAPÍTULO XII. HEGEL, LA CIUDAD Y EL CAPITAL.....413
Ángelo Narváez León

CAPÍTULO XIII. ¿QUIÉN PIENSA EN CONCRETO? UNA APUESTA HEGELIANA
POR LA CONCRECIÓN DE LA FILOSOFÍA.....449
Giovanna Miolli

PRESENTACIÓN

El presente volumen surge de la admirable iniciativa de Filosófica Editorial de la Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, Ecuador, y de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE). Se han propuesto, en un momento de cambio de época y en el contexto de una contemporaneidad tecnificada que, junto a su productividad capitalista, parece estar cada vez más alejada de la temporalidad filosófica, un inmenso y loable proyecto editorial: la *Colección Filosófica Actual*. Esta última, llevada a cabo en cooperación con ICALA, *Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (Osnabrück, Alemania), cuenta con una gran cantidad de libros que abordan desde la Filosofía Antigua hasta la Filosofía Contemporánea, así como también corrientes y tendencias filosóficas de la actualidad. El volumen que aquí presento, *G. W. F. Hegel. Estudios Críticos,* es uno más de los que componen esta colección. Quiero expresar mi profundo agradecimiento al Profesor Santiago M. Zarria y a la Profesora Micaela A. Diaz de Filosófica por haberme convocado a ser parte de este proyecto, por confiarme la compilación y edición de este libro y por la generosidad, seriedad y el cariño que acompañaron todo el proceso editorial.

El volumen dedicado a Hegel no es un manual introductorio a su filosofía. Tampoco se dirige a abarcar el sistema hegeliano en su totalidad ni todas las problemáticas que involucra. El libro tiene una intención más modesta pero no por ello menos importante: busca recorrer temáticas fundamentales de la filosofía de Hegel de sus diferentes periodos y distintas lecturas contemporáneas que exhiben la vitalidad que conserva su filosofía para pensar problemas de la actualidad. Por esta razón, guardo la esperanza de que este libro pueda constituir un aporte no sólo a los estudios hegelianos especializados, sino también que posibilite acercar la filosofía de Hegel a sus lectores incipientes, permitiéndoles acceder a una comprensión de conjunto del idealismo hegeliano, de su complejidad interna y sus transformaciones, de su impacto en la filosofía posterior y de las innovaciones interpretativas ocurridas en las últimas décadas.

G.W. F. Hegel. Estudios Críticos se divide en tres secciones. La primera está dedicada a la Filosofía Teórica de Hegel. La segunda, a su Filosofía Práctica. La tercera incluye lecturas contemporáneas del filósofo alemán a la luz de problemáticas actuales.

La sección de Filosofía Teórica consta de cuatro capítulos. El primero, "La dialéctica de lo absoluto en Hegel. Sistema, método y contenido" de la Dra. Diana López (UNL, Argentina), expone la vinculación entre la concepción hegeliana del sistema, el método y la dialéctica, brindando una compresión de lo absoluto en el pensamiento de Hegel a través de un minucioso y letrado análisis de la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) y de los antecedentes asentados en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), considerando también otros textos del filósofo alemán y los cambios realizados a sus obras en años posteriores. El segundo capítulo, "La unidad de la realidad inmediata en la Doctrina del ser" del Dr. Hugo Figueredo Núñez (UBA – CONICET- CIF/INEO, Argentina), analiza la deducción inmanente de la unidad de la realidad inmediata en el Segundo capítulo de la Primera sección de la Doctrina del ser (1812) de la *Ciencia de la Lógica*, contextualizando la problemática en la superación hegeliana del idealismo y el realismo, cuestión que rastrea con rigurosidad textual hasta 1803, mostrando su continuidad con el texto de 1812. El tercer capítulo, "La idea absoluta de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Algunas preguntas metodológicas sobre la noción de síntesis" del Dr. Miguel Herszenbaun (UBA, UNIPE, CONICET, Argentina) también estudia la *Ciencia de la Lógica*, pero se centra en el capítulo "La idea absoluta" de la Doctrina del Concepto (1816). En proximidad con la temática del primer capítulo de la presente compilación, el trabajo pone de relieve la conexión entre el método hegeliano y la autoindagación de la razón a partir de un meticuloso abordaje de las nociones de "análisis" y "síntesis", explicitando de esta manera el diálogo de Hegel con Kant. Finalmente, el cuarto capítulo está a cargo del Dr. Eduardo Assalone (UNMDP, CONICET, Argentina). Su escrito, "¿Omnipotencia del concepto o logro subjetivo? El sentido de la asimilación en la Lógica y la Filosofía de la Naturaleza de Hegel", explora en la *Ciencia de la Lógica*

y en la Filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) una noción poco atendida por los estudios hegelianos: la asimilación, a la que comprende como un logro subjetivo, ofreciendo una lectura original que fundamenta el no panlogismo radical de la filosofía hegeliana.

La segunda sección del libro, dedicada a la Filosofía Práctica de Hegel, se compone de cinco capítulos. El primero, "El Estado como formación del espíritu" del Dr. Luis Mariano De la Maza (PUC, Chile), muestra el lugar fundamental que, para Hegel, ocupa el concepto de formación en la constitución y concepción del Estado, cuestión que desarrolla mediante un cuidadoso abordaje de diversos textos y lecciones del filósofo alemán, tanto de su periodo juvenil como de madurez. Al interpretar la noción de "formación" en cuanto formación del espíritu, el autor pone de relieve su íntima relación con la concepción hegeliana del reconocimiento, aportando así una mirada interesante y actual sobre la temática. El segundo capítulo, "La crítica de Hegel a la sociedad capitalista en primeros escritos y `proyectos de sistema´ de Jena" del Dr. Carlos Emel Rendón (UNAL, Colombia), expone con consistencia y claridad las diversas críticas que Hegel dirige al capitalismo en su periodo de Jena, considerando sus implicancias en lo que respecta no sólo a la relación del hombre con la naturaleza, sino también en lo que concierne a sus consecuencias políticas, subjetivas y ético-económicas, lo cual exhibe la profunda actualidad que los escritos jenenses conservan en nuestro tiempo. El tercer capítulo, "Regulación gubernamental del comercio y reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad*" es de mi autoría (UBA – CONICET – CIF/INEO, Argentina). Intento mostrar que, en el manuscrito de 1802-1803, la regulación gubernamental del comercio es una forma de reconocimiento ético-espiritual y real (no formal) de los singulares en cuanto personalidad por todos los miembros del pueblo, lo que implica comprender del principio orgánico de la libertad, es decir, el autogobierno del pueblo, como una forma inherente al reconocer mencionado. El cuarto capítulo, que está en estrecha relación temática con el segundo, es "Hegel y las contradicciones del capita-

lismo" del Dr. Andrés Felipe Parra Ayala (UNIANDES, Colombia). A partir de una clara y atrayente lectura de la *Filosofía del Derecho* (1820), el artículo demuestra que, para Hegel, las contradicciones inherentes al capitalismo radican principalmente en la concepción de la libertad individual que éste conlleva y en las demandas normativas de reconocimiento que no logra satisfacer por sí mismo. El trabajo postula además la función hegeliana de las corporaciones como una vía institucional fundamental de la realización del reconocimiento en cuestión y, por tanto, de la afirmación de la libertad y autodeterminación éticas. El quinto capítulo, "Acción intencional y autodesconocimiento" del Dr. Juan Ormeño Karzulovic (UDP, Chile), desarrolla una atractiva lectura de la intencionalidad de la acción y la agencia en Hegel, centrándose especialmente en *Fenomenología del Espíritu* (1807) y la *Filosofía del Derecho* (1820). Mediante un minucioso análisis de las condiciones hegelianas de la intencionalidad de la acción, donde el problema del reconocimiento del agente en sus propios actos ocupa un lugar central, el autor propone una interpretación sugerente de la misma como exteriorización y logro histórico y social que exhibe la novedad y los aportes hegelianos a las teorías clásicas y actuales de la acción intencional y la responsabilidad.

La tercera sección del libro, dedicada a las Lecturas y Problemáticas Contemporáneas, tiene cuatro capítulos. El primero, "Reconocimiento, ontología social y crítica. Sobre la actualidad de la 'Filosofía del Espíritu' de Hegel" del Dr. Erick De Lima (UNB, Brasil), se centra fundamentalmente en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y la *Filosofía del Derecho* (1820). El trabajo realiza una interesante lectura de las interpretaciones normativistas del reconocimiento en Hegel y, a partir una reelaboración de la noción de libertad a luz de dicho lineamiento hermenéutico, expone de manera original la posible elaboración de una ontología social crítica hegeliana. El segundo capítulo de esta tercera sección es "Actualidad de la *Filosofía del Derecho* de Hegel" de la Mgtr. Yared Elguera Fernández (UAM, México). Mediante el abordaje del concepto de libertad en la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) y de su continuidad

ética en la *Filosofía del Derecho* (1820), especialmente en el ámbito de la familia, el texto expone, bajo una mirada interesante y actual, la vigencia del concepto hegeliano de libertad para pensar las diversas configuraciones familiares de nuestros días. El tercer capítulo, "Hegel, la ciudad y el capital" del Dr. Ángelo Narváez León (UCSH, Chile), se ocupa de una cuestión escasamente abordada por los estudios especializados: la concepción hegeliana de la ciudad. Desde una aproximación original de la temática, que involucra consideraciones históricas, estéticas, políticas y económicas, el autor desarrolla una lectura novedosa sobre la relación entre la filosofía de Hegel y los cambios urbanos acontecidos entre 1798 y 1831. Finalmente, el cuarto capítulo, "¿Quién piensa en concreto? Una apuesta hegeliana por la concreción de la filosofía" de la Dra. Giovanna Miolli (UNIPD, Italia), demuestra la concreción del pensar filosófico, su capacidad productiva, su utilidad y su impacto realmente efectivo en la realidad social mediante un sólido estudio metafilosófico de Hegel, lo cual hace visible el aporte de la concepción hegeliana de la filosofía a un asunto que atañe al espíritu de nuestro tiempo.

Quisiera cerrar esta presentación expresando mi más sincero agradecimiento a los/as autores/as que forman parte de este volumen, no sólo por confiar en este proyecto, sino también por el compromiso académico con el que han realizado su trabajo. Agradezco especialmente a todo el equipo editorial de Filosófica y de la Universidad Central del Ecuador y a sus autoridades. Por último, deseo hacer una honesta mención a los/as lectores/as de este libro, pues es para ellos/as a quienes va dirigido.

Milton Abellón
EDITOR

PRIMERA SECCIÓN

FILOSOFÍA TEÓRICA

CAPÍTULO I

LA DIALÉCTICA DE LO ABSOLUTO EN HEGEL. SISTEMA, MÉTODO Y CONTENIDO

Diana López[1]

RESUMEN

Las estructuras básicas de la dialéctica de lo absoluto y las nociones de "sistema", "método" y "contenido" asociadas a ella pueden deter-

1 Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL-Bs. As). Profesora e Investigadora de la Universidad Nacional del Litoral (UNL, Santa Fe). Ex Docente de las Universidades Autónoma de Entre Ríos (UADER), Nacional de Rosario (UNR) y Universidad de la República de Uruguay (UdelaR). Becaria de la Eichstätt Universität, Alemania (2008). Ha sido directora de tres Proyectos de Investigación consecutivos: 2005, 2009 y 2011 (SIGEVA-UNL). Compiladora de los libros *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009), *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011), *Ser, Razón y Lenguaje* (2014), *Ciencia, Sistema e Idealismo* (2016), *La dialéctica y sus sentidos* (2025), todos editados por Ediciones UNL, y de *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam*, Ediciones UADER (2020). Y Co-Compiladora con Silvia Di Sanza de *El vuelo del búho. Estudios sobre el Idealismo* (Prometeo, 2014) y con Mariano Gaudio de *Variaciones sobre temas del idealismo* (RAGIF Ediciones, 2017) y *Moral, derecho y política en Fichte* (RAGIF Ediciones, 2022).

minarse a partir de las alusiones de Hegel en varios de sus textos. En particular, el Prefacio a la *Phänomenologie des Geistes* (1807) contiene disposiciones fundamentales que formarán parte de su lógica madura, por ejemplo, su comprensión del método como automovimiento de las determinaciones especulativas. Este automovimiento es el de la subjetividad absoluta que se piensa a sí misma en la propiedad de efectuarse únicamente mediante el despliegue interno, en el sentido de que, en el marco del sistema, no se le otorga ninguna clase de prioridad a lo metódico frente a cualquier contenido. El método es más bien entendido por Hegel, como la forma en que fluye el proceso, en cuanto los pensamientos se suceden y brotan unos de otros. En este contexto, el tránsito a la *Wissenschaft der Logik* (1812-1831) puede caracterizarse por el hecho de que Hegel pasa a considerar la unidad interna de método y contenido como base sistemática de los tres modos de la dialéctica – la dialéctica de la *transición* (*Seinslogik*), la dialéctica de la *reflexión* (*Wesenslogik*) y la dialéctica del *desarrollo* (*Begriffslogik*)- cuya resolución se hace efectiva en la realidad de "Idea". La intención de este artículo es poner en evidencia el *nexo* entre *sistema, método* y *dialéctica* tomando como base, principalmente, el prefacio y el capítulo sobre el "Saber absoluto" de la *Fenomenología del espíritu* y, pasajes centrales de la *Ciencia de la lógica* -en especial, el último capítulo de la Doctrina del Concepto, dedicado a la Idea absoluta-, pues aquí se consuma la configuración fundamental de "lo lógico" como despliegue de la autorreferencia de lo absoluto.

Palabras clave: dialéctica, absoluto, sistema, método, contenido.

ABSTRACT

The basic structures of the dialectic of the absolute and the notions of "system", "method" and "content" associated with it can be determined from Hegel's allusions in several of his texts. In particular, the Preface to the *Phänomenologie des Geistes* (1807) contains fundamental provisions that will form part of his mature logic, for example, his understanding of method as the self-movement of speculative determinations. This self-movement is that of absolute

subjectivity that thinks of itself as having the property of realizing itself solely through internal deployment, in the sense that, within the framework of the system, no kind of priority is given to the methodical over the any content. The method is rather understood by Hegel as the way in which the process flows, as thoughts follow one another and spring from each other. In this context, the transition to the *Wissenschaft der Logik* (1812-1831) can be characterized by the fact that Hegel begins to consider the internal unity of method and content as the systematic basis of the three modes of dialectic – the dialectic of transition (*Seinslogik*), the dialectic of reflection (*Wesenslogik*) and the dialectic of development (*Begriffslogik*) - whose resolution becomes effective in the reality of "Idea". The intention of this article is to highlight the link between system, method and dialectic based, mainly, on the preface and the chapter on "Absolute Knowledge" of the *Phenomenology of the Spirit* and, central passages of the *Science of Logic* - especially, the last chapter of the Doctrine of the Concept, dedicated to the absolute Idea-, since here the fundamental configuration of "the logical" is consummated as a display of the self-reference of the absolute.

Keywords: dialectic, absolute, system, method, content.

INTRODUCCIÓN

El resultado no es nada sin el devenir. Según la totalidad de lo filosóficamente cuestionado, Hegel y su época son receptores de una serie de problemas que pueden organizarse en torno a la esencia y sentido de la verdad, su sistema, su método y su contenido. Deudora de una tradición que la preserva como cuestión, esta problemática anuncia un orden a la vez que se revela como plausible de ser enfocada desde dos perspectivas igualmente parciales: 1° Desde el punto de vista de la metafísica pre-kantiana que presuponía el privilegio no crítico del sujeto cognoscente para acceder a la verdad sin más, y en su consecuencia, y con mayor razón, la identidad afirmada como inmediata y absoluta de lo real como punto de partida y no meta de arribo en el proceso del conocer; y, 2° Desde un punto de vista escuetamente lógico, cuando se parte de la validez de las leyes

del pensamiento como justificada en la estructura de una unidad formal, en sí evidente y legitimante de toda investigación acerca del conocimiento capaz de desplegarse de espaldas a una realidad objetiva considerada inesencial.

Para Hegel, era condición indispensable de un conocimiento que pudiera merecer el nombre de "filosofía", el no verse obligado a optar sin evaluar, así como tampoco a describir sin cuestionar, sino a obrar conforme a la intención que anima un acto crítico de reflexión en el cual la subjetividad singular deja a un lado sus representaciones contingentes y se eleva hacia la universalidad y necesidad esencial del pensamiento objetivo. Esto lo lleva a considerar ambas visiones, la de la metafísica tradicional y la de la lógica abstractista, bajo una luz diferente, de tal modo que la búsqueda de una verdad final las incluya y resignifique desde una perspectiva nueva. El reconocimiento de los resultados alcanzados es sólo la otra cara de una inquietud que intentará plasmar una concepción propia acerca de la identidad de lo diverso, la unidad de los opuestos y el dinamismo inmanente de lo real que no excluye de sí, antes presupone, una irreductible negatividad intrínseca. El *logos* concreto es así diverso y uno con el *logos* abstracto, no siendo ambos en el fondo más que momentos transitorios y superables de un proceso superior y único que los comprende. La filosofía especulativa, en consecuencia, lejos de proponerse el estudio de uno u otro de estos dos aspectos complementarios con exclusión de su opuesto, debe compenetrarse profundamente con el sentimiento de su unidad, propugnando la necesidad de estudiarlo en su núcleo primordial: el pensamiento en *acto*.

A este respecto debemos hacer notar ante todo que esta cuestión aparece dentro de la filosofía de Hegel como un problema, en cierto sentido, prelógico, relegado fuera del ámbito de la lógica, cuyo punto de partida: "el pensamiento en su validez universal", presupone la verdadera solución dada en la *Phänomenologie des Geistes* de 1807 (*Fenomenología del espíritu* [*Phg*]). Esta obra pone de manifiesto el proceso según el cual la conciencia realiza su objetividad y universalidad absoluta mediante un gradual elevarse desde

su modo de aprehensión más inmediata: la sensación (de contenido intencional esencialmente subjetivo), pasando por los relativos grados de objetividad de la conciencia perceptiva y de la conciencia intelectiva y a través de los tres momentos de la autoconciencia, alcanzar su plena objetividad en la universalidad de la Razón, el Espíritu y la Religión, para concluir en el Saber absoluto, en el cual se realiza de la manera más elevada la comprensión de que el contenido del saber y el saber mismo no se distinguen. Habiendo pasado por todos los modos de relación de la conciencia con su objeto, el resultado es la ciencia, o lógica, la cual no tiene ya necesidad de justificación alguna. Así dice Hegel en la *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la lógica* [GW 11]):

> Ese camino pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el Objeto, y tiene por resultado el *concepto de ciencia*. Este concepto no está necesitado, pues, aquí de justificación alguna (aparte de que él brota en el interior de la lógica misma), ni es susceptible de otra justificación que la su producción por la conciencia, y la disolución en él, como en la verdad, de todas las figuras de aquélla. (GW 11; 2011, p. 198)

Pertenece, pues, a la evolución del pensamiento de Hegel desde los primeros esbozos del sistema, el orientarse hacia una concepción según la cual, la relación del pensamiento con su objeto no será ya algo accidental que pueda ser o no ser sin afectar su esencia, sino que, para ella, *la verdad misma reside en esta relación*. Esto implica inscribir la ruptura en el texto, poner la cadena de la *Fenomenología del espíritu* en la línea de continuidad con un saber que ya no sea un momento suyo, una de sus figuras. Esta inscripción será "científica" pero la palabra ciencia sufre entonces una mutación que actualiza su significado en dirección a la abertura de "lo lógico". La única clausura del desarrollo fenomenológico parece ser, entonces, aquélla que lleva sus resultados a otro elemento, el de la reflexión y sus *esencialidades*, sólo superado por el desarrollo del *concepto* como nueva unidad significativa de diferencias cualitativas de fuerza y altura. Juego de la sintaxis de una dialéctica de lo absoluto caracterizada

por la anticipación, la articulación y la ampliación de sus efectos de sentido. La Idea absoluta, al final de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816), se habrá de revelar a la vez como uno de los términos de la síntesis cognoscitiva y como la síntesis misma en su totalidad. Lo cual representa, por parte de Hegel, un esfuerzo titánico por mantener un equilibrio y absoluta igualdad entre el elemento objetivo y el elemento subjetivo del pensamiento.

1. El resultado es el proceso: la autorreflexión fundacional del pensamiento

Entre los años 1797 y 1800 (Frankfurt), podría situarse el primer esbozo hecho por Hegel de su sistema doctrinario. Aquí ya está presente la concepción de la filosofía como un conocimiento sistemático y orgánico del universo, así como sus más fundamentales principios teóricos: superación del relativismo kantiano e interpretación del conocimiento como *esencia constitutiva* de la realidad y del espíritu como realidad absoluta. Encontramos, por otra parte, ya en esta primera construcción esquemática, la división tripartita de su "Sistema de las Ciencias" en: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. Lo absoluto se considera aquí como manifestación bajo tres formas o momentos: la idea pura, la naturaleza y el espíritu. Pero lo que caracteriza al Hegel de esta primera época, es la preeminencia indubitable que atribuye a la intuición religiosa sobre la especulación racional en el conocimiento del espíritu absoluto. Esta distinción y diversidad de la filosofía y la religión es sostenida por Hegel a lo largo de toda su obra con referencia a sus respectivos órganos de conocimiento: la intuición y el concepto; distinción metodológica que aparece acentuada, en la introducción de la *Enzyklopäedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de 1817 (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [*Enz*]), aunque invirtiendo la supremacía de sus valores. Su concepción de la unidad e identidad de lo metafísico y lo lógico, de lo real y de lo ideal, no había sido promovida aún a una plena certidumbre de verdad: la idea del espíritu absoluto, o el espíritu absoluto como idea, es referido a la metafísica y afirmado como independiente de la lógica. Reservándose para esta última el estudio de la naturale-

za y los caracteres formales del ser y del pensamiento, considerados abstractamente y en general; a la vez que dividida en tres partes: a) determinación de los caracteres generales del ser; b) determinación de los caracteres generales del pensamiento en sí; y c) determinación del método de acuerdo con el cual el ser y el pensamiento entran en relación recíproca.

En el segundo esbozo que en 1803 hace Hegel de su sistema filosófico en Jena, mantiene la diversidad señalada entre la lógica y la metafísica, aunque referida a fundamentos diferentes. La Razón es siempre la realidad absoluta, a la vez que el órgano del conocimiento de este absoluto; y la filosofía, por tanto, autorrealización del espíritu absoluto en el conocimiento. Los dos métodos de esta autorrealización serían: la reflexión y la intuición trascendental. La reflexión por sí misma, sin el auxilio de la intuición, es incapaz de superar el conocimiento puramente formal; refiere, es verdad, el contenido de lo absoluto a la identidad de la naturaleza y del espíritu, del pensamiento y del ser, más no logra realizar plenamente esta identidad. Niega los opuestos, más no basta para realizar su síntesis. Requiere, por tanto, como complemento, otra forma de aprehensión, capaz de traer a plena conciencia especulativa el lado positivo de la razón superando todas las contradicciones. El instrumento capaz de satisfacer esta necesidad es la *intuición*. En este sentido, la unidad de la reflexión y la intuición se constituye en el único modo intencional-transcendental que puede responder a las exigencias del conocimiento filosófico. Su unión genera la unificación del espíritu subjetivo con el objetivo, de la inteligencia con la naturaleza, del pensamiento y el ser, en esta etapa. Para la cual, la "lógica", se configura en introducción a su "Sistema de las Ciencias", y no ya en una mera parte de él. Pero, además, lo que tiene de interesante este momento desde el punto de vista de su concepción de la filosofía es: 1) la intuición considerada como forma racional del espíritu no ha sido aún eliminada como forma de conocimiento de lo absoluto; y, 2) la primitiva noción de "síntesis de materia y forma" ha dado paso a una "síntesis de conceptos puros *a priori*": la que reconoce no ya dos sino tres momentos constitu-

tivos, y en la que el tercer momento, la síntesis, no puede darse, frente a la oposición de sus momentos anteriores, la tesis y la antítesis, sino mediante un acto de aprehensión inmediata e intuitiva, de una referencia intencional que se elevaría desde un dato esencial a otro también esencial, pero de grado superior.

Finalmente, en 1807, con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, que subtitula, Primera Parte del Sistema de las Ciencias, nos da Hegel la forma definitiva de la filosofía. Aquí se define ahora el espíritu como autoactividad y autodesenvolvimiento de un devenir del yo como devenir de la realidad en sí, a la vez el objeto que deviene y la fuerza determinante de su devenir. En este contexto y de la mano de un movimiento doble y único de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad -efectuación del concepto que responde a la asunción de la representación en concepto y como concepto-, se puede ver el "ritmo"[2] de un proceso que habrá de concluir en el "saber absoluto". Éste se constituye en la última figura de la conciencia, en aquella que deja de considerar lo verdadero como algo por encima y en contra de lo que sólo se encuentra "en relación" para mostrarlo como revelado *dentro* de la propia certeza de sí, como idéntico a sí mismo en su alteridad esencial. Ahora bien, el Saber Absoluto, que puede también denominarse el espíritu absoluto o la realidad absoluta, encuentra su integral realización en la "ciencia de la lógica". Ésta no puede tener otro fundamento o prueba que la misma necesidad con que se llega a ella a través del proceso dialéctico mediante el cual la conciencia subjetiva supera sus propias limitaciones y alcanza la objetividad de la Razón. Dice Hegel:

> Así pues, el concepto de ciencia pura y la deducción de este no vienen *aquí presupuestos* sino en la medida en que la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto. El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz el curso de ésta, sólo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo

2 Sobre la alusión en este contexto al "ritmo" puede verse Wohlfart (1981).

> a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad. (GW 11; 2011, p. 199)

Lo que hace posible la conjunción de lo único es la unicidad de lo diverso. Someter la atención y las diferencias de significación a un *sistema* no representa la clausura del saber sino su apertura hacia lo que excede en tanto *absoluto*. En este contexto, la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, pone de manifiesto la exigencia de la elaboración explícita de una lógica de la conciencia, así como la necesidad de aquella lógica de la mediación que devendrá ulteriormente como instancia central del *sistema de la ciencia*[3]. Aquí se

3 La *Fenomenología del espíritu* representa incontestablemente el punto de coronamiento de diversos proyectos de fragmentos del sistema elaborados por Hegel en los cursos de los años 1803-1807 del período de Jena, pero que vieron demorada su edición por inacabados o estimados insatisfactorios por el autor. La *Phg* aparece como la primera realización efectiva, finalmente cumpliendo y llevando a su término el propósito formulado en los textos de 1801 sobre la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* y, el propósito constantemente reiterado en este lugar, de una presentación de la filosofía en la forma de una totalidad sistemática. Si nos detenemos en la época de la edición de la obra de 1807, no podemos dejar de observar que esta publicación aparece en un contexto donde van a predominar, en Hegel, las preocupaciones y las reflexiones de orden lógico. De la *Lógica* de Jena, de la cual se sabe hoy que fue redactada en los años 1804-1805, hasta la publicación de la "Doctrina del concepto" en 1816, es en efecto un poco más de un decenio que Hegel consagra a la puesta a punto y a la elaboración definitiva de su lógica. Un elemento a tener en cuenta a la hora de evaluar esta evolución es lo que en el capítulo VII de la *Phg* aparece más adelante como una presentación, desde el punto de vista de la conciencia, de la lógica del fenómeno. El descubrimiento del rol decisivo que juega el fenómeno para la lógica será lo que conduce a modificar el título de su obra y a no llamarla ya "Ciencia de la experiencia de la conciencia" sino "Fenomenología del espíritu". En todo caso, esta mutación implica una profunda evolución de la lógica hegeliana en dirección al sentido absoluto que pronto asumirá en el período de su madurez. En definitiva, esto que Hegel había descubierto plenamente sin duda durante la redacción de la *Phg* es el punto de vista absoluto del concepto. Necesitará los años de Nuremberg para sentirse por completo capaz de tomar sobre sí "el esfuerzo del concepto" (*Phg*; 1973, p. 39). Sin embargo, en este momento ya aparece clara una concepción que luego habrá de profundizar y elevar a su máxima expresión. Aquí dice: "el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él" (*Phg*; 1973, p. 40).

muestra el resultado del itinerario que recorre el espíritu aparente a medida que va dejando tras sí su apariencia como conciencia y autoconciencia, y, con ellas, todas las figuras de lo racional y de lo espiritual que tienen aún en sí lo opuesto de la conciencia. Lo cual supone entender al saber mismo en su transformación como "actividad subjetiva"[4], es decir, una actividad igualmente objetiva sobre el objeto mismo que se entrega por entero a la labor mediadora[5]. De este modo, los cambios del objeto y la consiguiente superación de la oposición del sujeto y del objeto como lo cognoscente y lo conocido van siempre acompañando -según Hegel advierte constantemente- las mutaciones de la conciencia hasta culminar en la mediación que se hace teóricamente consciente, es decir, que alcanza su suprema etapa teórica. Dado que apenas perceptibles desplazamientos podrían desunir todas las articulaciones, generar interrupciones, descubrir los límites de la significación discursiva profundizando el *desgarramiento*, sólo quedaba sostener la necesidad de la progresión de la experiencia fenomenológica *retrospectivamente* desde la perspectiva de la última de sus figuras: el saber absoluto[6]. No se trata, por tanto, de un construir arbitrario que siguiese un hilo carente de genuina ordenación consecuencial.

4 En la *Enciclopedia* [§ 22 N] Hegel expresa más claramente que en la *Phg* la concepción de que el propio pensamiento es una "fuerza productiva". El pasaje al que nos referimos dice así: "Para llegar a saber qué es lo verdadero en las cosas no basta con la simple atención, sino que hace falta, además, nuestra *actividad subjetiva*, que se encarga de transformar lo inmediatamente dado. A primera vista esto parece ser absurdo y contrario al fin del que se trata en el conocer, no obstante, puede afirmarse que ha sido convicción de todos los tiempos la de que sólo mediante la *transformación* de lo inmediato por medio de la reflexión puede llegar a alcanzarse lo sustancial".

5 El movimiento dialéctico que la conciencia practica en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, es lo que se llama "experiencia", con lo que queda dicho que sólo se accede a lo real dialécticamente. La *Fenomenología* contiene así la más compleja riqueza de figuras (*Gestalten*) dialécticas. Su matriz es la vida misma, tal como a ella la aprehende la conciencia. Es el hecho básico que explícitamente reconoce el mismo Hegel cuando dice: "El *ser* no tiene ya el significado de la *abstracción del ser*, ni la esencialidad pura de dichos miembros [la de la] *abstracción* de la *universalidad*, sino que su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo" (*Phg*; 1973, p. 109).

6 Hegel muestra aquí las etapas, laboriosas y complejas, a través de las cuales el saber aparente lleva al saber real. La realización de este último tiene lugar en la *Ciencia de la lógica*; pero en la *Fenomenología* está ya el germen, el escorzo de todo el sistema.

Mejor aún, la *Fenomenología del espíritu* describe el devenir sujeto de la sustancia como experiencia de la conciencia[7]. Este proceso se consuma como "pura intelección" (*reine Einsicht*) o esencia negativa: ella es, en efecto, el poder de "penetración" en el interior de lo real que niega la opacidad inmediata para resolverse en el movimiento de esta "experiencia" de interiorización característica del *concepto*. Éste no es ya una realidad unilateralmente noética, interior al sujeto cognoscente[8], sino lo real mismo en su totalidad inteligible en devenir. La reflexión se constituye aquí como el ritmo de su autodesenvolvimiento y la esencia de realización: sólo cuando *reconoce* la contradicción como su única consistencia, cuando sus elementos lógicos presentan su inmanente disolución en una jerarquía de relaciones como su excluyente sustancialidad, es cuando alcanza el estado de consumación y plenitud del que vive el esfuerzo especulativo: modificación interna y relativa por la que el yo se afecta a sí mismo en su movimiento de identifica-

7 La separación entre pensamiento (*Denken*) y objeto (*Gegenstand*) es, en el propio desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, elevada al plano superior del pensamiento, en el que se encuentran conservados al modo de momentos de la determinación especulativa. Como momentos son en verdad contrapuestos pero esta contraposición es justamente superada (*aufgehoben*) en su unificación. La naturaleza propia del pensamiento especulativo muestra aquí su lado esencial, la capacidad para internalizar la separación de pensamiento y objeto, por un lado, y por otro, conservarlos en su unidad. Esta esfera compleja del pensamiento es para Hegel el campo de la verdadera razón (*Vernunft*), en la que ésta unifica al pensamiento y al objeto, ya no como resultado de una actividad abstracta, formal del sujeto cognoscente; ella es "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en ese movimiento" (*Phg*; 1973, p. 111). En la lógica racional (*vernünftige*) el pensamiento no necesita por eso buscar su materia fuera de la lógica, ya que su objeto es él mismo. Hegel convierte así a la unidad de la razón en el presupuesto metódico de la *Ciencia de la lógica*, cuya génesis ha concretado la *Fenomenología del espíritu*. La discusión acerca del carácter "introductorio" de la *Fenomenología del espíritu* puede verse en Puntel (1973), Heinrichs (1974), Aschenberg (1976, pp. 211-308).

8 En esta línea deberá entenderse la noción de "sujeto", para Hegel. El cual no es ya "lo otro" del objeto, sino la manera que asume lo interior en relación con el mismo *como exterior*. La verdad del sujeto no es otra que el sujeto mismo en relación objetiva esencial a sí. Así dice: "El conocimiento científico exige en cambio, entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido" (*Phg*; 1973, p. 36).

ción. Se altera, así, hacia sí en sí. La resistencia -lo negativo-, se configura en la continuidad de lo discontinuo como movimiento de lo mismo, basamento y corporeidad de la totalidad como sistema.

La obra de Hegel logra despertar el gesto que duerme en toda formulación clásica; la sonoridad, la entonación, la intensidad. Pero ahora, la legalidad que regula el encadenamiento de los pensamientos responde a un sentido nuevo. La *Fenomenología del espíritu* es ya la expresión total de su pensamiento. Ella "presupone" la marcha reflexiva que desplegará la *Ciencia de la lógica* y de la cual la *Enciclopedia* marcará su fecundidad al exponer el contenido de la *filosofía real*. Cuando en el inicio de la segunda parte del prólogo a la *Fenomenología*, Hegel comienza diciendo: "…todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*"(*Phg*; 1973, p. 15), en este "in Wahrheit Subjekt", se encuentra presente el "movimiento de ponerse a sí mismo" (*Sichselbstsetzen*), la automediación que aparece como tal, que deja atrás a la sustancia para salvar la "sustancialidad": aquello que, para Hegel, es la efectividad misma de lo verdadero. Esto parece justificarse en la apelación a expresiones tales como *die lebendige Substanz* o *die geistige Substanz* para ponerse de manifiesto en la "transfiguración de lo sustancial" en y por la dialéctica especulativa que conserva y "salva" la sustancialidad de la sustancia. Que sea "en verdad sujeto" significa, entonces y precisamente, que está sometida a una lógica que no es previa, sino propia, de la que ella misma es exponente. En la experiencia del concepto, lo que el espíritu ha ganado adviniendo a su fin, el "saber absoluto", es antes que nada su propio movimiento, el intermediario por excelencia que es la mediación misma, la marcha, el proceso dialéctico: lo que hace que el espíritu esté siempre *sobre la brecha*, la inscripción de una circularidad más comprensiva que la primera. Es decir que, si la automediación es siempre reasumida por el en sí o "reposo traslúcido", la especificidad misma de la sustancialidad dialéctica es justamente salvada por el trabajo de lo

negativo que coloca al espíritu en su elemento: el "delirio báquico (*das bacchantische Taumel*)" (*Phg*; 1973, p. 32)[9].

¿Estamos a resguardo del riesgo de la improvisación, el vaticinio azaroso y la espontaneidad de la inspiración furtiva? La dificultad es clásica y no sólo de método. Frente a aquellos que, como "disparados por una pistola" (*Phg*; 1973, p. 21)[10], quieren comenzar a partir de su intuición intelectual, Hegel considera el inicio de la filosofía como el "comienzo" del realzamiento a partir de la inmediatez de la vida sustancial, esto es, la primera figura de la conciencia en la que ésta ya se encuentra como un saber atrapado en la exterioridad: el espíritu que se manifiesta se libera a partir de la inmediatez de la certeza sensible hacia el saber puro y obtiene con ello el concepto de ciencia como resultado de la experiencia de la conciencia. De hecho, la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu que preside toda la estética y la crítica modernas, y por ello debe desembocar necesariamente en su resolución. Esta es, en otras palabras, la forma de la conciencia que se libera de su "oposición" y pasa a ser *pensamiento*. Dice Hegel:

> De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene al *pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma*, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro [...] Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensa-

9 El primer momento, la embriaguez báquica de la disolución, la muerte, es *das Dialektische*, es decir, el transitar unos en otros de los conceptos y el disolverse en esa transición que, así, remonta la esfera del ser -del entendimiento- e ingresa en la de la esencia -como reflexión que va al fundamento-. El tercer momento: la quietud transparente, no ha sido aún alcanzada. En el § 81 de la *Enz*, Hegel se refiere a "lo dialéctico" en los siguientes términos: "B) El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas [se refiere a la `determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra´ ante lo cual se queda parado el entendimiento] y su pasar a sus opuestas".

10 La fuerza poética de esta metáfora pone de manifiesto el carácter de una alternativa rehusada por el *logos* de la "filosofía de la identidad" que no puso en tela de juicio los principios de la filosofía occidental y sus categorías fundamentales.

> miento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma. (GW 11, 2011, p. 199)[11]

En este sentido, lo que determina el desarrollo fenomenológico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que, tal como se manifiestan, estas determinaciones del pensamiento se siguen unas a otras necesariamente, y de que "a través de esta necesidad el camino hacia la ciencia es ya él mismo ciencia" (*Phg*; 1973, p. 60)[12]. Este pensamiento quiere así definirse en su posibilidad primera como elevación (*Erhebung*) de la razón (*Vernunft*) a especulación (*Spekulation*), de tal modo que, "al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo" (*Idem.*). Si el recorrido fenomenológico implica en la *Fenomenología del espíritu* lo que depende del elemento lógico, esto último, precisamente, significa desarrollarse según un eje dialéctico, en otras palabras, *mediatizado*. Esta tentativa se apoya en última instancia en la experiencia misma y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, es decir,

11 El puro saber, en tanto resultado, conserva en sí a todas las oposiciones de la conciencia, y con ello la certeza se hace verdad, lo que no es solamente empírico, sino necesario. El puro saber tiene según esto dos aspectos: por un lado, ya no implica una relación en el objeto fuera del pensamiento; el pensamiento internaliza las oposiciones emergentes en el proceso entre él y el objeto y lo identifica, a través de este tránsito, consigo mismo. El conocimiento del objeto se transforma en el conocimiento de sí mismo. El pensamiento es así, como escribe Wetzel, "una actividad hecha objeto" (Wetzel, 1971, p. 52.). De esta manera el pensamiento alcanza el "saber-se" (*sichwissen*), al que Hegel llama el saber puro. En este sentido el puro saber es la ulterior absoluta verdad de la conciencia, la que resulta de la definitiva disolución de toda oposición "externa". El puro saber es con ello la interna intermediación (*Vermittlung*) del pensamiento con el objeto como resultado necesario de un movimiento originado en la oposición (*Gegensatz*) de la conciencia.

12 El automovimiento del concepto, que Hegel intenta seguir en la *Logik*, descansa, por tanto, enteramente en la absoluta mediación de la conciencia y su objeto, de la que hace tema expreso en la *Fenomenología del espíritu*. Ésta prepara el elemento del saber puro, que en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo saber del saber. Este es el sentido expresamente establecido por Hegel, de la filosofía trascendental. Sólo porque el objeto sabido no puede ser jamás separado del sujeto que sabe -lo cual quiere decir que cuando está en su verdad es en la autoconciencia del saber absoluto-, hay un automovimiento del concepto.

hacia un espacio de interrogación y respuesta que no se deja ya describir en la conceptualidad de la tradición. Mientras el pensamiento en cuanto entendimiento se queda parado en la distintividad fija de una determinidad frente a otra, la dialéctica es ese rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento en orden a la resolución de sus contradicciones. Hegel insistirá cada vez más en aquello que nos lleva más allá o más acá de la correlación sujeto-objeto: es la intencionalidad en tanto relación con la alteridad como exterioridad que es objetiva en su inmanencia, es la temporalidad del movimiento del concepto cuya trascendencia se hace posible por obra de su propia autodeterminación, es la negatividad como inquietud absoluta de lo absoluto que retiene bajo la forma de la *Aufhebung*, la alteridad, la temporalidad y la diferencia.

De este modo, la equivocidad que se aloja en esta noción permite consumar la posibilidad del carácter cómplice que opera entre la conservación y la disolución, entre lo que destruye el sentido y lo que lo restaura porque lo mantiene[13]. Si bien la transformación de la conciencia se entiende como la disolución de las identificaciones, la ruptura de las fijaciones y la destrucción de las proyecciones, el fracaso del estado de la conciencia que ha logrado ser superado, se transforma al mismo tiempo en una nueva actitud reflexiva en la que la situación adviene a la conciencia sin deformación alguna, tal y como es. Este es el camino de la "negación determinada" (*bestimmnte Negation*) que previene contra el vacío escepticismo "que ve siempre en el resultado solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello *de lo que es resultado*" (*Phg*, 1973, p. 55). Queriendo aclarar lo que significa esta reversión de la conciencia, insiste Hegel más ade-

13 *Aufheben* es superar manteniendo. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación que revela la verdad de aquélla. Dice Hegel: "'*Aufheben*' tiene en la lengua alemana un doble sentido; el de conservar, guardar, y el de hacer cesar, poner término. Conservar tiene por otro lado una significación negativa…Para el pensamiento especulativo es regocijante encontrar en la lengua palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo" (GW 11; 2011, p. 94).

lante: "todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero" (*Phg*; 1973, p. 55). Esta figura de la negación determinada pone de manifiesto el mecanismo del progreso de una reflexión en que se mantiene la anterior situación superada en la experiencia de la disolución. Al punto que, la necesidad de continuidad *lógico-especulativa* se ve salvada en su radicalidad, en su objetividad, configurándose como medio de interpretación de una racionalidad del *logos* sujeta a una cesura abierta a la anticipación, conservación y circulación de lo que habrá de surgir.

En definitiva, lo que está haciendo la investigación fenomenológica no es radicalizar la perspectiva epistemológica, sino hacerla superflua. Se trata del *pensamiento* como tal. El cual no puede continuar describiéndose como una forma de conciencia: "Dicha actividad -expresa Hegel en la "División general de la lógica"-, no debería ser llamada más conciencia" (GW 12; 2015, p. 82). Si el saber absoluto es el entendimiento de la experiencia de la conciencia a medida que se transforma y se consuma como saber absoluto, la *Fenomenología del espíritu* es el "paciente trabajo del concepto"[14] que suspende su argumentación respecto del conocimiento ontológico [es decir, respecto del conocimiento del ser] para dar cuenta de la estructura conceptual -la dialéctica- inherente a lo que la conciencia considera *como* ser. "Tal vez -dice Hegel-, podría considerarse necesario decir de antemano algo más acerca de los diversos aspectos del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma" (*Phg*; 1973, p. 32). De este modo, en su instancia final, el conocimiento fenomenológico muestra que la conciencia no puede sostener la idea de que el ser sea algo diferente de ella y entonces debe ahora entender la verdadera na-

14 *Cfr*. Lebrun (1972) y Redding (1996).

turaleza del ser que se revelará "en su esencia" dentro del pensamiento, mejor aún, *como* pensamiento.

En este contexto, *la* verdad, en efecto, es verdad *de* -verdad del ser, verdad de la mediación, verdad del concepto-, un "de" no posesivo sino de expresión de sí: la verdad es la peculiar manera que tiene la realidad de *presentar-se* (*sich darzustellen*), de manifestarse según su esencia. "Verdad" y "sistema" coinciden, entonces, pues el movimiento reflexivo es el principio común. Hegel escribe al respecto: "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella" (*Phg*; 1973, p. 9). Si, en este marco, lo que sea "sistema" debe entenderse como encadenamiento ordenado y coherente de momentos ensamblados formando una totalidad, la verdad no puede ser ya adecuación del espíritu a una realidad dada, sino transición como reflexión, movimiento total que va de la inmediatez a la inmediatez por la mediación. En otras palabras: advenir *a sí, en tanto que tal*, esto que es. La fenomenología del espíritu, que desarrolla antes que nada la verdad del punto de vista del saber puro, es, de este modo, la presuposición de la ciencia pura, a saber: de la lógica[15]. Hemos ingresado ya a la problemática que nos ocupa.

2. La *Ciencia de la lógica* y "lo lógico"

2.1. Mediación, continuidad e implicación del fin

La verdad es el objeto absoluto de la filosofía y no solamente su meta. Esto no implica eludir el peso histórico del contexto en el que esta iniciativa tiene lugar. Sin embargo, el interés del punto de vista filosófico que exteriormente se pone de manifiesto en la sucesión de lo publicado por Hegel, no opera aquí con un carácter causal y determinante respecto de la orientación de su pensamiento. El final de cada obra, pero también sus "introducciones" y "prefacios" tanto como la organicidad de un contenido peculiarmente

15 En cualquier caso, Hegel discute de nuevo la misma pregunta al comienzo del primer volumen de la *Ciencia de la lógica*, en el apartado: "¿Con qué tiene que hacerse el comienzo de la ciencia?". *Cfr*. Fulda (1965) y Sobotka (2000, pp. 80-89).

desplegado, hacen posible y comprensible la existencia del texto. Se trata de detenerse en primer término en la organización temporal del sentido de todos y cada uno de sus momentos. En todo caso, la *historicidad* que importa es la de la coherencia interna de la obra misma en su relación con un origen subjetivo que no es simplemente mental. Esto se ve en la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Mucho se ha dicho al respecto. Sólo señalaremos que, por la preocupación de limitar la función de la primera a su papel de "auxiliar", de "prolegómeno" respecto a la "centralidad en el sistema" de la segunda, se puede descuidar otra historia, la que en realidad importa, aquella del sentido de la obra misma en su conjunto, la de su *operación* para reunir significaciones, reconocer coincidencias, ordenar constancias y correspondencias. En fin, de desvirtuar un estratégico movimiento que lejos de excluir, por el contrario, implica la configuración relacional existente en la constitución de "lo lógico" en cuanto especulativo.

En este contexto, el tiempo que separa la *Fenomenología del espíritu* de la *Ciencia de la lógica* está atravesado por las consecuencias que se derivan de la relación entre la continuidad y la discontinuidad de dos recorridos diversos, a la vez que, por la necesidad de preservar el núcleo de sentido y sus articulaciones con la coherencia y objetividad del pensamiento. Esto se traduce en la consiguiente exigencia de avanzar metódicamente para percibir mejor una constelación de enlaces sujetos a mutaciones constantes, no sólo en sus nervaduras sino en su labilidad, en su capacidad creadora, en su tempo, lo que, en el movimiento, es pura heterogeneidad cualitativa. Este destino, que primero se juega fenomenológicamente, continúa luego en las dos esferas de la *Ciencia de la lógica*: la Lógica Objetiva y la Lógica Subjetiva; y en sus tres doctrinas, Doctrina del Ser y Doctrina de la Esencia -correspondientes a la primera- y Doctrina del Concepto -correspondiente a la segunda-.

Si bien la orfandad de la energía viviente del comienzo no permite comprender todavía la fuerza que la habita, la tríada inicial condensa los rasgos esenciales del modo como se irán resolviendo todas las situaciones de transición a lo largo del sistema. Según He-

gel, para poder superar cualquier forma de oposición, el nexo, la relación misma o lo universal presente en los elementos conectados como cualidad que se predica de ellos, habrán de resolverse en una unidad superior, siendo los términos de los cuales inicialmente se predica, consecuentemente reducidos a momentos *puestos* por ella misma (y subordinados a su legalidad). Esto es posible por la "reflexión", el poner en cuanto autorreferencia, diferenciarse-de y distinguir de sí lo otro. De tal modo que, los términos relacionados se transmutan en lados de la unidad y su relación, para resolverse "dialécticamente" en la unidad de la totalidad que los comprende. Tal unidad, no es más que la hipóstasis de tal relación, de la cualidad abstracta. Ello implica que la unidad superior debe ser capaz de un movimiento en virtud del cual lo precedente y aparentemente condicionante sea, "en verdad", algo puesto y condicionado. La fórmula para el conjunto de este movimiento se encuentra expresada de acuerdo con el principio general de que la arquitectura del sistema es, a la vez, la de cada uno de sus momentos, incluyéndose en esto el que la especificidad de la arquitectura de cada momento, debida a su posición en el conjunto, es a la vez la especificidad de la arquitectura de cada uno de los submomentos de ese momento.

Esto representa el despliegue de un sistema conceptual capaz de exhibir el grado más alto posible de consistencia interna que permite llegar con las categorías por ella dispuestas a un verdadero esclarecimiento y conocimiento de lo real en la plenitud de todos sus sentidos. La clave de este procedimiento la encontramos en el inicio mismo de la *Ciencia de la Lógica* cuando Hegel se refiere al "conocimiento de la idea en el elemento abstracto del pensamiento" (*Enz*, § 19), el cual habrá de poner de manifiesto el tránsito entre una presencia original y su reapropiación circular en una presencia final, punto nodal de toda la obra en cuanto unidad superior o sustancia-sujeto de la lógica en su totalidad. En los límites de este *continuum* se generan configuraciones originales que producen rupturas y reorganizan regularmente el orden y secuencias de las modificaciones, implicaciones y exclusiones. Habiendo comenzado su desarrollo con las determinaciones más sencillas, el resultado es

un creciente enriquecimiento que logra reproducir la totalidad de lo real como totalidad del pensamiento lógico: la simplicidad del inicio se trueca en una apariencia que ocultaba aún lo esencial, el movimiento del ascenso.

La crítica de Hegel a la "filosofía de la reflexión" asume la forma del cuestionamiento a un modo de comprensión según el cual, la *finitud* de las determinaciones del pensamiento se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas son "sólo subjetivas" y retienen la oposición permanente respecto de lo objetivo, y otro, que estas determinaciones en cuanto *contenido limitado* en general permanecen tanto en mutua indiferencia cuanto en oposición frente a lo absoluto. Ante esta posición, Hegel considera que la lógica especulativa debe ser tanto una ciencia de las determinaciones del pensar como de su intrínseco movimiento en el sentido de la conexión total de las *Denkbestimmungen*[16]. Estas "formas del pensar", a las que denomina "esencialidades puras (*reinen Wesenheiten*)" (GW 11; 2011, p. 186), no configuran ningún reino inmóvil de ideas

16 La *Ciencia de la lógica* trasciende el sentido de la lógica trascendental al resolverlo en los marcos de la lógica especulativa. Según Hegel la lógica trascendental de Kant, considera las *Denkbestimmungen* "con arreglo a la oposición entre *subjetividad* y *objetividad* en general" (*Enz*, § 41), quedando las determinaciones del pensamiento del lado de la "objetividad". Continúa Hegel: "*Objetividad* significa aquí el elemento de la *universalidad* y *necesidad*, esto es, de las propias determinaciones del pensamiento: lo que se llama *apriórico*". Véase Kant, *KrV* B 2 y *Prolegómenos* §§ 18 y 19, cuyo contrapuesto viene a caer del lado de la "subjetividad". Hegl concluye: "Las *formas* más próximas de lo *apriórico*, esto es, del pensar, y precisamente de éste en cuanto actividad subjetiva, sin atender a su objetividad, se ordenan de la manera que se expondrá seguidamente. Una sistematización que, por lo demás, sólo descansa sobre bases psicológico-históricas" (*Enz*, §41). Frente a esto la lógica de Hegel presupone "la liberación de la oposición de la conciencia" (GW 11; 2011, p. 199). Si bien expresamente separa a la *Ciencia de la lógica* de la lógica trascendental, sin embargo, rescata que Kant "no se abstraería de todo contenido del conocimiento objetivo" (GW 11; 2011, p. 210), aspecto que lleva a Hegel a integrarla en la *Lógica*. Por el otro lado, en cuanto la lógica trascendental reconduce la validez de las categorías a la unidad final de la autoconciencia (*Selbstbewussseins*), Hegel critica su carácter trascendental y lo reemplaza por el concepto de la lógica especulativa. La lógica objetiva, a la que es llevada la lógica trascendental, ya no considera el sentido *trascendental* de las determinaciones del pensamiento conforme al interés de la filosofía kantiana, sino en tanto "la crítica de verdad de las mismas es una crítica que no las considera *meramente* según la forma *general* de la *aprioridad* frente a lo *aposteriori*, sino que atiende a ellas en su contenido particular" (GW 11; 2011, p. 211).

coexistentes, sino que, por su propio dinamismo se constituyen genéticamente dando vida a simetrías de recurrencia, de circularidad, de aclaración retrospectiva. Originadas en el seno de la lógica formal y la metafísica, son trasladadas a un proceso en el que los conceptos más complejos se generan a partir de los más simples, y el espacio de discernimiento se orienta al reajuste del pensamiento sobre sus propias posibilidades de coherencia interna y respuesta a una inquietud de siglos. De este modo, la unidad abstracta del sujeto trascendental que opera como fundante en la *Transzendentalphilosophie* de Kant y aún de Fichte[17], se reinscribe y analiza en el marco del movimiento sin sustrato de la hegeliana noción de "sistema". Este "trabajo" sobre las *esencialidades*, permite acceder a la compleja trama de las secuencias de un orden de transformaciones conceptuales alejado del clásico reconducir el origen de los significados al suelo inaugural de las categorías. Esto da una comprensión de la determinidad de una frente a la otra y las relaciones entre ellas en su entramado sistemático[18], el cual, lejos de excluir

17 Con relación a estos autores, puede decirse que el punto fundamental según el cual se articula la construcción hegeliana de la lógica puede presentarse de tres modos: a) una crítica a la pretensión indebida de la lógica del entendimiento; b) una crítica al formalismo lógico; c) la definición de la definición, vale decir, la afirmación del concepto como culminación y sustancia de la lógica y de toda la filosofía. Lo cual tendrá como resultado: a) el intento de formular una justificación dialéctica de la actividad del intelecto; b) la conservación de la forma de la lógica formal en el ámbito de la nueva lógica dialéctica; c) el elevamiento de la lógica del concepto y de lo real a metafísica de la idea. Al respecto dirá Hegel en *Enz* § 213 N.: "errónea es la representación de que la idea sea solamente lo *abstracto*. Lo es desde luego en tanto dentro de ella queda triturado todo lo que *no es verdadero*; pero en sí misma es esencialmente concreta porque ella es el concepto libre que se determina a sí mismo y así se determina a ser realidad. Sería lo abstracto formal sólo si el concepto que es su principio se tomara como unidad abstracta y no tal como es, a saber, como el *regreso negativo de sí hacia sí* y como la subjetividad [misma]".

18 La *Ciencia de la lógica* es verdaderamente científica, ya que no sólo incorpora empíricamente a las determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) -como en Aristóteles y Kant- sino que las genera según el método especulativo-dialéctico. Hegel aplica el reproche kantiano dirigido a Aristóteles, de que solamente ha recogido "rapsódicamente" a las categorías (Kant, *KrV*. B 106f., A 81), contra el propio Kant. Aquella localización de las categorías en la unidad autoconsciente del Yo (*Cfr. Enz* § 42: "Como *fundamento* determinado de los conceptos del entendimiento, esta filosofía invoca la identidad originaria del yo en el pensamiento (unidad trascendental de la

la crítica para constituirse en pura transparencia de la expresión, se configura como revelación de una genética interna en que el valor y el sentido son reconstruidos y despertados en su temporalidad propia. Según Hegel, la conciencia filosófica, crítica, reflexiva, no es solamente contemplación de las operaciones y de las obras de la historia. Más bien ofrece la dificultad de descubrir continuamente, sucesivamente, lo que de hecho se da simultáneamente: siendo a la vez lo mismo y lo otro, el todo y su momento, no habiendo identidad *consigo* de lo lógico precisamente porque su impulso creador evita resolver su planteo en la mera descripción -¡sin imaginación!- o en la ordenada armonía de una previsible y cerrada composición de pensamientos -¡sin las posibilidades de una transgresión!-.

Es en la *Lógica* donde las crisis que desestabilizan presupuestos legitimados a fuerza de tiempo y repetición son desplegadas en el movimiento hipotético de las dificultades hasta ser situadas en la exterioridad de lo pensable; el lugar donde la mediación *como* mediación no es ya un recurso arbitrariamente propuesto por el entendimiento sino la metódica astucia de la razón que hace posible el tránsito del ser del aparecer al aparecer del ser como *concepto*. No se trata de un mero juego de "compensaciones" entre la fuerza

autoconciencia)", es totalmente abstracta y completamente indeterminada. Hegel se pregunta: "¿cómo se llega, por tanto, a las determinaciones del Yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las *diferentes clases de juicios* ofrecidas de antemano de manera empírica" (*Enz* § 42 Nota). Contra esto Hegel destaca que corresponde a Fichte "el profundo servicio de haber recordado a este propósito que las *determinaciones del pensamiento* deben ser mostradas en su *necesidad*, [o sea] que deben ser *deducidas* de manera esencial" (*Enz* § 42 Nota). *Cfr. Enz*. § 60 N 2. La *Identitätsphilosophie* de Schelling representa en cierto modo una recaída detrás de Fichte, y hasta de Kant, ya que en ella los predicados de lo absoluto de ninguna manera son derivados de lo absoluto mismo. Identidad absoluta, Ser-uno, infinitud, etc., son algunas de las determinaciones que Schelling le adjudica sin justificarlas *desde* lo absoluto mismo, sino "recogidas" de la metafísica tradicional. Si bien lo absoluto es unidad de subjetividad y objetividad, esta unidad solamente es pensada de manera sustancial al tiempo que el momento de la subjetividad, o sea aquel de la autotematización reflexiva, es neutralizado a través de la objetividad. En el prólogo a la *Phg*, Hegel expone claramente los momentos decisivos de la concepción de Schelling sobre lo absoluto: "Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto" (*Phg*; 1973, p. 17).

y la forma, la profundidad y la superficie, la cantidad y la cualidad. Todo lo contrario. Se trata de preservar la coherencia y acabamiento de cada instancia en su nivel alcanzado. Se trata de no perder de vista en primer término la organización, la autonomía y el equilibrio propio de cada momento, considerando la legalidad de su lógica interna. Se trata de ver la "efectividad real" en la legitimidad lograda por el movimiento especulativo del espíritu que, en tanto absoluto, comprende su propio concepto, pues la única prueba de la viabilidad de tal punto de vista es que el sistema tenga lugar en su completud y que la posibilidad misma de tal completud nunca ocurra fácticamente.

Suena a vaivén -ir y venir paradójico e incluso problemático. Sin embargo, no hay que perder de vista lo central: el diálogo entre las condiciones de posibilidad de la verdad y las condiciones para pensar la realidad de esa verdad. Dice Hegel:

> Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*. La verdad de estas formas por sí misma nunca ha sido estudiada ni investigada, como tampoco lo ha sido su conexión necesaria. (*Enz*, § 19, N)

2.2. *Conservar, guardar, hacer cesar*: lo que se gana en tensión se lo gana en *elevación*

La Idea, con Hegel, se piensa a sí misma en su concepto, en su sistema y en su método. Dado que el de la fenomenología no es otro que el camino que lleva a la ciencia, ésta no debe ser entendida como un término exterior a su recorrido. En la *Ciencia de la lógica* el concepto emerge del movimiento propio del *ser* (*Sein*) y de la *esencia* (*Wesen*), tal que ambos han sido rebajados a "momentos de su devenir (*Momenten seines Werderns*)": el concepto constituye ahora "su *basamento* y *verdad*,

al ser la identidad en la que han caído, y en la que están contenidos" (GW 12; 2015, p. 125). Hegel considera que tal condición sólo podía cumplirse en un sistema que, en esencia, es algo más que la conjunción de teorías con contenido objetivo dentro de una teoría global. Es decir, depende únicamente de la forma de organización del sistema como tal. En el análisis de la unidad entre *ser* y *nada* creyó reconocer esa unidad en su forma más elemental, detrás de la cual no es posible ir y que por lo mismo fija el punto de partida para un desarrollo lógico bien fundamentado. Pero ese pensamiento de la unidad no puede ser concebido, ni desarrollado abstractamente y sólo por sí mismo, sino siguiendo las indicaciones provenientes de aquel principio que se expresa en estos términos: la unidad no sólo es de los opuestos, sino más bien la unidad de unidad y oposición. En el lenguaje de la *Lógica*, los nombres para ese pensamiento de unidad, en el cual se establece definitivamente la unidad de unidad y oposición, son el "concepto" y, finalmente, la "Idea". Ahora bien, el avance a través de oposiciones que conduce el desarrollo del "concepto", pone de manifiesto la secuencia de instancias de insuficiencias y resistencias contra su sentido de unidad. Continúa Hegel refiriéndose al concepto: "su carácter de incompleto no se debe a que prescinda de esa presunta realidad que sería dada en el sentimiento y la intuición, sino a que el concepto no se ha dado aún su *propia* realidad, engendrada a partir de él" (GW 12; 2015, p. 139). No es, pues, ni la unidad de la pura indeterminación, como el "ser", ni la unidad de uno *versus* todo, como la "esencia", sino la de uno que abarca o comprende (*begreifen, Begriff*) todo: todo-de-una-vez, del uno-todo de la determinación misma. De este modo, el desarrollo de "lo lógico" en la Begriffslogik ya presupone una "deducción inmanente", tal que el cometido es ahora derivar la realidad desde el concepto y ponerla en la forma realizada de la Idea. Esto implica reconocer la secuencia de los niveles lógicos en los avances de la dialéctica no como una mera sucesión de oposiciones que se disuelven y producen conceptos de unidades, en referencia a las cuales se establecen luego nuevas oposiciones, sino a un pensamiento *de* la oposición -de una oposición en todo caso por encima de la cual permanece la unidad de la igualdad consigo-. El hecho de que, en

el pensamiento desde el punto de vista de la *mediación* especulativa, deban "superarse" no solamente los miembros de la oposición, sino también la oposición misma como tal, significa que la lógica avanza hacia el ser-en-y-para-sí como hacia un pensamiento que ya no está en relación. De allí se sigue que el sentido no es anterior ni posterior al *acto*, ni el método entendido de manera "instrumental" propio del *ordo cognoscendi*, sino *ser* de la obra, "momento" que ya no es momento alguno. Es decir, Idea. Dice Hegel: "en la ciencia del concepto, el contenido y determinación de éste vienen verificados únicamente por la *deducción inmanente*, que contiene la génesis del concepto y que ya se halla detrás de nosotros" (GW 12; 2015, p. 131).

En efecto, la *Lógica* concluye con una discusión sobre el método, en cuyo concepto tiene ella como contenido su propia forma. El proceso es colocado aquí en perspectiva y teleológicamente descifrado a partir de lo que se considera como punto de llegada, donde acaba. No de manera geométrica, topográfica, sino orgánica: la nueva noción engloba el punto de partida junto con la explanación de la dialéctica en él implícita, es decir, sustraída a una existencia abierta a influjos exteriores en la que toda inmediatez se pierde sin que por ello quede anulada. La forma lógica de este desarrollo es tal que de ella tiene que brotar la configuración procesual del sistema y toda singularidad valer únicamente como ulterior despliegue de la unidad. En cada paso del circuito, los momentos se desarrollan y crecen, no sólo cada uno por sí, sino el uno por el otro y para el otro, según una ley de solidaridad que se descubre progresivamente. El *ser* no está ya, nunca, fuera de la diferencia. A su vez, ésta no está ya en el dibujo y el movimiento de las presencias, sino en la cualidad y la intensidad interior de las fuerzas: puesto que el concepto es particular por su misma universalidad -esto es, por su oposición a la particularidad-, su particularidad lleva en sí misma su negación, la negación de la negación, en la figura del uno solo, del singular, cuya posición aquí es la que corresponde a la de *Werden* en la esfera del ser. El punto de llegada, aunque aparentemente lleve de nuevo a la reunión inicial, no es en absoluto un mero retorno al punto de partida. No hay identidad consigo de

lo lógico, siendo a la vez "lo mismo y lo otro". Sin embargo, tanto allá como aquí, la unidad sólo se entiende como aspiración hacia lo más alto: la filosofía como sistema en la que se debate el destino del concepto.

"Concepto" es así, para Hegel, la unidad del pensamiento y lo pensado que se piensa a sí mismo, en el que devenir otro es un proceso inherente al propio movimiento interior, una anticipación, un horizonte en que la alteridad se amortigua al enunciarse, y dejarse prever. Por tanto, en la óptica hegeliana, con el concepto encontramos la verdadera y propia estructura de la subjetividad, que es, precisamente, la dinámica por la que algo se determina a sí mismo y es automovimiento. Por esto, define Hegel a la *Doctrina del concepto* como "lógica subjetiva", donde el término "subjetivo" no se refiere a la manera en que el sujeto se relaciona con las cosas, sino a la capacidad de autodeterminación -que son una y el mismo proceso-[19]. En "Del concepto en general", al referirse al "movimiento de la sustancialidad" y la relación entre la causa y el efecto, dice:

> Por ambos lados, pues, tanto el del *referir* idéntico como el del *referir* negativo *del otro*, del efecto, a ella, a la causa, viene a ser cada uno *lo contrario* de sí mismo, pero como cada uno viene a ser este contrario, el *otro*, y por tanto también cada uno, sigue siendo *idéntico consigo mismo*. Pero los dos, el referir idéntico y el negativo, son una y la misma cosa. (GW 12; 2015, p. 127)

La dialéctica del concepto es esta *Entwicklung* en la que cada determinación es lo "contrario de sí", en la que tiene su propio otro dentro de sí y se realiza completamente en unidad con este otro. No *pasa* a su opuesta (ser), no *aparece* en su opuesta (esencia), la autodeterminación del concepto es total y completamente interna al concepto mismo, referida negativamente a sí misma: si la negati-

19 "Subjetividad" refiere no solamente a la designación de una propiedad, formal o de contenido de determinaciones lógicas, sino igualmente como descripción del procedimiento metodológico de la lógica especulativa en el transcurso del desarrollo de tales formas y contenidos. Lo que le interesa a Hegel es la "estructura relacional" de este término, es decir: la relación reflexiva en que la relación y sus términos son idénticos.

vidad es determinación y si el concepto tiene en sí mismo su propio negativo, entonces el concepto tiene en sí el elemento de diferencia que fundamenta su proceso de determinación. Al inicio del desarrollo dialéctico del concepto ya está en marcha su negatividad, que constituye su identidad, esencia interna o subjetiva de estas determinaciones. La Idea absoluta, como cumplimiento de esta autodeterminación del pensamiento, contiene el desarrollo dialéctico de la totalidad de momentos de este proceso. Si aquí nos preguntamos por el *cómo* de este desarrollo, estamos preguntando por el *método*. Ahora bien, primero, debemos decir que, cuando hablamos de la forma pura del proceso dialéctico, estamos lejos de querer desarrollar una explicación formal del método. Así como la forma pura de toda determinación lógica corresponde al modo en que la determinación en cuestión articula concretamente su propio contenido, así la forma pura de la idea absoluta, en la que se cumple y contiene la dialéctica de toda determinación, no es otra cosa que la explicitación/esclarecimiento de las dinámicas que mueven el desarrollo interno del sistema lógico. De este modo, el método no deberá ser comprendido en un sentido estructural, no es un conjunto de reglas abstractas según las cuales deben desarrollarse determinados contenidos. Más bien, supone introducir el contenido en el despliegue y transformación de la cosa misma, de "lo lógico" sustantiva y subjetivamente concebido.

Entendiéndola dialécticamente, el propio Hegel afirma así la unidad de *método* (*Methode*) y *cosa* (*Sache*). Con lo cual, toda comprensión de estas categorías debe estar orientada a no perder de vista tres cuestiones: la relación entre ambas debe ser pensada de tal modo que sus términos relacionados no provengan de un tercero sino de las condiciones internas de su mismo estar relacionados; la superación de la oposición de los términos unificados debe poder entenderse a partir de la esencia misma de la unificación -en su reflexión- y no a partir de un principio pensado como anterior o exterior a ella; y, finalmente, que el control del rigor racional de cada una de las funciones lógico-epistémicas que el saber despliega implique verificar procedimentalmente lo que se sostiene, colo-

cando lo que se afirma bajo los principios de un sistema que no se fundamenta en nada distinto de sí mismo.

En este contexto, se comprende que Hegel haya defendido la tesis de una totalidad viviente como punto principal y final del movimiento de *lo lógico*, de tal modo que la dialéctica, además de responder a la *necesidad* de centrar la vista en la totalidad sin más, resuelve metodológicamente la forma de la mediación absoluta que se alcanza reflexivamente como relación consigo en la Idea absoluta. Centralidad de "lo lógico" hacia la cual convergen todos los radios de los opuestos, medio (*médium*) y, en fin, *mediador*, punto de encuentro y lugar de paso de los unos en los otros en el marco de la unidad de un movimiento organizado y orientado. Dice Hegel:

> El concepto, tal como fue considerado para sí, aparecía dentro de su inmediatez; la *reflexión*, o sea *el concepto que lo consideraba*, caía dentro de *nuestro* saber. El método es este saber mismo, para el cual el concepto no es solamente como objeto, sino como un hacer propio, subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscente, que difiere de ella pero como esencialidad propia suya. (GW 12; 2015, p. 387)

Ahora bien, la forma de la dialéctica en el marco de la Doctrina del concepto no es siempre la misma. Cambia la concreción de los momentos y con ella el tipo de dialéctica del desarrollo del concepto en dirección a una intensificación de la conexión interna de las diferentes instancias del proceso[20]. Por lo tanto, existe una estructura mediadora diferente de determinaciones del concepto entre el concepto en sentido estricto y la Idea absoluta. En la Idea absoluta, el objeto considerado y nuestro conocimiento son lo mismo. El método es la "cosa misma" (*Sacheselbst*). Esto distingue la Idea absoluta no sólo del concepto en sentido estricto sino también de todo el contenido lógico que lo precede. Constituyen uno e idéntico objeto, el método mediante el cual el sistema de las categorías se desenvuelve a partir de su concepto más simple, el ser absolutamente

20 Ver los análisis estructurales de Gloy (2011). También, para la relación entre lógica, método y dialéctica: Bachmann (1998).

determinado, hasta realizarse en su plenitud. El sistema mismo de las categorías realizado por el proceso dialéctico de las contradicciones, y, el resultado, o meta final del mismo: la *idea absoluta*, en sí, y en sus determinaciones, que no son, a su vez, otra cosa que los diversos momentos del sistema.

Específicamente, en la primera etapa del desarrollo de la *Begriffslogik*, en el momento de la *Subjetividad*, el concepto es todavía formal porque aparece aquí en su inmediatez y aún no ha captado plenamente su propia objetividad, sino que aún se enfrenta a ella. De limitarse a este momento, implicaría resolverse en una vacua tautología, mientras que, trascender esta condición es la posibilidad de realizarse en su opuesto, definirse y actualizarse, proyectándose en la continuidad sistemática. Es la mediación que caracteriza al proceso dialéctico en tanto negación referida a sí misma, la que, como identidad que se distingue, desde esta distinción se reintegra luego en sí misma como absoluta forma, como universalidad objetiva y contenido que es idéntico consigo. Aquel contenido, que antes era puramente interno, es ahora también puesto, y viceversa, lo puesto, o sea la forma, no es ya la exterior unidad negativa contrapuesta a aquella universalidad del contenido, sino que es idéntica y una con el mismo. Así se ha realizado el concepto en su esencia y verdad a partir de su primera determinación subjetiva y a través de los diversos momentos del *silogismo*: el silogismo *cualitativo*, el silogismo de la *reflexión* y el silogismo de la *necesidad*. El resultado no es ya el concepto abstracto y subjetivo del que partimos, sino el concepto que se ha reconstruido a sí mismo a través de las diferencias, y que cabe concebir ahora como ser inmediato, en sí y por sí existente: como *objetividad*.

La *Objetividad*, segunda etapa del desarrollo del concepto, es un producto de la universalidad del pensamiento que se orienta hacia su meta final, ser algo *independiente*, *concreto y realizado en sí mismo*. Sin embargo, será necesario todavía atravesar este momento de la pura abstracción vacía en que el concepto olvidado de sí mismo se cosifica y convierte en "el otro de sí mismo" (*zum Anderen seiner selbst*). Recién cuando lo uno deviene lo otro convirtiéndose en lo otro de

lo otro -cuando lo uno deviene lo otro- las *diferencias* no son opuestas unilateralmente, sino recíprocamente elevadas a la recíproca correspondencia como su "fundamento", pierden la posibilidad de *condicionamiento y devienen ellas mismas condicionadas*. La negatividad incondicionada, desprendida de ambos -lo uno, lo otro de lo uno- los *reúne y eleva* en el pleno saber del saberse-a-sí mismo.

De este modo, la objetividad del concepto se realiza plenamente elevándose a la *Idea*. La Idea es el concepto adecuado, lo verdaderamente objetivo, la unidad del concepto con su objeto, del pensamiento pensante con el pensamiento pensado. El "método" es así, la propia marcha de la *Lógica* y el momento final, la Idea absoluta, aquel momento en el método ha pasado a ser el único contenido: todo no es sino la exposición del "método" mismo. El dividir de la diferencia no ha hecho más que hacer aparecer la carencia de lo diferente; pero la carencia es sólo respectivamente el residuo unilateral de la posesión propia absoluta del saber absoluto, primero, y de la Idea como consumación ahora del proceso de "lo lógico": esto es por cierto lo que es sólo como saber, es decir, como *realización* del movimiento del pensar, como presente a sí mismo, como visibilidad que incondicionalmente se ve y espeja a *sí misma*. Dice Hegel: "la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo y éste se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar sólo cabe sí" (*Enz*, § 19).

Conclusión

Para Hegel, la filosofía no es simplemente comprender, sino más bien el movimiento de *auto*comprensión del pensamiento de lo absoluto como saberse a sí mismo (*Die Substanz ist als Subjekt zu denken*). Más leibniziano que cartesiano, parece pensar que se debe encontrar siempre una línea, por compleja que ésta sea, de la totalidad de su movimiento y de los puntos por lo que pasa. En este contexto, lo que las categorías representan ya no son, en terminología del *Differenzschrift* (1801) "funciones" de una subjetividad dirigida hacia lo objetivo. Más bien se trata del operar de la reflexión absolu-

ta en la que la relación de sujeto y objeto se muestra como la unidad de ambos. O, según la filosofía de la conciencia de la *Fenomenología del espíritu*, funciones de un proceso de experiencia y conocimiento que entiende lo aparentemente objetivo como el lado de una relación que abarca tanto la subjetividad como la objetividad. Por lo tanto, la categoría ya no es la forma simple, puramente subjetiva, sino la absoluta, que es forma y reflexión sobre la forma al mismo tiempo. De tal manera que, el estadio superior del proceso determina el sentido en el que la categoría del momento reflexionado se cuestiona en su verdad. Como resultado, la categoría que refleja lo categorial es en sí misma siempre la categoría precedente, de tal modo que, la exposición de la Lógica misma despliega este movimiento reflexionante en el sentido doble de "representación (reconstructiva) y crítica". Pero si la estructura fundamental de pensamiento en un sentido eminente es la reflexividad, ésta requiere de la contradicción, y con ella de la negación, componentes necesarios de este proceso.

En el marco de la filosofía especulativa, los pensamientos son solidarios hasta el punto de que no se puede captar su sentido sino en la necesidad del movimiento que constituye su coherencia. Esto sólo se logra en el *sistema de la filosofía*. Sólo a través de la reflexión sobre la autogénesis de las determinaciones lógicas en el método absoluto tiene lugar la reflexión de la negatividad como tal. Y es precisamente esto lo que conduce a la reflexión de la *Lógica* como un todo en sí misma y, por lo tanto, a la alienación del devenir-otro (*Sich-anders-Werdens*) de la idea en la *naturaleza* y a su cambio a través de las etapas del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. No se trata, pues, de una mera teoría *lógica*, por fundamental que sea, sino de un *sistema* filosófico, que se *refleja* (*spiegelt*) en las estructuras lógicas. Por lo tanto, el pensamiento especulativo no es unilateralmente lógico o dialéctico, ni meramente metafísico en el sentido peyorativo de lo especulativo (lo cual discute Hegel, así como el sentido simplificado de lo lógico), sino que ambos están necesariamente relacionados entre sí.

La *Lógica* trata de mostrar que una forma reflexiva de referir el concepto (también como "ser" y "esencia") a sí mismo conduce a su *desarrollo*. El concepto finalmente concibe su propia *ley de desarrollo* en el método absoluto. A través de este desarrollo puede tener lugar, consecuentemente, la autonegación convertida en una autoafirmación en *un nuevo nivel*. Por eso Hegel dice también que el *segundo* "momento", después del *primero*, que establece la negación del concepto por sí mismo, "tiene el significado de ser la reflexión de lo transeúnte en su *fundamento*, y de que aquello a lo que ha pasado, y que parece ser otro distinto de él, constituye su *verdad*" (GW 12; 2015, p. 126).

El momento sintético de la unidad que a sí misma se despliega respecto de aquello que ella unifica y que en tanto unificante es su relación, pone de manifiesto el dinamismo metódico de lo absoluto, en el cual se reúnen todos los "momentos de lo lógico" dando como resultado el reflejo de los momentos individuales a través y entre sí en su análisis estructural. Lo que está mediado, está remitido a lo que tiene que resultar de la mediación. Pero lo que tiene que ser resultado de la mediación, tomado de una manera especulativa, es siempre lo más elevado: la verdad propiamente dicha. De aquí se desprende todo lo demás y lo decisivo para la exégesis hegeliana que conduce a la comprensión del tránsito de la antinomia a un sentido positivo. Precisamente esto puede entenderse en la medida en que se aprehenda el carácter de *movilidad específica* que se opera entre lo negativo y lo positivo, lo cual puede dilucidarse de manera definitiva en la Doctrina del concepto (*Begriffslehre*). En este contexto, el *emerger* de lo positivo en su instancia final -la Idea- supone una función que conceptualmente "satura" exactamente este *desiderátum*: el medio, el *medius terminus*, en el que conceptualmente (después) se completa y explicita la reciprocidad de ambos momentos en el interior de sí.

El saber no se distingue ya aquí de su contenido. La *lógica* tiene que ver con aquello que está presente como "contenido" en el pensar y despliega las determinaciones del pensamiento de esa presencia. De tal modo que, la razón que se conoce a sí misma no es el

puro Yo en su abstracción sino el pensamiento que en tanto "unidad negativa" contiene en sí lo contrapuesto y se constituye en la dialéctica misma de lo absoluto de la Idea, la cual es "finalidad", no como finalidad externa sino como la forma última en la cual se "logra" mantener conciliados los términos antitéticos *como momentos* puestos reflexivamente, ahora presentes en su especificidad y alteridad, sin perder su independencia y encontrando su verdad en la implicación totalizante del sistema. El emerger de lo positivo en lo negativo supone un desaparecer *en ello* para ceder el sitio a un otro, más elevado. De este modo, en la "Idea absoluta", último capítulo de la *Doctrina del concepto*, la dialéctica misma se convierte en el contenido del pensamiento, habiéndose verificado el desarrollo del concepto como "productividad" y el accionar de la productividad como realizando su *telos* (*Grund y Ziel*) en el último momento de "lo lógico".

Este logro de la negación reflexionante o absoluta debe pensarse como originaria en la medida en que lo que era puramente positivo es llevado a su verdadero fundamento para formar una unidad que lo media con su negación y anuda en torno a ésta todos los conceptos: la idealidad, la verdad, el tiempo, la historia, etc. De modo que, no se trata de lo puramente positivo en el sentido del "compendio de todas las realidades" (*Inbegriff aller Realitäter*) ni del (unilateral) negativo de un principio de identidad que deba pensarse como absoluto por una intuición intelectual, sino de una autorreferencialidad en la que la unidad y la positividad de la "identidad consigo" yace en la contradictoria negatividad de sus determinaciones.

Esta dialéctica encuentra en la *contradicción* la forma paradigmática de la *reflexión* y el sentido originario e inmanente de la *negación*: una negación que contiene lo positivo sólo es concebible como *aquello que en sí mismo niega*, es decir, *es su propia negación*. Si en una negación lo positivo es lo que niega, la negación de la negación es una negación que niega que niega. Al hacerlo, se *confirma* como negación y tiene, en la medida en que se confirma, un resultado positivo. Con lo cual, se pone de manifiesto un aspecto esencial de la autocontradicción dialéctica que radica en la "auto-

condición" (*Selbstbedingung*) de la negación reflexionante: la flexión anula la irreversibilidad y libera la reversibilidad originando la posibilidad de lo nuevo, negatividad incluyente primordial debido a su papel constructivo creador.

La dialéctica logra describir así la estructura y el despliegue del pensar puro. Muestra esto cuando sostiene que una descripción de las estructuras del pensar sólo puede resolverse metódicamente. Lo lógico no es sino el método *in actu exercitium* pensándose a sí mismo, lo que en realidad y verdaderamente *está siendo*: el ser, visto desde la perspectiva de la reflexión determinante y desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia en el concepto absoluto como saber in-finito que se sabe a sí mismo. Sólo el pensar absoluto es la verdad del ser. Pero sólo el ser del concepto es explícitamente dialéctico.

Mientras el formalismo de la filosofía moderna ha asociado la triplicidad con un esquema vacío orientado a una ordenación exterior, ha olvidado su "valor interno" de lo racional: el acto de superar la diferencia, "lo positivo por el acto de superar lo negativo, el concepto que se realiza por medio del ser otro y que, por el acto de superar esta realidad, ha coincidido consigo y restaurado su realidad absoluta, su *simple* referencia a sí" (GW 12; 2015, p. 398). Es, precisamente, en el momento dialéctico de la negatividad, donde logra mostrarse que es la Idea absoluta como concepto puro y "*sistema de la totalidad*" la que se relaciona con el *método* como "el *concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto* como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo; y, con ello, como el puro corresponderse del concepto y de su realidad: como una existencia que es él mismo" (GW 12; 2015, p. 386).

Sólo así puede entenderse la *intensificación* (*Intensivierung*) como el autoenriquecimiento que Hegel tiene en mente cuando escribe: "el universal eleva en cada etapa de ulterior determinación la entera masa de su contenido precedente; y no solamente no pierde nada por su progresar dialéctico ni se deja algo atrás, sino que porta consigo todo lo adquirido y se enriquece y condensa dentro de sí mismo" (GW 12; 2015, p. 401). Pasando "de contenido a

contenido (*von Inhalt zu Inhalt fort*)" (GW 12; 2015, p. 401) hasta que se ha ganado a sí mismo como la *totalidad* de todas sus determinaciones, sólo la *síntesis* puede contar como esta *ampliación* porque es abolición y en esa medida *desarrollo de la unidad de tesis y antítesis* (*Entfaltung der Einheit von These und Antithese*). Así, la síntesis es la función que supera la contradicción manifestada por la antítesis, *negándola* (*negiert*). En esta función la superación especulativa se entiende en el sentido de su integración: "Cada nueva etapa del *ir fuera de sí*, es decir de la *determinación ulterior*, es también un ir-dentro-de-sí; y la *extensión* más grande, precisamente en el mismo sentido, *intensidad más alta*" (GW 12; 2015, p. 402).

Bibliografía
Fuentes primarias

Hegel, G. W. F. (1968). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). En *Gesammelte Werke* [GW] Bd. 4. Hrg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner [(1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. M. del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos].

Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes* (1807). En *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hg. v. W. Bonsiepen und R. Heede [=*Phg*]. [(1973). *Fenomenología del espíritu*. W. Roces. 2da. Reimpresión. México: F.C.E.]. El número de página corresponde a la Edición española.

Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812/1813). En *Gesammelte Werke* Bd. 11 [GW 11]. Hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner [(2011). *Ciencia de la Lógica*. Vol. I: *La lógica objetiva* (1812/1813). F. Duque. Madrid: Abada]. El número de página corresponde a la Edición española.

Hegel, G. W. F. (1981). *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. *Die subjetive Logik* (1816). En *Gesammelte Werke*, Bd. 12 [GW 12]. Hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner [(2015). *Ciencia de la Lógica*. Vol. I: *La lógica subjetiva* (1816). F. Duque. Madrid: Abada]. El número de página corresponde a la edición española.

Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827,1830). Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit*

den mündlichen Zusätzen. En: *Werke von 1832-1845* [*Theorie Werkausgabe*]. Neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. Markus Michel. Frakfurt/M: Suhrkamp. En: *Werke in zwanzig Bänden*, Bds. 8–10. [*Enz*]. [(1997). *Enciplopedia de las ciencias filosóficas* (1830). R. Valls Plana. Madrid: Alianza].

Kant, I. ([1926] 1976). *Kritik der reinen Vernunf*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt. Hamburg: Felix Meiner [(2007). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue].

Kant, I. (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Können. Kants Werke, Akademie Textausgabe*, IV. Berlin: Walter de Gruyter [(1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi. Madrid: Ágora de Ideas, Istmo].

Fuentes secundarias

Aschenberg, R. (1976). Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phg". En V. K. Hartmann (Hg.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegls Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phä*. (pp. 211-308). Berlin: De Gruyter.

Bachmann, M. (1998). *Die Antinomie logischer Grundsätze: Ein Beitrag zum Verhältnis von Axiomatik und Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag.

Fulda, H. (1965). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Harnischmacher, I. (2001). *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Heinrichs, J. (1974). *Die Logik der "Phg"*. Bonn: Bouvier Verlag.

Gloy, K. (2011). *Einheit und Mannigfaltigkeit*. De Gruyter Verlag.

Lebrun, G. (1972). *La patience du Concept*. Paris: Gallimard.

Puntel, L.B. (1973). *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W. Hegels*. Bonn: Bouvier Verlag.

Redding, P. (1996). *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca-NY: Cornell University Press.

Sobotka, M. (2000). Hegels Abhanlung womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? und Reinholds Beyträge. En A. Arndt y C. Iber (Hgs.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven* (pp. 80-89). Akademie Verlag.

Wetzel, M. (1971). *Reflexion und Bestimmtheit in HegelsWissenschaft der Logik*. Hamburg: Stiftung Europa-Kolleg, Fundament-Verlag Sasse.
Wohlfart, G. (1981). *Der spekulative Satz*. Berlín: De Gruyter.

CAPÍTULO II

LA UNIDAD DE LA REALIDAD INMEDIATA EN LA DOCTRINA DEL SER

Hugo A. Figueredo Núñez[1]

RESUMEN

En 1803 Hegel impugna el debate entre el realismo y el idealismo al considerar que ambas posiciones y su controversia carecían de fundamento racional. Él entendía que lo real concreto se da a la conciencia como unidad de tres determinidades que, aunadas, mantienen su diferencia (lo sensible, el nombre y lo ideal) y que tanto el idealismo como el realismo constituían consideraciones unilaterales de esa unidad. En los años de consolidación de su proyecto filosó-

---

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis titulada "La realidad efectiva y el método. La asunción de pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía de G. W. F. Hegel". Actualmente desarrolla un trabajo de investigación posdoctoral sobre la lógica inmanente del concepto de naturaleza en el sistema hegeliano (Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso / Centro Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina).

fico Hegel no abandonaría esa comprensión de lo real concreto y en su fundamentación lógica de la inmediatez como momento del pensar puro pretendería deducirla. Como parte de esta deducción, la unidad inmanente de la realidad inmediata se comprende como la unidad reflexionada del ser-en-sí (*Ansichsein*) y del ser-para-otro (*sein-für-Anderes*) en el *Dasein* (*GW* 59). El objetivo del presente capítulo es reconstruir la continuidad del propósito hegeliano y su realización lógica. En un primer momento consideraremos la intuición hegeliana sobre la unidad inmanente de lo real concreto en 1803. En un segundo momento desarrollaremos las tradiciones en la filosofía clásica alemana que Hegel buscó superar en su comprensión lógica de la unidad de lo real. En un tercer momento analizaremos la deducción de la unidad inmanente de la realidad desarrollada en el Segundo capítulo de la primera sección de la *Doctrina del ser* de 1812.

Palabras clave: realidad, idealismo, unidad, ser, *Dasein*.

ABSTRACT

In 1803, Hegel challenges the debate between realism and idealism by arguing that both positions, as well as their controversy, lacked rational foundation. He understood that concrete reality presents itself to consciousness as a unity of three determinacies that, while unified, retain their differences (the sensible, the name, and the ideal). Hegel regarded both idealism and realism as unilateral considerations of this unity. During the years of consolidation of his philosophical project, Hegel would not abandon this understanding of concrete reality; in fact, through his logical foundation of immediacy as a moment of pure thought, he aimed to deduce it. As part of this deduction, the immanent unity of immediate reality is understood as the reflected unity of being-in-itself (*Ansichsein*) and being-for-another (*sein-für-Anderes*) within *Dasein* (*GW* 59). The aim of the present chapter is to reconstruct the continuity of Hegel's purpose and its logical realization. First, we will examine Hegel's intuition of the immanent unity of concrete reality in 1803. Second, we will explore the traditions within classical German philos-

ophy that Hegel sought to overcome in his logical understanding of the unity of reality. Finally, we will analyze the deduction of the immanent unity of reality developed in the second chapter of the first section of the *Doctrine of Being* (1812)

Keywords: reality, idealism, unity, being, *Dasein*.

En 1803 Hegel impugnó la controversia entre el realismo y el idealismo en torno a la realidad concreta. A inicios del siglo XIX, el fundamento de la realidad era un tópico en disputa entre las corrientes realistas y las líneas idealistas de la filosofía clásica alemana. Él era comprendido como empírico y meramente sensible por los realistas. Ellos abrevaban en el empirismo inglés y tenían como uno de sus pensadores más tenaces a F. H. Jacobi. Para los idealistas, en cambio, la realidad no encontraba su fundamento en lo sensible sino en la razón, con lo cual, lo ideal era propiamente lo real. Esta posición tenía antecedentes importantes en la historia de la filosofía, pero había encontrado su justificación más coherente en la filosofía kantiana[2].

En 1803 Hegel objetó las bases del debate en unos apuntes escritos en sus primeros años en Jena[3]. Para él, los supuestos de cada una de las posiciones carecían de racionalidad[4]. La controversia entre el realismo y el idealismo suponía, para Hegel, la oposición entre sujeto y objeto; y al hacerlo, ambas perspectivas presuponían que los lados contrapuestos existen en y para sí; y, en tanto que existen en y para sí, los opuestos están en la conciencia superados,

2 Para una reconstrucción de la disputa entre los realistas y los idealistas durante la filosofía clásica alemana ver: Hoyos (2001), Plunder (2013) y Wirsing (2021, pp. 11-130).

3 Como fuente consideraremos la edición histórico-crítica Hegel, G.W. F., *GesammelteWerke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968 – ss., elaborada por el *Hegel-Archiv / Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie* de la *Universität Bochum* y la *Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften* en colaboración con *Deutschen Forschungsgemeinschaft*. La edición contiene las obras publicadas, los manuscritos, las lecciones y las notas del filósofo de Stuttgart. Citaremos la edición del siguiente modo: GW seguido del número del tomo y luego la paginación.

4 "Es ist über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen" (*GW* 6, 292). Trad. española (2017, p. 66): "semejante disputa carece completamente de razonabilidad, no hay propiamente nada razonable que decir".

siendo la justificación de esta superación el punto disputado entre ambas corrientes. Para el realismo lo existente en sí y para sí es el objeto, mientras que el sujeto es solo la actividad formal sobre lo existente. Para el idealismo, en cambio, lo existente en sí y para sí es el sujeto, mientras es nulo el objeto. Con el fundamento de esta oposición, tanto el realismo como el idealismo determinaban, según Hegel, la conciencia de lo real concreto: para el primero, la actividad del sujeto es la comparación formal de similitudes entre los objetos; para el segundo, lo único real es el lado ideal de la oposición. Ambas perspectivas, en consecuencia, compartían como supuesto la oposición entre sujeto y objeto propia de la conciencia común no especulativa.

Por su lado, Hegel entendía en 1803 que lo real concreto se da en la conciencia como una totalidad que aúna tres determinidades que, a la vez que son una, entre sí son distintas. En un breve pasaje él describió lo real valiéndose de la percepción de un color concreto:

> El color [como tal] está en sus tres potencias [de la conciencia], en la sensación como determinidad[5] de lo azul, por ejemplo, y luego como concepto formal ideal, y como nombre, como puesto en relación con otros [colores], como contrapuesto, y al mismo tiempo, como igual a ellos en el hecho de que son colores, en este sentido, simples, universales como colores (…). (*GW* 6, 292; trad. p. 66)

Un color concreto, según Hegel, se da en la conciencia como unidad de tres determinidades: la sensación, el darse de la determinidad de lo efectivo de lo real; el concepto, la forma ideal de la determinidad; y el nombre, un universal con sentido determinado y vinculado con otros universales. En esta totalidad, acota Hegel, las determinidades están siendo uno entre sí a la vez que están siendo

5 El término empleado por Hegel es "Bestimmtheit". Los traductores españoles suelen traducir este término como "determinidad" para diferenciarlo de "Bestimmung", que frecuentemente vierten a nuestro idioma como "determinación".

diferentes[6]. Ellas conforman una unidad en la cual se vuelven una en su vinculación a la vez que cada una mantiene su determinidad.

Al considerar esta unidad, puede entenderse que, para Hegel, el realismo y el idealismo no comprenden la unidad de lo real concreto y mienten sentidos unilaterales. El realismo afirma el por sí de la determinidad de la sensación, su vinculación con su opuesto y relega al sujeto el formalismo de la distinción y abstracción de la determinidad; es decir, establece como en sí el carácter del objeto, sus determinidades, siendo el sujeto una operación abstracta y formal ante ella. Para el realismo, el carácter real del objeto es atribuido al objeto mismo y la actividad de la conciencia se reduce solo a la comparación formal de las similitudes y distinciones entre los objetos, ignorando las determinidades de lo ideal y del nombre que ellos mientan. El idealismo, en cambio, relega lo en sí de la determinidad, remitiendo al sujeto tanto la operación formal como las determinidades del objeto. Para el idealismo, el carácter real del objeto es atribuido al sujeto siendo lo único real su determinidad ideal, sin contemplar el nombre ni lo sensible en él. La disputa entre ambas corrientes resulta para Hegel propia del sentido común y no filosófica al no considerar la vinculación y la unidad en la cual lo real concreto se da a la conciencia.

La recusación de Hegel al debate entre el idealismo y el realismo amerita cuatro observaciones. En primer lugar, es importante destacar que el juicio de Hegel no atiende a la totalidad de la controversia en la que se jugaba, entre varias cuestiones, el sentido de la realidad como totalidad, sino solo lo efectivo de lo real en tanto concreto determinado que se da a la conciencia. En segundo lugar, Hegel entendió la controversia como irracional por un doble motivo: por un lado, porque las posiciones compartían el supuesto de la distinción y oposición del sujeto y el objeto, un supuesto propio de la conciencia común no filosófica; por otro lado, porque sustenta-

6 "die Bestimmtheiten als solche und das Bezogensein, beide als Eins und als unterschie/den gesetzt sind" (*GW* 6, 292). Trad. española (2017, p. 66): "las determinidades como tales [o en sí], y su estar en relación, están presentes al mismo tiempo como algo uno y como diferentes".

das en ese supuesto, las perspectivas propulsaban sentidos unilaterales de lo real, desconociendo la unidad esencial en que él aparece a la conciencia. En tercer lugar, Hegel no recusó los sentidos de lo real mentados en el debate. Lo real concreto era para Hegel una unidad conformada por la determinidad sensible y la determinidad ideal; su elucidación filosófica estaba para él en comprender esa unidad que las aúna manteniendo sus diferencias. En cuarto lugar, esta compresión de lo real concreto opera como una intuición no factible de comprobación porque en 1803 Hegel no disponía de un método que le permitiera sustentar su unidad inmanente.

En los años de consolidación de su proyecto filosófico Hegel no abandonaría su comprensión de lo real concreto como unidad. En el marco de la fundamentación metodológica de su filosofía en la *Ciencia de la Lógica*, entre 1812 y 1816, Hegel mantendría su intuición de la unidad inmanente de lo real, pero en esta oportunidad ella debería ser deducida en el movimiento puro del pesar. El objetivo de presente capítulo es poner de manifiesto esa continuidad y su realización. En un primer momento, desarrollaremos las posiciones idealistas que Hegel pretende superar en su justificación lógica de la unidad de lo real. En un segundo momento, consideraremos la deducción inmanente de la unidad de la realidad desarrollada en el punto A del segundo capítulo de la Primera sección de la *Doctrina del ser* de 1812[7] donde, a nuestro parecer, Hegel pretende comprobar lógicamente la inmanente unidad de lo real.

Si bien Hegel consideró al realismo como un modo atendible de compresión de lo real, su interés central fue confrontar con la tradición idealista de la filosofía clásica alemana, la cual pretendió

7 La primera edición de la *Doctrina del ser* estuvo perdida por más de un siglo hasta que fue encontrada y publicada por Wolfgang Wieland en *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*, ed. Wolfgang Wieland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966. En 1978 la versión fue incluida en el volumen 11 de la edición histórico-crítica, editado por F. Hogemann y W. Jaeschke, conformando GW 11, 15 – 232. La edición fue traducida por primera vez al español por Félix Duque en Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. I La lógica objetiva (1812 / 1813).* Abada, pp. 215 – 431. En este capítulo nos concentramos solamente en la esta edición de la *Doctrina del ser*.

continuar y realizar en su proyecto filosófico. La piedra angular de esta tradición fue la fundamentación trascendental de las formas puras del conocimiento en el marco de la filosofía crítica de Kant. La pretensión de una fundamentación trascendental, con críticas y modificaciones, fue continuada por la doctrina de la ciencia de Fichte y por la filosofía de la identidad del Schelling. El interés de Hegel por lo real abreva conceptualmente en esta tradición.

En la Tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura* (1781 / 1787) de Kant podríamos identificar dos conceptos puros de lo real (*KrV* B 106, B 111 y B 302). Por un lado, la realidad (*Realität*), una de las categorías de la cualidad; ella se define en oposición a la negación, en tanto se piensa un tiempo como conjunto de todo ser, que, o bien está lleno de algo, o bien está vacío (*KrV* B 106, B 111 y B 302). Por otro lado, el *Dasein*[8] o existencia como categoría de la modalidad junto con la posibilidad y la necesidad; el *Dasein* tiene como contrapuesto el *nicht-Sein* o inexistencia. En el esquematismo de las categorías de la modalidad, el lugar del *Dasein* pasa a ser ocupado por la realidad efectiva (*Wirklichckeit*). En tanto se afirma que el esquema de la posibilidad es la determinación de la representación de una cosa en cualquier tiempo, el esquema de la realidad efectiva es la existencia en un tiempo determinado, mientras que el esquema de la necesidad, a su vez, se corresponde con la existencia de un objeto en cualquier tiempo determinado (*KrV* B 184).

En la deducción de los principios del entendimiento puro, la realidad efectiva representa uno de los postulados del pensar empírico general, los cuales tienen por sustento las categorías de la modalidad. El primer postulado establece que "lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es posible" (*KrV* B 265; 2007, p. 307); el segundo mienta que "lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación), es efectivamente real[9]" (*KrV* B 266; 2007, p. 308); el tercero afirma que "aquello cuya in-

8 *KrV* B 106. En este capítulo no traduciremos el término "Dasein" al considerarlo un término técnico de la filosofía.

9 El término empleado por Kant es "Wirklichkeit".

terconexión con lo efectivamente real está determinada según las condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente" (*Idem*). La percepción es formal, es decir, no refiere a la existencia inmediata del objeto, sino a su concatenación con otra percepción efectivamente real de acuerdo con las analogías de la experiencia. En este sentido, lo determinante de la realidad efectiva es la materia suministrada por la percepción para el concepto; sin ella, si solo se posee el concepto de algo, éste no es realmente efectivo sino meramente posible, solo coherente con las condiciones formales de la experiencia.

Kant destaca que los postulados son sintéticos, teniendo una función subjetiva al añadir al concepto de una cosa real la potencia cognoscitiva en la cual la cosa surge y tiene su asiento (*KrV* B 286), de modo que si la cosa solo está conectada con el entendimiento, es posible; si está conectada con la sensación (la cual a su vez está determinada por los conceptos puros), la cosa es efectivamente real; y si está determinada por la vinculación de la sensación de acuerdo a conceptos, la cosa es necesaria.

Los postulados kantianos nada dicen de la cosa en sí misma, sino que solo mientan su potencia cognoscitiva. Este cuidado por la distinción entre la cosa en sí y lo trascendental como el plano cognoscitivo fue abolido por la doctrina de la ciencia de Fichte al establecer al yo como primer principio absoluto e indeterminado en *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794). Para él, en el saber teórico, el yo es la totalidad de la realidad[10] sin ninguna negación; por lo cual, el yo determina la realidad y al hacerlo se determina a sí mismo, no habiendo otra realidad más que el yo[11]. De este modo, Fichte destaca el carácter activo de la totalidad de la

10 Fichte utiliza el término "Realität" para dar cuenta de la totalidad en el saber teórico.

11 Fichte afirma: "Diciendo: 'el *yo* se determina a sí mismo', se atribuye al *yo* la totalidad absoluta de la realidad. El *yo* sólo puede determinarse como realidad porque está puesto absolutamente como realidad (§ l), y ninguna negación es puesta en él. No obstante, decir que debe ser determinado por sí mismo no puede significar que él anule una realidad en sí; porque caería por esto inmediatamente en contradicción consigo mismo; más bien, eso tiene que decir: el *yo* determina la realidad y por medio de ésta se determina a sí mismo. Él pone toda realidad como un *quantum* absoluto. No hay

realidad en tanto no es más que el ser y el ponerse del yo[12]. En el saber práctico, esta actividad resulta determinante para lo que tiene existencia en tanto es el fundamento último de toda la realidad efectiva[13]. Ésta consiste en la acción recíproca entre el yo y algo exterior a él, que tiene como notas distintivas el ser opuesto al yo y el poseer como función motivar el movimiento del yo, el cual se despliega a partir de sí mismo y según su propia legalidad[14]. Para la doctrina de la ciencia, en consecuencia, la distinción entre la realidad y la realidad efectiva sustentada en la cosa en sí se desdibuja en el establecimiento del yo como principio y actividad absoluta.

---

otra realidad fuera de ésta. Esta realidad es puesta en el *yo*. Por consiguiente, el *yo* es determinado en la misma medida en que lo es la realidad" (1975, pp. 40 - 41).

12 Fichte afirma (*Op. cit.*, p. 44): "El *yo* es fuente de toda realidad, <porque es lo absoluta e inmediatamente puesto>. El concepto de realidad es dado solamente por medio del *yo* y con el *yo*. Pero el *yo es*, porque él mismo *se pone*, y *se pone* a sí mismo, porque *es*. Por consiguiente, *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Pero el concepto de *autoposición* y el de *actividad* en general son también una sola y misma cosa. Así, toda realidad es *activa* y todo lo *activo* es realidad. La *actividad* es realidad *positiva*, <absoluta> (en oposición a la realidad meramente *relativa*). (Es muy necesario aquí pensar el concepto de actividad de una manera totalmente pura. Por éste no puede designarse nada que no esté comprendido en la posición absoluta del *yo* por sí mismo; nada que no esté inmediatamente en la proposición: `*yo* soy´. Es claro, por consiguiente, que se debe hacer abstracción completa no sólo de todas las *condiciones de tiempo*, sino también de todo *objeto* de la actividad. La génesis del *yo*, en tanto que el *yo* pone su propio ser, no se orienta hacia un objeto, sino que vuelve sobre sí misma. Solamente cuando el *yo* se representa a sí mismo se hace objeto. Es difícil a la imaginación no mezclar en el concepto puro de actividad esta última nota, la del objeto, <al cual se aplica la actividad>. Pero basta estar advertido de la ilusión de ésta, para poder por lo menos hacer abstracción en los raciocinios de todo aquello que pudiera proceder de una mescolanza semejante)".

13 Fichte hace referencia a la totalidad del saber práctico con el término "Wirklichkeit".

14 Fichte afirma (*Op. cit.*, p. 135): "Según la *Doctrina de la ciencia*, el fundamento último de toda efectividad (*Wirklichkeit*) para el *yo* es, pues, una originaria acción recíproca entre el *yo* y un algo cualquiera exterior al mismo; solamente se puede decir de éste que tiene que ser completamente opuesto al *yo*. En esta acción recíproca, nada hay que sea puesto en el *yo*, nada heterogéneo hay que sea introducido en él: todo lo que en él se despliega hasta el infinito, se despliega únicamente a partir del mismo *yo* y según sus propias leyes; el *yo* es solamente puesto en movimiento por eso opuesto, para actuar; sin semejante primer motor exterior al *yo* jamás habría actuado, y como su existencia sólo consiste en actuar, tampoco habría existido. Pero a este motor sólo le compete ser un motor, una fuerza opuesta, que como tal también sólo es sentida".

Schelling, en *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), siguiendo inicialmente a Fichte, consideró al yo como el contenido de toda la realidad, en tanto éste se pone a sí mismo sin salir de sí (2004, p. 114), pero pretendió deducir la determinación formal de la existencia y la realidad efectiva a partir del yo. Para ello distingue el ser del *Dasein* y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) (*Op. cit.*, p. 108 – 109): el ser es lo absoluto y solo le cabe al yo; por otra parte, el *Dasein* consiste en un ser determinado en general y la realidad efectiva mienta un ser determinado puesto por una condición a su vez determinada. El fenómeno singular y concreto en el mundo sensible posee realidad efectiva; el mundo en que el fenómeno aparece tiene *Dasein*; y solo el yo propiamente posee ser. Tanto el *Dasein* como la realidad efectiva adquieren su condición formal en la síntesis del yo, donde la posibilidad lógico-objetiva es el estar puesto en la síntesis general, mientras que el estar puesto en una síntesis determinada constituye su realidad efectiva. En su determinación formal de la realidad efectiva a partir del yo, Schelling se vale de las categorías de la modalidad[15] estableciendo que la posibilidad lógico-objetiva del ser determinado solo por el yo es el *Dasein*, o es aquello que posee existencia; por otro lado, el *Dasein*, dentro del tiempo determinado, no solo por el yo se corresponde con la realidad efectiva; por último, la necesidad consiste en la determinación de la realidad efectiva por la posibilidad lógico-objetiva.

15 *Op. Cit.*, (p. 121): "[…] en cuanto representable mediante el esquema del tiempo, los objetos adquieren existencia únicamente en la medida en que determinan su lugar en el tiempo recíprocamente; su existencia [*Dasein*] en general está determinada sólo por su realidad efectiva, esto es, a través de su existencia en una síntesis concreta. Por tanto, debe comparecer una nueva síntesis, aquélla que, así como ser y no-ser pudieron ser mediados originariamente solamente en la medida en que el no-ser fue determinado por el ser, mediatiza ahora la realidad objetiva (resultado de aquella síntesis) con la realidad efectiva, en cuanto que ella determina ésta por aquélla. Entonces, la posibilidad lógico-objetiva es el estar puesto en la síntesis general, y la realidad efectiva, el estar puesto en la síntesis determinada: de manera que el No-Yo está puesto en la síntesis determinada sólo en la medida en que está, simultáneamente, puesta en la síntesis general, es decir, tiene que ser puesto en toda síntesis, porque toda síntesis es de manera inmediata tanto síntesis general como síntesis determinada".

En continuidad con la estela idealista, Hegel pretende deducir la realidad inmediata en la primera doctrina de la *Ciencia de la lógica*. La obra constituye la fundamentación metodológica del proyecto hegeliano a partir de la deducción de los momentos puros del pensar o esencialidades. Esta fundamentación tiene una doble exposición, una inmanente y otra extrínseca. La exposición inmanente consiste en el movimiento mismo de lo de lógico que alcanza su mayor grado de manifestación en la Idea absoluta. La exposición extrínseca, por su parte, se desarrolla en los momentos exteriores al movimiento inmanente de lo lógico mentando su reconstrucción representativa. Ambas exposiciones se corresponden, siendo la extrínseca la reconstrucción histórica del movimiento inmanente de lo lógico, mientras éste es la compresión pura de la exposición histórica, vinculadas ambas en una dialéctica entre lo interno y lo externo que la *Ciencia de la lógica* en su conjunto busca sustentar.

La realidad inmediata es un momento del pensar tanto en la exposición extrínseca como en la deducción inmanente de lo lógico. Como parte de la exposición extrínseca, en una observación del punto A del Capítulo segundo de la sección primera de la *Doctrina del ser*, Hegel retoma los sentidos de realidad disputados en la controversia entre el realismo y el idealismo. En la observación, él examina cuatro expresiones comunes que mientan la significación de lo real concreto. En primer lugar, Hegel analiza la sentencia "[los] pensamientos, conceptos, teorías no tienen realidad"[16]. Ella afirma que productos del pensar como las ideas, los términos universales o la organización sistemática de conceptos tienen carencia de un *Dasein* exterior a ellos como también de efectividad. Las teorías, los pensamientos y los conceptos podrían muy bien tener coherencia formal, pero si no poseen exterioridad, ni tampoco concreción efectiva, se los señala como carentes de realidad.

En segundo lugar, considera Hegel el refrán "la pomposidad no es riqueza real sino solo apariencia de ella"[17]. En él se identifica

16 "Wenn von Gedanken, Begriffen, Tehorien gesagt wird, sie haben keine Realität (…)" (*GW* 11, 63).

17 "(…) nur der Schein des Reichtums im Aufwand vorhanden ist (…)" (*GW* 11, 63).

algo que tiene un *Dasein* externo, pero al no poseer un sustento en sí carece de fundamento (*Grund*) y su *Dasein* resulta solo una apariencia. Mientras en la primera expresión lo considerado eran pensamientos y conceptos sistemáticamente organizados en teorías que podrían ser coherentes, pero no por ello poseer realidad, en la segunda expresión lo mentado es un parecer socialmente apreciado, que, al no basarse en una riqueza efectiva resulta una mera apariencia. Mientras en la primera expresión el sentido de realidad remite a la ausencia de la exterioridad del *Dasein*, en el segundo se señala la falta de una interioridad que sustente su exterioridad y que al no estar presente niega su realidad.

En tercer lugar, Hegel analiza el dicho "ocupaciones que no son reales"[18]. En este tipo de expresiones se consideran actividades –como, por ejemplo, la astrología- carentes de valor en sí mismas y debido a esta privación se aprecian sin realidad. En esta expresión, lo considerado son acciones que se presentan en una exterioridad vacua al no tener un sentido intrínseco. Ellas replican las apariencias consideradas en la segunda expresión comentada anteriormente en tanto tienen una exterioridad, una concreción efectiva, pero sin poseer sustento interno, siendo en este caso el valor o significación su fundamento de realidad y de la cual carecen.

En cuarto lugar, Hegel considera la expresión "razones no reales"[19]. En ella se indica que argumentos sobre una cuestión no son reales al no seguirse de la esencia misma de la cosa ponderada. Ante una cuestión determinada puesta en debate, los argumentos que se esgrimen, adquieren valor al seguirse de la esencia de la cosa disputada y son reales, mientras que, si carecen de esa vinculación con la cosa, con el sentido de la cosa debatida, carecen también de realidad en la controversia establecida. A diferencia de las tres expresiones anteriores, aquí hay ausencia de lo en sí, pero la propia exterioridad resulta debilitada porque carece también de vinculación con la cosa: tiene un *Dasein* exterior, pero éste, al no

18 "Beschäftigungen wird gesagt, sie seien keine reellen Beschäftigungen" (*GW* 11, 63).
19 "Gründen, sie seien nicht reell" (*GW* 11, 63).

estar en relación con la cosa disputada, no tiene tampoco apariencia, no siendo coherente ni atinada.

En estas cuatro expresiones Hegel considera de modo negativo los sentidos de realidad inmediata. Ella es mentada negada; esas negaciones afirman la realidad como carencia y a partir de esta falta puede esbozarse el sentido de realidad sustentado por ellas. En la primera expresión, las ideas carecen de realidad al no tener *Dasein* exterior, con lo cual la realidad es comprendida en ella como exterioridad. En la segunda expresión, una apariencia social es apreciada como carente de realidad al no tener un sustento efectivo, con lo cual la realidad es entendida como la interioridad. En igual sentido es comprendido en las expresiones tercera y cuarta donde ese sentido interno es apreciado como un valor y como una vinculación intrínseca.

Cuando en referencia a un pensamiento, concepto o teoría se dice que carece de toda realidad, como en las expresiones analizadas, lo que se mienta es que no le conviene ningún *Dasein* exterior, a pesar de que el pensamiento, el concepto o la teoría podrían ser coherentes. Un ejemplo contrario es cuando ante la solo apariencia de riqueza se dice que falta realidad, se entiende por ello que es un mero estar exterior en el cual falta un fundamento interno que sustente la apariencia. Hay ocupaciones de las que se dice que no son reales, con lo que se quiere decir que ellas carecen de valor. También suele decirse de razones que no son reales en tanto no provienen de la esencia de la cosa.

Considerando estos ejemplos, Hegel distingue cuatro sentidos de realidad: la existencia exterior de una cosa, lo en sí de algo, el valor intrínseco de una cosa y la procedencia de la esencia de un ente. Estos significados replican a los mentados en la controversia entre el realismo y el idealismo de inicios del siglo XIX del que Hegel se hiciera eco en 1803. Para el realismo, lo real consistía en lo sensible y empírico de las cosas concretas exteriores al pensamiento, lo que implicaba afirmar lo exterior como la realidad y el comienzo inmediato del pensar. En consecuencia, para el realismo los conceptos y las teorías que no se corresponden con lo

exterior al pensar carecen de *Dasein* y de realidad, más allá de que ellas pudieran ser coherentes. Por su parte, la filosofía kantiana no se expedía sobre las cosas en sí mismas, pero señalaba la idealidad trascendental de la razón como la verdad y lo real de ellas, ubicando como conceptos puros del entendimiento tanto la realidad como el *Dasein*. Con ello, señalaba como lo cognoscitivamente real lo interno al pensar, sin afirmar ni negar el *Dasein* externo, pero, al fin de cuentas, validando la realidad a partir de su sentido en y para la razón. En la línea kantiana, tanto Fichte como Schelling fundamentaron la realidad en la autoactividad del yo como principio absoluto que al constituirse constituye lo real, con lo cual, el sentido primigenio de la realidad es interno al pensar, no externo. El inicio del conocer no consistía para el idealismo en el *Dasein* en sí mismo, sino en su identidad con el pensar.

Ante esta pluralidad de sentidos, en la *Doctrina del ser* Hegel afirma su distinción a la vez que su unidad: la realidad es el *Dasein* en tanto unidad de lo en sí y el para otro (*GW* 11, 59, 60, 63-65, 75). En un sentido se entiende por realidad el *Dasein* exterior, en otro el ser en sí, y se supone significaciones diversas o contrapuestas, pero la realidad incluye esencialmente en sí ambas significaciones. Cuando está presente, o bien solo lo en sí, o bien solo la exterioridad, no hay realidad porque cada una de estas determinaciones es por sí unilateral, mientras que la realidad propiamente dicha es la totalidad y requiere ambas determinaciones en unidad. Pero también lo en sí tiene una doble significación: por una parte, algo es en sí en tanto ha retornado a sí a partir del ser para otro; y, por otro lado, algo tiene también una determinación en sí en tanto esa circunstancia es exteriormente en él.

Como en la intuición de 1803, Hegel afirma nuevamente en 1812 que los sentidos de realidad concreta mentados por el realismo y el idealismo no son inválidos, aunque ellos constituyen perspectivas unilaterales de lo real. A la vez, él replica su comprensión de lo real como unidad de los sentidos mentados en el debate entre el idealismo y el realismo. Pero a diferencia de los apuntes de Jena, en el inicio de la consolidación metodológica de su filosofía, Hegel

sí emprende la deducción lógica de la unidad inmanente de la realidad inmediata.

La deducción de las esencialidades del pensar exige, por un lado, una lógica propia, y, por otro lado, una deducción efectiva de los momentos del pensar según esa lógica. En cada una de las doctrinas de la *Ciencia de la lógica*, el movimiento del pensar adquiere una logicidad específica que es inmanente a él y puesta por él. En el dinamismo de cada logicidad, los momentos del pensar adquieren tanto su fundamentación, su vinculación y su unidad lógica.

La logicidad específica de la deducción de las esencialidades puras del pensar dentro de la primera doctrina lógica se pone en la dialéctica entre el Ser (*Sein*), la Nada (*Nichts*) y el Devenir (*Werden*) (*GW* 11, 43 – 48)[20]. El Ser, en su absoluta pureza, como comienzo del pensar, carece de toda determinación (*GW* 11, 33 – 40). Él es la pura inmediatez de sí, igual a sí, sin ninguna determinidad en sí, ni ninguna desigualdad frente a otro o fuera de sí. Al inicio del pensar, el Ser en su absoluta pureza es vacuidad e inmediatez, es propiamente la Nada. Por su parte, la pura Nada es la simple igualdad consigo, el perfecto vacío. Ella es el intuir vacuo del pensar carente de toda determinación. La Nada como absoluta carencia coincide con el puro Ser. La verdad de la Nada no está en su pureza, sino en haber pasado al puro Ser, mientras que la verdad del puro Ser no está en su pureza, sino en haber pasado a la pura Nada. Si bien son diferentes entre sí, no son el Ser y la Nada entre sí indiferentes; ambos encuentran su verdad en haber pasado a su otro; ambos tienen su verdad en haber desaparecido en su diferencia siendo indiferentes. Este movimiento en que el Ser traspasa a la Nada encontrando su verdad, a la vez que la Nada traspasa al Ser encontrando su verdad es el Devenir. Éste es la unidad dinámica de la Nada y del Ser, en la cual son diferentes entre sí, a la vez que su indiferencia se disuelve en su traspasar inmediato; él es el movimiento inmediato en que la Nada, siendo diferente al Ser, desaparece en él, a la vez

20 Para hacer referencia a los momentos de la tríada inicial y diferenciarlos de los momentos subsiguientes utilizaremos las mayúsculas.

que el Ser, diferente a la Nada, desaparece en el ella. El Devenir, como verdad de ambos, es la unidad de la inmediatez en que el Ser y la Nada encuentran su verdad sucumbiendo inmediatamente en opuesto[21].

En este movimiento inicial del pensar, él pone como logicidad de su inmediatez el Devenir. Cada momento deducido a continuación en la *Doctrina del ser* habrá de transitar a otro momento que es su opuesto a la vez que lo contiene; este momento, a su vez, habrá de transitar a otro momento que es su opuesto en unidad con el cual ha de encontrar su verdad, para transitar nuevamente a otro momento. En este movimiento de diferencia y de unidad Hegel deduce la unidad de la realidad inmediata en tres momentos. En primer lugar, considerando al *Dasein*[22] como la unidad en la que se determina el Devenir. En segundo lugar, deduciendo y distinguiendo las determinidades inherentes al *Dasein*. Y, en tercer lugar, deduciendo la unidad de esas determinidades en la inmediatez.

En el traspasar del Ser a la Nada y de la Nada al Ser ambos se hacen uno en el *Dasein* (*GW* 11, 59). En el tránsito de uno a otro, solo hay indeterminación y vacuidad, y debido a esta simplicidad, el *Dasein* tiene la forma de lo inmediato. Detrás de él se encuentra el Devenir que ha sido asumido por él, con lo cual el *Dasein* aparece al pensar como lo primero desde lo que se inicia su movimiento, manteniendo, no solo la forma de lo inmediato, sino siendo él la inmediatez misma. El *Dasein* transita desde el Devenir, siendo unidad simple de ser con nada[23], con lo cual, el *Dasein* es ser determinado

21 Para un examen global de la tríada inicial ver: Brauer (1986), Fernández (2003, pp. 111 – 139), Houlgate (2005, pp. 263-282).

22 Rodolfo Mondolfo, el primer traductor de la *Ciencia de la lógica* al español, tradujo el término "Dasein" por "existencia", lo que acarrea problemas directos con el primer capítulo de la segunda sección de la *Doctrina de la esencia* que lleva por título "Die Existenz". Félix Duque, segundo traductor de la obra, vierte "Dasein" como "estar".

23 En la deducción del *Dasein*, la Nada se especifica como *Nichtdasein*, ya no como la nada absoluta de la tríada inicial, sino como una negación propia del Ser asumido en el Devenir, que en este asumir ha perdido también su carácter absoluto del comienzo.

en general. Y debido a la inmediatez en que se anudan Ser y Nada en el Devenir, hay equilibro y reciprocidad entre su ser y su nada[24].

Como unidad a la cual le es inmanente el ser y la nada, el *Dasein* es *Nichtdasein*. En tanto ser, el *Dasein* es igual a sí sin distinción, y, por tanto, es *Dasein*. Pero en tanto también es nada, el *Dasein* es la negación de sí, con lo cual él es *Nichtdasein*. El *Dasein* como unidad inmediata y recíproca del ser y de la nada es *Dasein* y también es *Nichtdasein* (*GW* 11, 60 – 61)[25]. Pero no es la pura Nada el *Nichtdasein*, sino la nada del *Dasein*, siendo esta negación desde el *Dasein* en unidad con su ser. El *Nichtdasein* no es el vacío absoluto, sino que él es *Nichtdasein* a la vez que es *Dasein*.

El *Dasein*, que siendo *Dasein* es a la vez *Nichtdasein*, no es ya la unidad inmediata en el Devenir del Ser y la Nada porque él a la vez que es *Dasein*, es la nada de sí mismo siendo igualmente sí mismo. Este *Dasein*, por tanto, es otro de sí o *Andersein*[26]; es decir, él es unidad desigual a sí, un ser diferente de sí, pero siendo en sí. En tanto el *Dasein* es otro de sí, traspasa a él, siendo el otro inmediato, siendo otro en sí (*an sich*) y para sí (*für sich*). El *Dasein* se conserva en su otro, no con su otro, sino como contenido en él – por ello, *en sí-*, a la vez que separado de él – por ello, *para sí-*.

En cuanto el *Dasein* incluye dentro de sí el *Nichtdasein* es ser determinado siendo negado, pero en tanto se conserva en la negación, es ser-para-otro (*Sein-für-Anderes*) (*GW* 11, 62). Él, carente de toda vinculación, es inmediato porque no posee ninguna media-

24 El *Dasein* no es idéntico al *Devenir*, sino que en él ha sido asumido el Devenir, siendo la unidad inmediata del Ser y la Nada.

25 En la deducción parecería aceptarse fácilmente el tránsito desde el *Nichts* al *Nichtsein*, pero el primero tiene una universalidad mayor que el segundo en tanto éste remite a un ente determinado, mientras el otro no remite en sí a un ente. No es clara la deducción del *Dasein* en el apartado A del capítulo segundo de la primera sección del *Sein*: el primer párrafo parece ser una deducción, aunque no está explícito su vinculación con el *Werden*; pero el segundo párrafo es propiamente una observación que recurre a la etimología para clarificar el *Dasein* y el tercer párrafo adelanta insustancialmente la determinación.

26 Si bien el término puede verterse al español como "Alteridad" o el sintagma "ser otro", como hace Duque, en este capítulo optamos por no traducir el término para mantener la pluralidad de sentidos propios de la palabra alemana.

ción, pero, en tanto incluye en sí al *Nichtdasein*, él es la determinación esencial del ser negado al no tratarse del Ser puro, sino el ser en el cual se ha negado su unicidad idéntica consigo por otro, el *Nichtdasein*. Por otra parte, la negación de su unicidad no lo ha nulificado transformándolo en nada, sino que el negado ser se conserva en la negación de su unicidad, por lo cual, él es ser-para-otro. Por tanto, el ser siendo *Dasein* negado en su unicidad idéntica ante un *Nichtdasein* que lo niega es ser-para-otro.

Pero el ser se conserva en la negación de su unicidad en la oposición con su otro, por lo cual, él es también ser-en-sí (*Ansichsein*) (*GW* 11, 52). El ser-para-otro en su pureza es el *Dasein* que transita al *Nichtdasein*, pero en este transitar por la negación de su unicidad, el *Dasein* dentro del *Nichtdasein* no se anula, sino que se conserva siendo ser. Éste no es el Ser inmediato carente de toda determinación y vinculación, sino que es siendo en oposición ante su *Nichtdasein*, con lo cual, es ser en relación con otro, no solo para la negación de su unicidad por parte de otro; en esta negación que lo vincula a otro, el ser conserva su igualdad a sí en la desigualdad que lo vincula a otro negando su unicidad, con lo cual él es ser-en-sí.

Considerando la elucidación inmanente del *Dasein* que antecede, puede observarse que, siendo él la unidad inmediata del ser y la nada en reciprocidad, confluyen en el *Dasein* cuatro determinidades que conforman dos pares: el *Dasein* y el *Nichtdasein*, a la vez que el ser-para-otro y el ser-en-sí. El primer par de determinidades contiene la igualdad carente de vinculación en el cual el *Dasein* y el *Nichtdasein* permanecen en igualdad inmediata sin referencia mutua. En el segundo par de determinidades, la vinculación se da como verdad del *Dasein* y el *Nichtdasein*, donde el ser-para-otro y el ser-en-sí son respectivamente el *Nichtdasein* y el *Dasein* como momentos de la vinculación de la unidad dentro del *Dasein* que conserva su diferencia. Por tanto, el ser-para-otro y el ser-en-sí son los momentos inmanentes del *Dasein*.

El ser es la integra igualdad consigo que carece de toda la referencia, pero ya no es inmediata, sino que es en vinculación a sí en cuanto *Nichtsein* del *Nichtdasein*, con lo cual, el ser del *Dasein* es

ahora ser-en-sí. En la unidad del *Dasein*, igualmente, el *Nichtdasein*, como momento del *Dasein*, es inmediatamente otro en sí en vinculación al *Nichtdasein*, por tanto, es el ser-para-otro. El ser-en-sí primero es la vinculación negativa al *Nichtdasein* que tiene al otro ser en sí (*Andersein*) fuera y enfrentado. Pero, en un segundo momento, el ser-en-sí tiene en él al *Nichtsein* siendo que él es el *Nichtsein* del ser-para-otro. Por otra parte, el ser-para-otro es dentro del *Dasein* la negación del ser; pero, a su vez, es la negación del *Nichtdasein* en cuanto nada, siendo *Nichtdasein* vinculado al *Ansichsein*, del mismo modo que el ser-en-sí se vincula al ser-para-otro.

La unidad determinada del ser-para-otro y del ser-en-sí en el *Dasein* es la realidad (*Realität*) (*GW* 11, 59). El *Dasein* es la unidad inmediata del ser y la nada, pero en tanto en él se determinan sus momentos como ser-en-sí y ser-para-otro mediante la recíproca vinculación de ambos, mientras el Ser y la Nada han perdido su inicial inmediatez traspasando a la reflexividad de y en sí. Por tanto, el *Dasein* es la unidad del ser-en-sí y el ser-para-otro como momentos suyos, y, en tanto esta unidad reflexionada, el *Dasein* es realidad (*Idem*). El *Dasein* reflexionado es la realidad (*GW* 11, 63).

La unidad dinámica del ser-para-otro y del ser-en-sí del *Dasein* deducida en el capítulo segundo de la Primera sección de la primera doctrina lógica no es propiamente la realidad mentada por la lógica hegeliana. Ella será deducida en vinculación con la negación, la idealidad y la totalidad a la continuación del devenir del pensar en la *Doctrina del ser*. Esta deducción inmanente podría sintetizarse del siguiente modo. El *Dasein* es la realidad como unidad del ser-en-sí y el ser-para-otro, pero ella admite la negación en tanto cualidad (*GW* 11, 75). Ésta representa el término medio y el tránsito entre la realidad y la negación al contener a ambas como negación simple, como determinaciones. La negación pone el *Nichtsein* como la verdad de la realidad y con ello la negación se pone como la esencia y el fundamento de la realidad. Si la realidad es pensada como la omnitud de todas las realidades (*GW* 11, 64) se la concibe como infinita, con lo cual ella carece de toda determinación y pierde su sentido la unidad del ser-en-sí y el ser-para-otro del *Dasein*

transformándose en una vacía nulidad. Pero si se piensa la realidad como la omnitud de todas las realidades y éstas mantienen sus determinidades (*GW* 11, 76), ella resulta la omnitud de todas las finitudes y limitaciones, y, con ello, se asume la unidad ser-en-sí y el ser-para-otro en la realidad como totalidad de todas las realidades. Considerada de este modo, la realidad no se opone a lo ideal, sino que en la infinitud sustancial ambos coinciden. La idealidad resulta la verdad de la realidad, en tanto el *Dasein* como unidad se ha determinado como idealidad (*GW* 11, 88)[27]. En consecuencia, la unidad inmanente es solo el primer momento de la deducción de la realidad inmediata.

En síntesis, el *Dasein* es la unidad inmanente de la realidad inmediata. Pero él no es solo interioridad, sino que requiere también exterioridad. La interioridad, el ser-en-sí, es tal en tanto y en cuanto ha retornado desde el ser-para-otro; a la vez, él tiene una circunstancia en él en tanto y en cuanto es exterior a él como un ser-para-otro. El ser-en-sí y el ser-para-otro están aunados en la realidad inmediata. Ella es en sí, lo cual implica, en consecuencia, que sea ser-para-otro en sí. Cuando para determinar la realidad inmediata se mienta, o bien solo el ser-en-sí, o bien solo el ser-para-otro, como acontece en la disputa entre el realismo y el idealismo, se la comprende unilateralmente. Ella requiere ambas determinidades en inmanente unidad para su comprensión. La realidad inmediata es el *Dasein* reflexionado en tanto se ha determinado como ser-en-sí y ser-para-otro, como momentos suyos en unidad inmediata.

27 Como ya adelanta este final de la deducción, la realidad no tiene su realización en la inmediatez del ser, sino en la esencia. Como el propio Hegel comenta: "(…) que el *Dasein* tenga también en él aquello que él en sí es, y a la inversa, que aquello que él es en cuanto ser para otro lo sea también en sí, eso concierne a la identidad del ser-en-sí y del ser-para-otro, sobre todo según el contenido, y de manera formal ya se da en parte dentro de la espera del ser, en la medida en que la determinación pasa a disposición, pero más expresamente dentro de la consideración de la esencia y de la relación de la interioridad y exterioridad; y luego, de la manera más determinada, dentro de la consideración de la idea, como unidad del concepto y de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]" (*GW* 11, 64).

Referencias bibliográficas

Brauer, D. (1986). Ser, nada, devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 301 – 321.

Fernández, J. E. (2003). *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*. Ediciones del Signo.

Fichte, J. G. (1975 [1794]). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Trad. J. Cruz Cruz. Aguilar.

Hegel, G. W. F. (1968 – ss). *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner. Edición canónica editada por *Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften* en colaboración con la *Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Tomos específicamente considerados: Band 6: *Jenaer Systementwürfe I*, eds. K. Düsing y H. Kimmerle, 1975; Band 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13),* eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978.

Hegel, G. W. F. (1966 [1812]). *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*, ed. Wolfgang Wieland: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hegel, G. W. F. *La primera filosofía del espíritu. Jena 1803 / 1804*. Trad. J. de Zan. Las cuarenta, 2017.

Hegel, G. W. F. (2013 [1956]) *Ciencia de la lógica*. Trads. A. Mondolfo y R. Mondolfo. Las cuarenta.

Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. I La lógica objetiva (1812 / 1813).* Trad. F. Duqu: Abada.

Houlgate, S. (2005). *The Opening of Hegels Logic. From Being to Infinity*. Purdue University Press.

Hoyos, L. E. (2001). *Escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*. Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia.

Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caimi: Colihue.

Plunder, V. (2013). *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Fromman-Holzboog.

Schelling, F. W. J. (2004). *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Trad. I. Giner Comín y F. Pérez Borbujo Álvarez. Trotta, 2004.

Wirsing, C. (2021). *Die Begründung des Realen. Hegels Logik im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*. De Gruyter.

CAPÍTULO III

LA IDEA ABSOLUTA DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL. ALGUNAS PREGUNTAS METODOLÓGICAS SOBRE LA NOCIÓN DE SÍNTESIS

Miguel Herszenbaun[1]

RESUMEN

El propósito del presente trabajo es estudiar el capítulo "La idea absoluta" de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, procurando dilucidar cuál es la función del abordaje hegeliano de nociones tales como análisis y síntesis en dichos pasajes. En este sentido, sostenemos como hipó-

---

1 UNIPE-CONICET/UBA. Investigador adjunto del CONICET, Docente de las asignaturas Teoría General del Derecho (Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires) e Historia de la Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Doctor en filosofía, Profesor de filosofía, abogado. Entre sus publicaciones, pueden verse "Kant and The Production of The Antinomy of Pure Reason" (*Kant-Studien*, 2021) y *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel* (Alamanda, Madrid, 2018).

tesis que las nociones de análisis y síntesis se refieren a una cuestión metodológica, pero también a una operación racional. Este doble tratamiento de estas nociones supone vincular argumentalmente dos temáticas no necesariamente asociadas, a saber, (1) cómo se concibe a la razón (y las operaciones que se le atribuyen) y (2) el método de su autoindagación. De esta manera, Hegel argumenta que el método de autoindagación racional se encuentra íntimamente vinculado a la concepción preconcebida que se tenga del pensar. Pero también supone que una exposición incondicionada y sin supuestos del pensar puro concluirá exhibiendo su naturaleza, así como el método mismo de su autoindagación. El argumento hegeliano supone también discutir la necesidad de que la autoindagación filosófica de la razón concluya con una cabal comprensión de la razón que debe incluir una exposición explícita de los procedimientos lógicos (deductivos o inferenciales) que permiten el paso de una categoría a otra (la deducción *inmanente* de las categorías) o, en otras palabras, que impulsan y posibilitan la mencionada autoindagación de la razón de manera sistemática, completa y conceptual. Así, para Hegel, la exposición del método es también una exposición de la naturaleza de la razón y de sus operaciones fundamentales.

Palabras clave: idea absoluta, idea del conocer, método, análisis, síntesis.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to study the chapter "The Absolute Idea" in Hegel's *Science of Logic*, aiming to elucidate the function of Hegel's treatment of notions such as analysis and synthesis in these passages. In this sense, I claim that these notions refer both to a methodological issue and to a rational operation. This treatment of these notions implies linking in a single argument two not necessarily associated topics: (1) how reason is conceived (and the operations attributed to it), and (2) the method of its self-inquiry. Hegel argues that the method of reason's self-inquiry is intimately connected with one's preconceived conception of thinking. He also states that an unconditioned and presuppositionless exposition of

pure thinking will ultimately reveal its nature, as well as the very method of its self-inquiry. Hegel's argument also entails discussing whether reason's philosophical self-inquiry will necessarily result in a full understanding of reason that would include an explicit exposition of the logical procedures that allow the advancement from one category to another (Hegel's so-called immanent deduction of categories) or, in other words, the logical procedures that propel and enable reason's self-inquiry in a systematic, complete, and conceptual manner. Thus, for Hegel, the exposition of the method is also an exposition of the nature of reason and its fundamental operations.

Keywords: absolute Idea, Idea of knowledge, method, analysis, synthesis.

INTRODUCCIÓN

El capítulo con el que Hegel cierra la *Ciencia de la lógica* es posiblemente uno de los más importantes de este maravilloso libro[2]. En él, Hegel nos brinda una perspectiva privilegiada desde la cual mirar la totalidad del camino recorrido. Allí encontramos el tratamiento del pensar puro en su plenitud y encontramos también el método que estuvo a las bases de todo el desarrollo de la *Lógica*. Se trata de una presentación del método que no consiste en una exposición exógena, como si se tratara de un método que podemos aprender por fuera de la indagación lógico-metafísica y luego aplicar a la disciplina de nuestro interés. Por el contrario, la *Lógica* debe aplicar un método que se deduzca y fundamente en la misma investigación que lo aplica. En el presente capítulo, quisiera estudiar la articulación de los últimos dos capítulos de la *Ciencia de la lógica*, a saber, "La idea del conocer" y "La idea absoluta", a fin de echar luz sobre aportes metodológicos claves que brinda el último. Sostendré como tesis de lectura que uno de los objetivos de "La idea absoluta" es presentar las nociones propiamente hegelianas de *análisis* y *síntesis*, que son

2 Todas las citas de la *Ciencia de la lógica* se hacen siguiendo la traducción de Félix Duque indicada en la sección bibliográfica. En ocasiones hemos introducido modificaciones.

relevantes en la caracterización del método absoluto. En congruencia, intentaré mostrar que "La idea del conocer" tiene a su cargo desautorizar y refutar nociones pre-hegelianas de análisis y síntesis, a fin de poder pasar a las nociones propiamente hegelianas de estos términos. Por último, cabe decir que en el tratamiento y reelaboración de estas nociones Hegel articula un aspecto metodológico y un aspecto operacional. Al reelaborar las nociones de análisis y síntesis, Hegel está discutiendo con la tradición metodológica moderna (y su reapropiación de la metodología antigua), pero también está discutiendo con la concepción kantiana de la síntesis entendida ahora como una operación del pensar. Así, reelaborar esta noción significa repensar el método filosófico, pero también la manera en la que el pensar se caracteriza a sí mismo. A fin de mostrar estas articulaciones, comenzaré con un tratamiento de "La idea del conocer" donde me propondré mostrar las limitaciones de los métodos precedentes y de las nociones de análisis y síntesis. Luego, pasaré a un tratamiento de "La idea absoluta", a fin de mostrar cómo entiende Hegel las nociones de análisis y síntesis, cómo operan y qué lectura habilitan de la *Lógica*. Finalmente, mostraré cómo se articulan las dimensiones metodológica y operacional y sus implicancias.

1. El análisis y la síntesis en "La idea del conocer"

Aquí nos ocuparemos de las subsecciones "El conocer analítico" y "El conocer sintético" del capítulo "La idea del conocer". Refiriéndonos en primer lugar a "El conocer analítico", cabe indicar que allí Hegel presenta una diversidad de temas: Hegel parece referirse al método analítico cartesiano y newtoniano, la resolución de problemas aritméticos, cierto tratamiento de la deducción metafísica de las categorías, entre otras diversas cuestiones. El desafío para el intérprete es encontrar el factor común de estas cuestiones y así entender cuál es el aporte que hace esta sección al desarrollo de la *Lógica*, cuál es su función argumental. En mi opinión, "El conocer analítico" se ocupa de establecer las distintas formas en las que se puede evidenciar la falta de síntesis y la necesidad de su ulterior integración. Este es el factor común de la sección: la falta de sín-

tesis. Esto permitirá hacer un avance hacia "El conocer sintético" donde se introduce la noción de síntesis del método geométrico y su consecuente crítica, que dará lugar al tratamiento propiamente hegeliano de las nociones de análisis y síntesis en "La idea absoluta".

Comencemos por ver un poco más de cerca "El conocer analítico". Hegel comienza esta sección haciendo una caracterización del conocer analítico según la cual el conocimiento debe encontrarse con el objeto dado. El conocer se encuentra con el objeto y lo convierte en una determinación subjetiva, implicando esto que el conocer se encierra sobre su propia subjetividad y convierte a su objeto de conocimiento en una creación subjetiva con un resto incognoscible, la cosa en sí (Hegel, 2015, pp. 346-347; GW 12, 202-204). Esta caracterización del conocer analítico es muy congruente con el problema que se está abordando en la sección "La idea". La temática de "La idea" es cómo pensar el concepto adecuado, esto es, la congruencia entre los polos subjetivo y objetivo que componen la estructura lógica que Hegel llama *idea*. "La idea de lo verdadero", en la que se presenta "el conocer analítico", presenta una primera manera de reunir estos extremos, que se trata en este caso de una *búsqueda* por parte del polo subjetivo del polo objetivo, un acto de direccionamiento de la subjetividad hacia el polo objetivo. En este intento, lamentablemente insuficiente, veremos que la subjetividad es incapaz de producir con plenitud a su objeto. El objeto en su plena determinación permanecerá exógeno al pensar.

En el primer intento de hacer esta búsqueda de lo objetivo, el conocer analítico, se trata como hemos dicho de un encontrarse con el objeto y una conversión del objeto en representaciones subjetivas. Puede que Hegel tenga en mente la metodología de Descartes o Newton, dado que son representantes significativos en la historia de la filosofía del método analítico (además de otros indicios textuales que podrían señalar al filósofo francés)[3]. Dejando

3 Para Rinaldi y Marrades Millet, Hegel se ocupa aquí de los métodos analítico y sintético de Descartes y Newton. Marrades Millet (1985, pp. 404-6) entiende que Hegel traza aquí una escisión entre el régimen del entendimiento –caracterizado por el análisis y la síntesis– y el régimen de la razón –regido por el método dialéctico-especulativo-. Las

de lado la cuestión de en qué medida esto concuerda con el método analítico cartesiano, lo cierto es que tanto en el pensamiento cartesiano como newtoniano tenemos algo similar. En el caso de Newton, se trata de la descomposición o análisis del fenómeno físico y su ulterior formulación en leyes matemáticas que expresen las dependencias recíprocas entre los elementos del fenómeno complejo. En el caso de Descartes, podemos pensar en la equiparación que el filósofo francés encuentra entre geometría y materia. El autor de las *Meditaciones* piensa a la materia en términos geométricos, reduciendo su esencia a la extensión y haciendo absolutamente equivalentes el espacio geométrico con la materia misma. Así, el conocimiento certero de la materia se da a través de la geometría y los sentidos se ven reducidos a un conocimiento utilitario para la conservación del cuerpo humano[4]. Hegel debe estar pensando en aquellos casos donde el filósofo o científico se encuentra con la materia y la reduce a representaciones subjetivas, ya sea leyes ma-

secciones dedicadas al conocer analítico y sintético se ocupan de una temática acotada al terreno de las ciencias empíricas y el entendimiento. Rinaldi (2012, p. 65) también sostiene que se trata de una indagación sobre el método de las ciencias positivas que, sin identificarse plenamente con el método filosófico, termina por tener un lugar relevante en el desarrollo inmanente del pensar. En mi opinión, la cuestión es la (in)adecuación de estos métodos para la metafísica: la pregunta es cuál es el método de la metafísica, cómo fundamentarlo, qué concepción del conocimiento implica tal método, etc.

4 La pregunta por la naturaleza precisa del método analítico en Descartes es difícil de responder. Hay una diversidad de opiniones que van desde vincular el método analítico al álgebra de la época (Gaukroger, 2005; Molina, 2004), a la dialéctica platónica (Curley, 1986), entenderlo como un procedimiento que va de causas a efectos (Alquié, 1967), entre otras posibles lecturas. Aquí no podemos detenernos en un esclarecimiento de esta compleja cuestión. Nos alcanza con recordarle al lector algunos ejemplos cartesianos de lo que Hegel entiende sería una introyección del objeto a la subjetividad (que en tanto se dan en las *Meditaciones* y en tanto sabemos que esta obra se ha escrito siguiendo la vía analítica, podemos suponer emparentados con el método analítico). Por ejemplo, la ya mencionada reducción de la materia al espacio geométrico y a ideas matemáticas. Para Descartes, la materia es en esencia el espacio geométrico y lo que conocemos con certeza de los cuerpos y hace a su esencia son las ideas geométricas. Estas son innatas y se conocen por una introspección del espíritu sobre sí mismo. Así, el objeto encontrado es reducido a una determinación subjetiva. Otro ejemplo podemos encontrarlo en el famoso tratamiento del trozo de cera. En la contemplación del trozo de cera, descubrimos que la materia se conoce por una inspección intelectual en la que la percepción sensible no es en verdad relevante.

temáticas, ya sea ideas geométricas o (como en el caso kantiano) la reducción del objeto a afecciones de la sensibilidad.

Ahora bien, como es sabido, Descartes debe realizar una compleja argumentación para acreditar la legitimidad de las representaciones subjetivas (incluso de aquellas de naturaleza geométrica). Podríamos sospechar que el surgimiento de este problema es el surgimiento de uno de los rasgos fundamentales de la filosofía moderna. Y es de alguna forma el rasgo que Hegel quiere destacar en el conocer analítico; la caracterización esencialmente subjetiva del conocer conduce a una escisión insalvable entre la esfera subjetiva y la esfera objetiva: el conocimiento es subjetivo y el objeto es una cosa en sí inalcanzable; lo que viene a suponer, de momento, un fracaso de los objetivos de "La idea" y una caracterización incongruente del conocer (toda vez que se volvería un conocer que carece de *verdad*, es decir, de *objeto*).

Como sabemos, en estos casos, Hegel ve esta situación como una incapacidad del pensar para producir su objeto. Una indebida concepción del conocimiento conduce a una inconsecuente caracterización del objeto y todo esto viene a significar que el conocimiento así definido no conoce nada *verdadero*, es decir, es meramente subjetivo, y persiste así, debido a esta falta de conocimiento, un *objeto verdadero* que excede a todo conocer, un resto incognoscible. El caso paradigmático lo encontramos en Kant, quien, a pesar de haber dado en el blanco a la hora de comprender la productividad del pensar, habría –según Hegel- malinterpretado la naturaleza de su descubrimiento al punto tal de malograrlo.

Para Hegel, el caso de Kant es especialmente significativo porque Kant habría dado con un descubrimiento fundamental de la filosofía, a saber, el carácter sintético del yo trascendental o, en otras palabras, la producción del objeto por parte del pensar. En su concepto del yo, entiende Hegel, Kant tenía ante sí el verdadero concepto de concepto. Pero Kant ha pecado de entender al yo en términos psicológicos y en negar el sentido filosófico y profundo de su descubrimiento. En vez de admitir que el producto del *yo* es el objeto, Kant limita la aptitud de las categorías a brindar una

determinación puramente formal e indeterminada del objeto de conocimiento, que debe ser complementada con el dato intuitivo, esto es, con un componente que es, a ojos de Kant, exógeno al pensar. Así, el propio objeto del pensar no es propiamente objeto y su conocimiento no es propiamente conocimiento. Esto, además de traer serias complicaciones a la hora de explicar el estatuto epistemológico de la *Crítica de la razón pura* como presunto conocimiento de la razón sobre sí misma y carente de intuición sensible, significa abandonar la pureza misma de la filosofía, agravio que Kant empeora al adentrarse en la "Dialéctica trascendental" y negarle realidad y validez epistemológica a las ideas de la razón, es decir, al objeto propiamente racional.

En el caso de Kant el problema se origina en una concepción formalista del pensamiento que, llevada al extremo, termina por depurar de todo contenido al pensar puro. Dicho en otras palabras, la síntesis que piensa Kant es, para Hegel, puramente formal e improductiva respecto de su objeto. Esta insuficiencia en la concepción del yo trascendental viene acompañada de una imposibilidad de deducir adecuadamente las categorías. Pero no nos adelantemos. Hagámonos una idea de qué piensa Hegel sobre la síntesis kantiana viendo su tratamiento de los juicios sintéticos de la aritmética.

Kant ha pensado los juicios de la matemática como sintéticos a priori. Juicios que involucran las formas de la intuición pura (espacio y tiempo) y la actividad sintética del entendimiento. Hegel va a criticar su carácter sintético; serán, para él, juicios analíticos. ¿Pero cuál es la razón para que Hegel piense que los juicios de la aritmética y la geometría son analíticos? Hegel sostiene que estos juicios son incapaces de producir su diferencia. En la aritmética, por ejemplo, no hacemos otra cosa que repetir ciertas operaciones un número de veces. Sumar dos cifras no es otra cosa que sumar una unidad un determinado número de veces. La aritmética se caracteriza por la repetición, no por la producción de lo diferente. Nos mantenemos con el pensar en el terreno de la repetición de lo mismo. Esto quiere decir que el parámetro por medio del cual Hegel piensa que algo es *analítico* o *sintético* no es el mismo que utiliza

Kant. Se trata de establecer si el concepto produce una diferencia. Esta será la falencia del pensamiento kantiano. Volvamos entonces al yo trascendental y la deducción de las categorías.

En reiteradas oportunidades Hegel se refiere a la deducción metafísica de las categorías y a su relación con el yo trascendental kantiano. Como hemos visto, el yo trascendental de Kant es, para Hegel, un descubrimiento filosófico malogrado. El yo trascendental impone una síntesis puramente formal carente de contenido y, en consecuencia, incapaz de producir propiamente a su objeto. Hegel entiende esto como una incapacidad para producir lo diferente de sí por parte de la síntesis del entendimiento. Esta misma incapacidad es, en cierta forma, lo que conduce a idear una deducción metafísica de las categorías que está viciada desde el origen. Las categorías del entendimiento deberían ser deducidas por medio de una autoindagación de la razón que no dependa de nada exógeno al pensar y que vuelva *empírica* su exposición. La exposición debería hacerse según un principio unificador y descubierto por la razón en sí misma.

Ahora bien, para que esto suceda, el pensar tiene que comprender el procedimiento por medio del cual él produce la diferencia a partir de su identidad, porque las categorías deben brotar de esta misma identidad. La concepción kantiana del entendimiento obtura precisamente esta posibilidad. Kant piensa la actividad del entendimiento como un enlace meramente formal que se impone sobre un material indiferente y pasivo. Como Kant no comprende que la síntesis produce los extremos que ella misma reúne, tampoco comprende verdaderamente el fundamento de su unidad. Sí comprende que debe imponerse una unidad. Pero la necesidad de esta unidad está fundada empíricamente desde dos puntos de apoyo. En primer lugar, la lógica adoptada empíricamente; en segundo lugar, la experiencia. Veamos esto.

Para Hegel, Aristóteles yerra al fundar la lógica formal en la experiencia. Esta extraña afirmación quiere venir a decir que Aristóteles descubre la necesidad de las formas lógicas y las operaciones del entendimiento a partir de la experiencia y las formaliza por

medio de la abstracción. Kant no hace, para Hegel, algo muy distinto. Hereda las formas de la lógica general y las usa como hilo conductor de las operaciones del entendimiento, de lo que deduce las categorías puras del entendimiento. Esta deducción es, para Hegel, empírica (McNulty, 2023, pp. 59-60), porque parte de un *factum* inexplicado, opaco para la mirada de la razón. Las formas de los juicios explican a su vez cuáles son los extremos reunidos en las respectivas categorías, pero no explica cómo se gestan conceptualmente estos extremos y por qué deben ser reunidos, cuál es el fundamento conceptual que los reúne. En palabras más claras con un ejemplo: si la categoría de causalidad se corresponde con el juicio hipotético, la propia forma del juicio hipotético impone la necesidad de dos extremos conectados por la estructura condicional (el fundamento y la consecuencia), donde un factor condiciona al otro. A partir del juicio podemos exponer que la categoría de causalidad tiene estos dos extremos reunidos de esta determinada manera. Pero no podemos explicar el origen conceptual de estos dos extremos y el fundamento de su reunión. Están reunidos porque en la forma del juicio están reunidos y son estos extremos porque así los encontramos en el juicio[5]. Por esto decimos que la gestación de la diferencia y el fundamento de su reunión son meramente empíricos. Su razón de ser la dan únicamente los juicios, en los que confiamos como esencia del pensar.

En segundo lugar, el fundamento de la necesidad de la diferencia y su reunión está dado en los rasgos de la experiencia unificada. Para tener una experiencia unificada y un objeto unificado que perdura se necesitarán, para Kant, ciertas operaciones intelectuales, como, por ejemplo, la reunión del múltiple en términos de

5 Para Hegel, estos juicios, así entendidos, son analíticos porque son incapaces de gestar verdaderamente la diferencia. Kant creería –según Hegel– que son sintéticos porque, precisamente, al no tenerse conciencia verdadera del fundamento de su reunión parecerían reunir extremos recíprocamente extraños. En otras palabras, Kant tendría una incorrecta concepción de la sinteticidad, que se corresponde con su falta de comprensión de la naturaleza del concepto. La concepción de la sinteticidad que Kant maneja es la prueba para Hegel de que allí no hay una verdadera comprensión de los fundamentos conceptuales de la actividad del concepto.

sustancia y accidente o causalidad. Sin esto, no puede haber experiencia unificada. Esto impone la necesidad de los enlaces del entendimiento, pero se trata nuevamente de una necesidad fundada en el *factum* de la experiencia dada, no en una deducción propiamente conceptual.

Todo esto expone los problemas del kantismo. Al tratarse de una operación intelectual puramente formal concebida a partir y en función de los juicios formales de la lógica general, la actividad de síntesis del entendimiento impone una reunión de extremos definidos y producidos por su propia actividad, pero desconoce el origen de estos extremos reunidos y el fundamento conceptual de su reunión. La reunión parece hacerse a la fuerza, imponerse de manera forzosa sobre los extremos reunidos y es por eso que para Kant parece una actividad *sintética*, cuando para Hegel la propia noción de síntesis exige que se dé y se comprenda una gestación de lo diferente y su reunión. Esta indebida concepción del pensar y todas las consecuencias teóricas que la acompañan impiden que se lleve a cabo una apropiada deducción metafísica de las categorías: no se puede deducir de la actividad del yo las diversas categorías y comprender el fundamento de su reunión. La *Ciencia de la lógica* tiene a su cargo enmendar este error y ofrecer una deducción inmanente de las categorías. Sobre este punto volveremos en la tercera sección de este trabajo.

Como puede verse, esto ilumina por qué para Hegel los juicios sintéticos kantianos no son verdaderamente *sintéticos*. No podrían serlo porque la concepción kantiana de síntesis que está a la base de ellos es incorrecta. Es por este motivo que en "El conocer analítico" Hegel aborda los juicios sintéticos kantianos de la aritmética seguido por el problema de la deducción metafísica de las categorías en Kant (y precedidos por el problema de la subjetividad de las ideas cartesianas). Hegel ve un problema común a estas cuestiones. Se trata de una indebida concepción de la síntesis, una carencia de la síntesis que debe ser restaurada. Este es en mi opinión el factor común que unifica las temáticas abordadas en esta subsección. Ya sea que se trate del método analítico cartesiano, de los juicios sin-

téticos kantianos o de la deducción metafísica de las categorías, el problema de fondo es, en cierto sentido, el mismo, a saber, la falta de una síntesis del pensar puro, la falta de una producción por parte del pensar de lo diferente de sí: ya sea que esto se exprese en un "objeto" meramente *subjetivo*, en juicios que no producen una diferencia o en una autoindagación del pensar que es incapaz de gestar lo diferente a partir de su identidad.

Pasemos entonces a considerar "El conocer sintético". La temática principal de esta sección es el método sintético, también conocido como método axiomático o geométrico. Se trata del tradicional método que comienza con definiciones y axiomas, y avanza hacia teoremas a través de una inferencia deductiva formal. La verdad de los teoremas depende de la verdad de los puntos de partida y de la validez formal de la inferencia realizada. El objetivo de esta sección es, en nuestra opinión, demostrar la inadecuación del método sintético para la metafísica, indicando sus falencias y en particular las deficiencias del tipo de síntesis involucrada en él. Esto daría ocasión para presentar posteriormente la noción propiamente hegeliana de síntesis.

En primer lugar, cabe señalar que Hegel presenta el ámbito de competencia del método sintético. Hegel no pretende hacer una crítica radical del método sintético, sino en todo caso hacer una crítica de su uso en el terreno filosófico. Por esta razón, Hegel admite su uso en la geometría, pero no en el terreno de la metafísica, la filosofía de la naturaleza o del espíritu. El problema que encontramos en estos terrenos es que el método sintético tiene que comenzar por definiciones, pero estas definiciones se construyen por abstracción a partir de casos. Tanto en el terreno de la naturaleza como en el terreno del espíritu, podemos encontrar *malos ejemplares*, por lo cual este comienzo abstracto no es confiable. Acá se advierte una cierta similitud entre el proceder de la lógica y el proceder del método sintético: ambos comienzan por la universalidad. Esto no es una casualidad. Hegel cree que el método sintético sigue los pasos del movimiento del concepto, sólo que de una forma insuficiente y desafortunada. El método sintético irá de lo

universal a lo particular, pero no llegará a la deducción del singular. Esto implica que el método sintético no es capaz de alcanzar verdaderamente a su objeto, es incapaz de gestarlo plenamente. Además, el universal que toma por comienzo es incorrecto, no es el universal con el que comienza la lógica. Esto hace, precisamente, a su inadecuación para la metafísica.

El segundo punto a considerar es que el método sintético comienza, para Hegel, con puntos de partida condicionados. El método sintético comienza por axiomas de los que depende la verdad de todo lo ulterior. Pero estos puntos de partida son, para Hegel, condicionados. Se obtienen a partir de una ciencia precedente, lo que viene a significar que los resultados del método sintético no son absolutos, están condicionados por la verdad de una ciencia ulterior. Los conocimientos de la metafísica no deberían ser condicionados, finitos, y por tanto la forma del método sintético no le es apropiada. Además, cabe decir que la metafísica debe ser una indagación de la razón sobre sí misma que sea plena y autosuficiente. La razón debe poder rendir cuentas respecto de todo lo que haga al conocimiento metafísico. Los axiomas, por el contrario, vendrían dados por otra ciencia ulterior. La metafísica no puede aceptar estos *facta* como dados, sus fundamentos deben encontrarse en ella misma.

Esto lleva a un tercer problema, el orden o dirección de la inferencia. El método sintético se caracteriza por una linealidad y unidireccionalidad[6]. Se procede de arriba hacia abajo (de axiomas,

6 Rinaldi analiza lo que aquí llamo 'condicionamiento unidireccional' en términos de fundacionalismo y antifundacionalismo. En un proceso meramente mecánico lo posterior viene condicionado de manera unidireccional por lo precedente. En procesos orgánicos y espirituales (teleológicos) la fase inicial determina el resultado, pero no de manera unidireccional. El resultado (entendido como meta) es anterior a las condiciones iniciales, de modo que determina a priori el desarrollo. Así, el resultado es dependiente de lo que lo precede, pero, a la vez, es el principio que en última instancia determina lo precedente. Aunque desde el punto de vista mecánico, abstracto o formal, mediación e inmediatez parezcan opuestos, desde el punto de vista teleológico, se implican como momentos de una totalidad orgánica. Hegel sería un antifundacionalista en tanto lo que al principio se presenta como inmediato y condicionante de lo ulterior, al final se revela como mediado por las categorías que lo suceden. Sin embargo, a criterio de Rinaldi, Hegel no es un antifundacionalista radical, porque mantiene la diferencia entre

principios, definiciones a teoremas) y la afluencia de la fundamentación es unidireccional, lo primero (o lo superior) fundamenta lo ulterior (o inferior). Es decir, se va de axiomas a teoremas y los axiomas fundamentan los teoremas y nunca al revés. Esto es precisamente lo que obliga a suponer que los axiomas son evidentes (y no requieren de una fundamentación ulterior, de un principio superior) o bien se los adopta como *facta* dados por otras ciencias. Hegel rompe con esta lógica, propone una manera alternativa de pensar las relaciones de condicionamiento. En la lógica hegeliana ya no se piensa relaciones de condicionamiento unidireccional. La dialéctica hegeliana no admite que sólo lo precedente condicione a lo posterior. El proceso dialéctico especulativo implica que, si bien los resultados se dan por un proceso precedente, también estos condicionan a dichos elementos precedentes[7]. El resultado reelabora el significado de los elementos previos, los reconfigura y los completa. Esto es lo que permite que el final de la *Lógica* resignifique el comienzo, remita a él y le dé una nueva fundamentación[8].

Esta unidireccionalidad de las relaciones de condicionamiento lógico que se encuentra en el conocer sintético se relaciona a su vez con la naturaleza formal de la inferencia. La inferencia procede en el método sintético exclusivamente a partir de la forma de los juicios. Esto es lo que hace que se pueda avanzar de la universalidad a la particularidad, pero no al singular. La inferencia no gesta su contenido, el contenido debe serle dado desde afuera; ella impone una forma judicativa que permite hacer cierto avance en la

inmediato y mediato; se trataría de una unidad dialéctica entre estas dos posiciones filosóficas (Rinaldi, 2012, pp. 57-59).

7 Debe recordarse que los tradicionales métodos analítico y sintético se caracterizan por la dirección de su proceder. El método sintético procede "de arriba a abajo", es decir, de fundamentos a consecuencias. El método analítico, "de abajo a arriba", de los resultados a sus fundamentos. La propuesta metodológica de Hegel no se limita a una conjunción de ambos métodos (cosa que, por cierto, ya encontramos en la historia de la filosofía, en Platón, Pappus, Proclo, Galileo), sino que supone instaurar relaciones de condicionamiento pluridireccional, rompiendo así con la lógica lineal de estos métodos.

8 Según Nuzzo (2005, pp. 195-6, 200; 2011, pp. 113, 121), la idea absoluta devenida método al final de la lógica es la que determina al inicio como inicio o, en otras palabras, determina los momentos de la lógica con sus determinaciones formales metodológicas.

determinación conceptual. Pero nunca cumple con la buscada gestación final de su propio contenido o, en otras palabras, no logra la final correspondencia entre concepto y objeto. A su vez, la inferencia formal depende de la forma de los juicios. Debe asumir que los juicios precedentes son verdaderos. Pero la forma de los juicios es inadecuada para expresar verdades especulativas. La forma del juicio es estática y termina por contradecir lo que explícitamente se dice en él. Por esta razón, la inferencia formal y la confianza plena en las formas judicativas son inadecuadas para la metafísica.

Mientras el fracaso del conocer analítico se caracterizaba por la falta de síntesis y, en congruencia, impulsaba el movimiento lógico hacia la introducción de ésta, el conocer sintético se caracteriza por la deficiencia de la síntesis encontrada[9]. Una síntesis formal, unidireccional, incapaz de producir al objeto es la oportunidad para el pasaje a la idea absoluta, donde Hegel introducirá las nociones de análisis y síntesis adecuadas a su lógica. Así, el conocer analítico y sintético cumplen su función dialéctico-especulativa al exhibir las limitaciones del conocer finito y de sus inadecuadas nociones de análisis y síntesis, haciendo así necesaria la deducción de las nociones propiamente hegelianas de estos conceptos[10].

9 Para Rinaldi (2012, pp. 66-68), la limitación del conocer finito consiste en no superar la suposición de la dación pasiva del contenido (y la consecuente vacuidad formal del pensar). Aun cuando el pasaje del conocer analítico al sintético supusiera un avance en tanto se introduce la actividad creativa del pensar, la síntesis introducida es de carácter exterior por la suposición de la independencia recíproca entre forma y contenido. Esto hace al pensar vacío y formal, y conduce a un realismo dogmático que cuestiona la objetividad del conocer.

10 Bowman (2013, p. 170) sostiene que "La idea del conocer" presenta la forma más elevada del conocer finito. Para Bowman, si se llegara a una comprensión dialéctico-especulativa del conocer geométrico, se alcanzaría el conocimiento especulativo. Esto lo muestra el que este conocer se encuentre antes del pasaje a "La idea absoluta": por ello, dentro del marco limitado del conocer finito, el método sintético sería la forma más elevada, sólo superada por el propio conocer absoluto (que sería una comprensión especulativa del modo de conocer precedente).
En mi opinión, esta lectura posee dos problemas. Primero, si Hegel considerara que el conocer finito encuentra su forma más elevada en el método sintético, debería ser un modo de conocimiento más extendido en el ámbito de la finitud. Hegel, por el contrario, sostiene que el método geométrico no sirve para la metafísica, la filosofía del espíritu ni de la naturaleza (Hegel, GW 12, 214) (sólo sirve para la geometría e incluso

2. El análisis y la síntesis en la idea absoluta

En el comienzo de "La idea absoluta", Hegel presenta una contraposición entre el conocer que busca (*suchendes Erkennen*) y el conocer verdadero (*wahrhaftes Erkennen*). Esto se presenta junto con una contraposición de los métodos correspondientes a estas maneras de conocer y sirviendo de preparación para la efectiva presentación del método absoluto. Como sabemos, el conocer que busca se corresponde con el conocer finito caracterizado en "La idea del conocer" que Hegel describe en términos de unilateralidad y de síntesis de tendencias contrapuestas no conjugadas: en pocas palabras, el conocer finito no alcanza su objeto; la idea teórica y práctica, cada una, "tiene –en palabras de Hegel– dentro de sí la idea misma solamente como un más allá buscado y como una meta inalcanzada", siendo así "una síntesis de tendencias" en tanto tiene y no tiene la idea (GW

en ella tiene límites). Segundo, Bowman tiene un problema al explicar la integración de este capítulo con "La idea absoluta". Bowman piensa que, con una autorreflexión del conocer sintético sobre sí mismo que lo despoje de toda autoexternalidad, el pensar llegaría a una comprensión especulativa de sí mismo. Bowman parece pensar que en el método sintético tradicional está expresada la naturaleza misma del pensar, sólo que aún carente de autocomprensión. En mi opinión, esta tesis es errónea debido a que "La idea de lo verdadero" presenta formas deficientes de síntesis y dinámicas lógicas insuficientes para la comprensión de la verdadera dinámica lógica del concepto. Los rasgos analítico y sintético que se presentan en "La idea absoluta" no se parecen en nada (como ya mostraremos) a lo que Hegel llama analítico y sintético en "La idea del conocer". El *análisis* y la *síntesis* (en su acepción propiamente hegeliana) forman una dinámica conceptual muy diferente a la que encontramos en las tradiciones antigua, geométrica y moderna.

Por su parte, Hindrichs (2012) lee la crítica hegeliana al método axiomático como un intento de cumplimentación superadora del proyecto metafísico espinosista. Esto se lograría al brindar Hegel un modelo metafísico inferencialista que sobrepasa las limitaciones del modelo espinosista, a saber: (1) el sistema de Spinoza depende de axiomas y definiciones y, en consecuencia, contiene en ellos todo lo que ha de deducirse en el sistema; esto hace que el sistema espinosista carezca de verdadero desarrollo. (2) El sistema de Spinoza carece de un pasaje de la sustancia al sujeto, esto se debe a que el sistema no es autorreferencial, no permite derivarse a sí mismo como parte del sistema. (3) Spinoza presupone un marco categorial predeterminado (categorías metafísicas cartesianas). En cambio, Hegel deduce las categorías por medio de reglas de inferencia que también son deducidas durante y a través del desarrollo del sistema mismo. Las reglas de inferencia no son dadas desde afuera sino producidas desde adentro del sistema metafísico.

12, 236). Es decir, el conocer finito que encontramos en "La idea del conocer" tiende por distintos medios y de distintas maneras a la articulación entre concepto y realidad –tema de toda la sección "La idea"– pero permanece en la *búsqueda*, no logra su objetivo. Al conocer finito se le escapa el objeto, perdura en la universalidad y formalidad, y no se reconoce en él. El secreto del conocer verdadero y su respectivo método radica en que en él el concepto se reconoce definitivamente en los objetos mismos.

Entonces, el conocer que hemos estudiado en "La idea del conocer" presenta un impulso que queda insatisfecho. Junto con esta insuficiencia del conocer se señala la insuficiencia del método. El método del conocer finito presenta una serie de deficiencias, a saber, se presenta como un instrumento exógeno y, por tanto, como una herramienta subjetiva, introducida arbitrariamente por el sujeto cognoscente, que, en consecuencia, fracasa en su intento de vinculación plena entre sujeto y objeto.

> Dentro del conocer que busca [MH] [*suchendem Erkennen*], el método está emplazado igualmente como *útil*, como un medio que está en el lado subjetivo y por el cual él [*sie*] [MH] se refiere al Objeto. Dentro de este silogismo, el sujeto es un extremo y el Objeto el otro, y aquél se encadena silogísticamente con éste por medio de su método; pero, al hacer esto, no se *concatena silogísticamente* [*zusammenschließen*], de por sí, consigo mismo. Los extremos siguen siendo diversos, porque sujeto, método y Objeto no están puestos como el *concepto idéntico y uno*; de ahí que el silogismo sea siempre el formal; la premisa [...] es una determinación inmediata, y contiene por ello las determinaciones de la forma –según hemos visto, de la definición, división, etc.– como hechos *ya de antemano encontrados dentro del sujeto*. En cambio, dentro del conocer verdadero, no consiste el método solamente en una multitud de determinaciones, sino en el ser determinado en-y-para-sí del concepto [...]. (Hegel, 2015, pp. 387-388, GW 12, 238-9)

El método intenta satisfacer la tarea pendiente de la idea, es decir, cumplir la vinculación plena entre polo subjetivo y objetivo. Sin embargo, este intento queda trunco. El método se presenta como un instrumento exógeno, subjetivo y en su intento de vincular sujeto y

objeto, los extremos siguen siendo extraños. El método mismo no es integrado en esta buscada identidad, "sujeto, método y Objeto no están puestos como el concepto idéntico y uno". Esto produce que el intento de reunión sea *formal*, el procedimiento se presenta como una forma sin contenido, al cual el contenido se le presenta como extraño y finalmente se le escapa. ¿Cuál es la causa o explicación de que suceda esto? Si lo que se tiene que alcanzar es una correspondencia entre las determinaciones del concepto y las determinaciones del objeto, el método por medio del cual se recorren estas determinaciones y se las conoce (no sólo como determinaciones, sino también como determinaciones subjetivas y objetivas que se corresponden) tiene que ser parte de las propias determinaciones del concepto y del objeto y ya no un procedimiento unilateral, que impone el sujeto presuponiendo ciertas determinaciones metodológicas preconcebidas. El método por medio del cual se garantiza y se prueba la correspondencia plena entre concepto y objeto tiene que ser tan idéntico, tan propio al objeto y al concepto como lo son estos dos entre sí[11]. Veamos cómo lo dice Hegel:

11 Nuzzo (2005) entiende que el objetivo de "La idea absoluta" es mostrar la necesidad de la conversión de la idea absoluta en método. Esta conversión es necesaria para exhibir la necesidad del fin de la lógica, la necesidad que rige al proceso lógico deductivo precedente a este capítulo y para la conversión de la lógica en ciencia, sistema y fundamento del sistema filosófico. En pocas palabras, Nuzzo justifica su lectura de la siguiente manera: el proceso lógico lleva a la deducción de la idea absoluta. Sin embargo, la absolutez de la idea absoluta requiere que ella sea un requisito sin el cual el proceso lógico precedente a partir del cual ella ha sido deducida se vuelva error, opinión, arbitrariedad. De lo contrario, la idea no sería *absoluta*. Así, para alcanzar la absolutez de la idea absoluta esta debe contraponerse al proceso lógico precedente. Sobre la base de esta contraposición, debemos superar la amenaza de que la reflexión exterior o conocer finito "secuestre" el proceso lógico: es decir, cabe la posibilidad de que el pensar finito intente releer el proceso lógico precedente desde su propia concepción metodológica y epistemológica. Esto implicaría imponer exteriormente un método como un instrumento formal exógeno al procedimiento lógico, identificar arbitrariamente a cualquier forma lógica precedente como lo absoluto, adoptar un inicio arbitrario, desconocer el fin necesario de la lógica y, en consecuencia, caer en el progreso infinito. Para desbaratar esta amenaza, la idea absoluta debe obturar la posibilidad de la intromisión de un método exterior y convertirse ella misma en método. Volverse método significa llevar a cabo una relectura retrospectiva de todo el proceso lógico precedente y así reordenarlo de manera especulativa. Así, el método,

> [El] método es, pues, solamente el movimiento del *concepto* mismo [...]; pero, [...] con la *significación* ahora de que el *concepto* es *todo*; y su movimiento, *actividad universal absoluta*, que es movimiento determinante de sí mismo y que se realiza a sí mismo. En virtud de ello, es preciso reconocer al método como la manera universal interior y exterior, sin restricción, y como la fuerza sencillamente infinita a la cual ningún Objeto, en la medida en que se presentara como un algo Exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, ser frente a ella de una naturaleza particular, y no llegar a ser penetrado por ella. Por tanto, el método es el *alma* y la *sustancia*, de modo que algo, sea lo que sea, no es concebido ni sabido en su verdad sino en cuanto *sometido perfectamente al método*; él es el método propio de cada Cosa misma, porque su actividad es el concepto. Este es también el sentido, más conforme a verdad, de su *universalidad*; [...] según la universalidad de la idea, él es tanto el modo y manera del conocer, del concepto que se sabe subjetivamente a sí, como el modo y manera objetivo o, más bien, la *sustancialidad* de las *cosas*: e.d. de los conceptos, en la medida en que por lo pronto aparecen a la *representación* y a la *reflexión* como *otros* [distintos]. Por esto, el método no es solamente la *fuerza* suprema o, más bien, la fuerza *única* y absoluta de la razón, sino también su impulso, supremo y único, a encontrarse y a reconocerse a *sí misma por sí misma dentro de todo*. (Hegel, 2015, pp. 386-7, GW 12, 238)

El método del conocer verdadero, también llamado método de la verdad, surge del propio movimiento del concepto. Esto quiere decir que el método está fundamentado por una deducción inmanente (así como las categorías lógicas que se alcanzan en el curso de la *Lógica*) y que se deriva del mismo inicio incondicionado, lo que garantiza que no sea una suposición introducida exógenamen-

---

este conocimiento retrospectivo, permite comprender la dinámica especulativa detrás del proceso lógico, fundamentar su necesidad. Lo que hace el método es determinar el proceso lógico con sus determinaciones formales metodológicas (repensar el proceso según lo que Nuzzo llama el silogismo del método), y así entenderlo en términos de inicio, avance (*Fortgang*) y fin. Esto establece la necesidad y absolutez del fin alcanzado; y convierte a la lógica en ciencia y sistema, que ha de ser el fundamento para el sistema filosófico integral.

te y sin fundamento. Al mismo tiempo, esto garantiza su identidad con el concepto: el método no es otra cosa que la actividad misma del concepto, el despliegue mismo del concepto; por eso podemos comenzar la lógica sin presuponer el método; el método ya estará operando en el movimiento mismo del concepto, en su despliegue. No necesitamos saber el método de antemano, el método se explicitará a sí mismo. Pero la ulterior demostración de que todo objeto es objeto del concepto[12] es clave para demostrar que el método, entonces, es tanto subjetivo como objetivo. Si el método es el alma del concepto y concepto y objeto se corresponden, entonces el método también es el alma de la sustancia, de los objetos. El método está detrás de todo objeto. Ningún objeto puede resistirse como una entidad ajena al pensar, ajena al método. Todo lo que es y todo lo que es verdad en el objeto responde al método.

Pero no basta con que método, concepto y objeto se correspondan. El concepto debe ser consciente del método, de sí mismo como método. Así como el concepto debe tener conciencia y conocimiento de sí mismo –sin el cual no podría reconocerse a sí mismo en sus objetos y en consecuencia no podría cumplimentar la tarea de alcanzar su identidad con estos objetos–, el concepto debe ser consciente de su método y de su ser método. Sin este conocimiento consciente y explícito del método no habría habido deducción (y, por tanto, justificación) del método. Y sin esta conciencia explícita de ser método, el concepto sólo sería lo que es, pero no sabría de sí mismo de manera plena, no conocería su dinámica interna, su alma y forma: "ha brotado el método, como el concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo" (GW 12, 238). El método no sólo es la fuerza absoluta de la razón,

12 "[E]s el entero decurso de [lo lógico], en donde han venido a darse todas las figuras de un contenido dado y de los objetos, el que ha mostrado la transición y falta de verdad de esas figuras y, en lugar de que un Objeto dado pudiera ser el basamento, con el cual no se relacionaría la forma absoluta sino como determinación exterior y contingente, esta forma se ha dado a ver, más bien, como el basamento absoluto y la verdad última. De ahí ha brotado el método, como el concepto que se sabe a sí mismo […]" (GW 12, 237-238).

sino también el impulso de la razón a reconocerse a sí misma en todo (véase GW 12, 238). El concepto debe reconocerse como método para conocer su naturaleza más íntima, su dinámica y el fundamento de su unidad con el objeto, pues esta unidad descansa en el método que conduce al pensar en la deducción inmanente de su objeto; así, el concepto debe conocerse como método para conocer plenamente su identidad con el objeto[13].

Luego de brindar estas indicaciones, Hegel pasa a hacer una descripción más precisa de cómo procede el método absoluto. Aquí debemos pasar por alto varias de estas indicaciones, como por ejemplo aquellos pertinentes señalamientos respecto a cómo concebir el inicio en la *Lógica*. Es en este contexto donde Hegel caracterizará al método en términos de negatividad, análisis y síntesis. En términos generales, el método absoluto procede así. Se parte de un elemento inicial, simple, inmediato, indeterminado. Este elemento universal e indeterminado inicial permite una determinación ulterior y pasa a la misma. Este es el primer momento de su negación. El elemento así introducido es un resultado que sólo

13 Inevitablemente, la palabra método nos hace pensar en una herramienta destinada a obtener cierto resultado. Pero el método que Hegel piensa es la manera de desplegarse que le es propia al concepto. Entonces, pensémoslo así: la vía por la que el concepto se despliega es parte de la naturaleza misma del concepto. El concepto, para saber de sí plenamente, debe conocer la manera propia de esta vía de despliegue (i.e., debe conocer el método). En el desarrollo del concepto, el concepto descubre que su objeto es objeto del pensar y por tanto que las determinaciones conceptuales valen como determinaciones objetivas. Esto significa que la vía del despliegue del concepto es también una vía del despliegue del objeto (i.e., el método es subjetivo y objetivo, es la forma del conocer y el alma que penetra a la sustancia). Pero si nos detuviéramos aquí, el concepto sería, sin más, idéntico al objeto; el concepto debe saber esta identidad. El concepto debe tener conciencia del método, de su ser método y de la insuflación del método en la sustancia. El concepto conoce el método o la manera propia de su despliegue si éste es deducido por la propia vía deductiva; esto, a su vez, fundamenta al método o vía deductiva. Sólo ahora, al tener conciencia explícita del método o de su manera propia de despliegue, de su fundamentación y de su correspondencia con la sustancia, el concepto puede ser plenamente idéntico a su objeto o reconocerse la razón plenamente en todo. No basta con que concepto y objeto se identifiquen, es necesario que el método sea parte también de esta identidad, que la manera del despliegue del concepto sea tan idéntica al concepto como al objeto y que el concepto sea consciente de ella, de su fundamento y de esta identidad.

emerge en virtud de su mediación con el elemento inicial negado y conservado en el resultado. Ahora bien, resta una tensión entre el elemento inicial conservado y superado y el elemento resultante mediato. Esta tensión se aprecia en la imposibilidad de expresar adecuadamente su identidad o no identidad por medio de juicios. En otras palabras, Hegel nos explica que los juicios son incapaces de expresar verdades especulativas; es decir, no podemos expresar adecuadamente la relación que hay entre el elemento inicial y el elemento resultante a partir de juicios. Los juicios se limitan, en principio, a afirmar o negar una identidad (entendida como una relación estática entre los términos relacionados). En este caso, ni afirmar la identidad ni negarla expresan adecuadamente la relación entre los términos. Debe recordarse que el resultado no es un mero otro indiferente respecto del elemento inicial, sino que se trata de un otro respecto, precisamente, de ese elemento inicial. Esto significa que los elementos están vinculados en una relación que no se reduce a una mera identidad.

Esto da paso a un segundo momento, una segunda negación. En esta segunda negación, el resultado, el elemento resultante de la negación anterior, es él mismo negado y da lugar a la unidad suya con el elemento precedente inicial. Esto supone un retorno a un nuevo momento inmediato. Pero ya no se trata de la inocente inmediatez inicial, sino que se trata de un retorno a la inmediatez que está enriquecida por su historia, por el procedimiento que la produce. Hegel trata esta difícil cuestión también en términos de la fundamentación del inicio: el inicio, originalmente indeterminado e inmediato, es también el punto de llegada del proceso dialéctico, con el cual el inicio se vuelve a su vez un deducido y fundamentado. Aquí no podemos detenernos en los detalles de estas difíciles cuestiones. Alcanza con tener en cuenta que el resultado de la negación es, paradójicamente, a la vez un inmediato deducido.

Pero, así como este procedimiento metodológico es descripto en términos de negación, también lo encontramos referenciado en términos de análisis y síntesis. Esto nos interesa especialmente, porque estos términos eran los que caracterizaban al conocer fini-

to o que busca trabajado en el capítulo precedente de la *Lógica*. Es decir, Hegel recupera estos términos de las tradiciones metodológicas antigua y moderna y los introduce en su método.

Para apreciar esto, debemos tener en cuenta tres pasajes de este capítulo: (a) GW 12 242, (b) GW 12 246-7 y (c) GW 12 248. En estos pasajes veremos que Hegel vuelve a utilizar los términos analítico y sintético, vinculándolos a su vez a las premisas primera y segunda del silogismo (cuestión que intentaremos explicar). También debe tenerse en cuenta que el uso que Hegel hace de aquellos términos oscila entre una significación modificada y la significación tradicional. Veamos esto.

Comencemos por el primer pasaje, GW 12 242. Hegel ya explicó las cuestiones generales que ya hemos mencionado y también ya ha hecho referencia a que las determinaciones del concepto son también determinaciones del método. Esto da lugar a un breve pero complejo tratamiento sobre el inicio de la *Lógica* que lleva a introducir las nociones de universalidad, inmediatez, mediatez; tras esto, Hegel pasará a describir el funcionamiento del método en términos de negatividad, recurriendo también a los términos introducidos (universalidad, etc.). Pero antes de comenzar con tal descripción, Hegel recurre a los términos *analítico* y *sintético*. Contraponiéndolo al conocer finito propio del entendimiento (*das verständige endliche Erkennen*), dice Hegel:

> El método absoluto [...] toma lo determinado a partir de su objeto mismo, ya que el método es el principio inmanente y alma de ese objeto. Esto es lo que *Platón* exigía del conocer: *considerar las cosas en y para sí mismas*, en parte dentro de su universalidad [...] teniéndolas únicamente a ellas ante sí y llevando a conciencia aquello que les es inmanente. En esa medida, el método del conocer absoluto es *analítico*. La objetividad absoluta del concepto, cuya certeza es el método, está en que éste *encuentre* la determinación ulterior de su universal inicial única y exclusivamente en este último. (Hegel, 2015, p. 391, GW 12, 241-242)

Aquí tenemos la caracterización del *método absoluto* como *analítico*. No cabe pensar que Hegel esté caracterizando al método absoluto

como *analítico* en el sentido en que entenderíamos esta palabra en el contexto de "La idea del conocer". En el conocer que busca, finito y propio del entendimiento, el conocer analítico padecía de la falta de síntesis, es decir, su incapacidad de producir la diferencia. El método absoluto no podría ser absoluto si lo aquejara esta deficiencia. Ha de entenderse entonces que Hegel introduce una nueva concepción del *análisis*, que reformula la concepción tradicional, conserva algo de ella pero la supera. Se trata de un *análisis* que debe ser entendido como: (a) tomar lo determinado a partir de su objeto mismo, (b) considerar las cosas en y para sí mismas, dentro de su universalidad teniéndolas únicamente a ellas ante sí y llevando a conciencia aquello que les es inmanente y (c) encontrando la determinación ulterior de su universal inicial única y exclusivamente en este último. Es decir, el método absoluto posee un momento o rasgo analítico en tanto avanza hacia la determinación dentro de la universalidad inicial misma, es un desarrollo de lo inmanente en tanto inmanente. En palabras más claras, el pasaje de lo universal a lo particular se hace en un primer momento como una determinación interna a lo universal, gestada en él. Este es el momento analítico del método.

En este mismo pasaje, se presenta el momento sintético del método absoluto en estos términos:

> Pero el método es, igualmente [MH], *sintético* en cuanto que su objeto, inmediatamente determinado como *universal*, *simple*, mediante la determinidad que él tiene dentro de su inmediatez y universalidad mismas se muestra como un *otro*. [...]. A este momento del *juicio*, tan sintético como analítico, por cuyo medio se determina lo universal inicial, a partir de él mismo, como lo *otro de sí*, hay que denominarlo lo *dialéctico*. (Hegel, 2015, p. 391, GW 12, 242)

El método absoluto es, entonces, tan analítico como sintético. Esto no significa, como han sugerido algunos intérpretes, que el método absoluto es una suerte de combinación dialéctica de los métodos analítico y sintético precedentes[14]. El método es sintético en tan-

14 Para Pozzo (1993, pp. 29-30, 33, 36-37), el método dialéctico de Hegel es una interpretación dialéctica del regreso aristotélico y se configura como una combinación

to que el resultado del procedimiento puede ser entendido como un otro emergente. A mi parecer, Hegel no describe dos procedimientos; Hegel describe un único procedimiento lógico que puede ser visto desde dos perspectivas y, en congruencia, calificado como *analítico* o *sintético*. El procedimiento consiste en el avance lógico por medio del cual de la universalidad, inmediatez, simplicidad e indeterminación se avanza a la particularidad, determinación y mediatez. Este procedimiento del método que Hegel describe como *dialéctico* y atribuye aquí al *juicio* (indicando así su parcialidad) es "tan sintético como analítico" y, como nos dirá más adelante, puede o no usarse las determinaciones *analítico* y *sintético* "en su oposición" (GW 12, 246). El procedimiento nos da el avance lógico y el resultado puede ser apreciado como una determinación inmanente o como el emerger de un objeto nuevo. Es la perspectiva que adoptemos respecto de él la que hará que hablemos de *análisis* o *síntesis*. El resultado es ambas cosas a la vez, una determinación inmanente y la gestación de un otro.

Veamos cómo aparece esto en el segundo pasaje a considerar, GW 12 246. Ahí Hegel está describiendo el procedimiento del método en términos de momentos negativos (el primer momento negativo niega la universalidad; el segundo niega a esta negación). Entonces, escribe Hegel:

> La *referencia de lo negativo a sí mismo* tiene que ser considerada como la *segunda premisa* del entero silogismo. Puede verse a la *primera*, en caso de utilizar las determinaciones de *analítico* y *sintético* en su oposición, como el momento *analítico*, en cuanto que lo inmediato se relaciona [MH] [*verhält*] allí *inmediatamente* con su otro, y *pasa* [*übergeht*] por tanto a éste [...]: aunque esta referencia [...] es justamente también sintética por esto: porque es al *otro* de ella al que ella pasa. La segunda pre-

de análisis y síntesis. Para Wehrle (1993, pp. 20s y 25s) Hegel pretende reemplazar el método analítico matemático por un tipo de análisis conceptual de origen aristotélico. En mi opinión, la tesis de Pozzo es incorrecta porque los momentos analítico y sintético del método absoluto no se corresponden con las nociones prehegelianas de estos términos. No veo cómo una combinación de los tradicionales análisis y síntesis podrían producir el novedoso procedimiento hegeliano.

> misa [...] puede venir determinada como la premisa *sintética*, porque ella es la referencia de lo *diferente, en cuanto tal, a su diferente*. Así como la primera era el momento de la *universalidad* y de la *comunicación*, así está la segunda determinada por la *singularidad*, la cual se refiere a lo otro, por lo pronto, de manera excluyente, y como para sí y distinta. (Hegel, 2015, pp. 396-397, GW 12, 246)

Este pasaje confirma nuestra lectura e introduce nuevos elementos. El momento analítico presenta una relación inmediata de lo inmediato con su otro. El pasaje que se daría aquí de lo inmediato a lo otro se describe con el término "*übergeht*", cuyo sustantivo *Übergang* es uno de los usados por Hegel para mencionar el avance lógico. Pero este pasaje puede ser visto como sintético en tanto se pasa, precisamente, a *lo otro*, se gesta un otro. En congruencia, el momento sintético es descripto como referencia de lo diferente, como tal, a su diferente. Hegel introduce aquí una significativa referencia a las presuntas premisas primera y segunda de un silogismo. Hegel no se refiere aquí a ningún silogismo específico, sino que piensa a la figura silogística como una articulación entre sujeto y objeto[15]. Es el silogismo el que tiene a su cargo la articulación de estos extremos, la vinculación de universal, particular y singular. Por eso, ha llamado Hegel a esta articulación *zusammenschließen*[16]. En este silogismo, la primera premisa correspondería al momento analítico y la segunda al momento sintético[17]. Así que, según este pasaje, el

15 Nuzzo (2005, pp. 201-202) habla de un *silogismo del método* que sería determinado, en un primer momento, de manera formal y, en un segundo momento, según el contenido. Estos dos momentos del silogismo del método tendrían, a su vez, su faceta analítica y sintética. Aquí seguimos otra lectura. Por otra parte, cabe aclarar que la expresión "silogismo del método" no la encontramos en Hegel.

16 Félix Duque traduce 'concatenar silogísticamente'; el verbo en su uso regular quiere decir asociarse, unirse, pero también encadenar cosas juntas. Hay, evidentemente, un juego de palabras donde se recurre al término *schließen*, emparentado al término *Schluss* (silogismo). *Schließen*, por su parte, significa cerrar, concluir, pero también deducir. Con lo cual, *zusammenschließen* puede ser entendido como una expresión destinada a referir el uso del silogismo y la conjunción que el silogismo garantizaría.

17 Aquí no haremos mayores referencias a estas premisas y al silogismo en cuestión, pero el lector podrá advertir las múltiples veces en las que Hegel dice en la *Lógica* que algo es "la primera/segunda premisa del silogismo". Esto nos indica que Hegel no tiene en mente

momento sintético se corresponde con el momento en el que lo negativo refiere a sí mismo como tal. Es decir, es el momento de lo otro, el otro gestado en el interior de la universalidad hace valer su peculiaridad como tal otro. Es el surgir del resultado como un nuevo objeto.

Veamos el tercer pasaje, GW 12 248-9, allí Hegel se refiere al resultado que obtenemos a partir del método absoluto, el cual ha de ser tomado también como un inicial inmediato que puede ser adoptado como un nuevo inicio. En razón de esto, Hegel dice:

> [1] Puede [...] parecer que este conocer del resultado tendría que ser un análisis del mismo, del resultado, volviendo a poner en consecuencia por separado aquellas determinaciones y el curso (*Gang*) de ellas, curso por el cual ha surgido él [...]. Pero si el tratamiento del objeto viene hecho realmente de esta manera analítica, entonces pertenece al estadio, arriba considerado, de la idea: al conocer que busca, que sólo indica de su objeto lo que *es*, sin la necesidad de su identidad concreta y del concepto de esta última. [2] Aunque, según se ha mostrado, el método de la verdad, que concibe al objeto, es *analítico*, ya que permanece sencillamente dentro del concepto, en la misma medida es con todo, igualmente, sintético, pues el objeto viene determinado dialécticamente, y como otro objeto, por el concepto. [3] En el nuevo basamento, constituido por el resultado, entendido desde ahora como objeto, el método sigue siendo el mismo que en el caso del objeto precedente. La diferencia concierne únicamente a la relación del basamento en cuanto tal; es verdad que él es ahora igualmente esto, pero su inmediatez es solamente *forma*, porque ella era al mismo tiempo resultado; por eso, su determinidad como contenido no es ya una cosa meramente aceptada, sino *deducida* y *demostrada*. (Hegel, 2015, p. 399, GW 12, 248-249)

Divido este complejo pasaje en tres partes. En las partes primera y segunda vemos una contraposición entre dos concepciones del

un silogismo con un contenido o juicios determinados, sino que piensa al silogismo como una forma de concebir la articulación de los elementos a integrarse en la idea. Distintos elementos lógicos pueden ser pensados en relación con los elementos de este silogismo.

análisis, una, relacionada con el conocer que busca, finito y propio del entendimiento y otra, relacionada con el método absoluto. En la tercera parte, Hegel introduce una referencia al pasaje de la forma al contenido[18]. En la primera parte, Hegel nos habla del resultado que hemos obtenido a partir del procedimiento lógico precedentemente explicado. El resultado de las negaciones es al mismo tiempo lo que emerge del curso lógico, de las mediaciones necesarias, como también es un nuevo inmediato e inicial. ¿Pero cómo se debe proceder con este resultado? ¿Descomponerlo analíticamente, identificando las determinaciones lógicas del concepto que se han descubierto en su camino? Si se hace esto, se cae en el conocer finito[19]. Recurriríamos a un análisis propio del conocer finito. No es esto lo que debe hacerse. Sobre el resultado obtenido ha de aplicarse el mismo procedimiento que se ha aplicado sobre el inicio que dio con él como resultado. Y este procedimiento es, como nos dice Hegel, analítico en otro sentido: en tanto permanece dentro del concepto; todo el avance lógico es, en cierta manera, una determinación del concepto. Pero el procedimiento es también, como ya sabemos, sintético: porque el objeto es determinado por el concepto como otro objeto. El resultado debe conservar los momentos de la subjetividad y la objetividad, ahora articulados. Esto confirma nuestra hipótesis de lectura: Hegel introduce una nueva concepción del análisis y de la síntesis, contrapuesta a las tradicionales y correspondientes al conocer finito.

La tercera parte se refiere a que el surgir del resultado y el reinicio del procedimiento dialéctico especulativo que él habilita permite el pasaje de la forma al contenido. Dicho muy brevemente:

18 Nuzzo (2005, pp. 198, 200, 202) distingue el análisis y la síntesis en la idea absoluta en dos momentos. En un primer momento, como aspectos del silogismo formal que corresponde a la idea absoluta. En un segundo momento, como aspectos del silogismo ahora determinado por el contenido.

19 Hacer esto implicaría volver a pensar el curso lógico en términos unidireccionales: en un extremo el inicio, en el opuesto el resultado (el cual pasa a ser concebido como algo quieto y concluido). Esto obturaría el carácter circular de la lógica y la pluridireccionalidad de sus relaciones de determinación.

El resultado es inmediato. Él no es otra cosa que aquella misma que estaba en el inicio. Pero no es inmediato a secas, porque en verdad es también un resultado, ha sido deducido. Por tanto, su inmediatez es de carácter formal, aunque a la vez él es un contenido determinado que se diferencia de esta inmediatez formal[20]. Así, el procedimiento del método absoluto deduce el contenido. La determinación que ganó el objeto del concepto por medio del método ya no es sólo una forma, sino contenido. Esto permite pensar al inicio tanto como forma como contenido y pensar, en consecuencia, al desarrollo de la lógica como un despliegue a nivel de la forma o del contenido.

Como sabemos, hacia el final de este capítulo Hegel describe un movimiento de avance y retroceso coincidente:

> [C]ada paso del curso progresivo (*Fortgang*) dentro del determinar ulterior (*Weiterbestimmen*), en cuanto que se aleja del inicio indeterminado, es también una *regresiva aproximación* (*Rückannäherung*) al mismo; con esto, aquello que al pronto puede aparecer como diverso: el *fundamentar regresivo* del inicio y el *determinar ulterior progresivo* del mismo, cae el uno dentro del otro y es lo mismo. (Hegel, 2015, p. 402, GW 12, 251)

El proceso lógico avanza a través de un curso de sucesivas determinaciones (*Fortgang*), se aleja con esto del inicio indeterminado –determinándolo–. Pero este avance es también un retroceso al inicio –fundamentándolo–. Aquí vemos una clara contraposición a los métodos analítico y sintético. Los métodos analítico y sintético se caracterizan por su linealidad y direccionalidad no reversible:

20 Piénsese esto así: el resultado es el resultado del inicio. En congruencia, el resultado no es otra cosa que el mismo inicio. El desarrollo lógico que hemos recorrido es un profundizar en el ser inicial. Ahora bien, el inicio original había sido caracterizado sólo por su inmediatez, simplicidad, universalidad, etc. El nuevo inicio (es decir, el resultado identificado con el inicio mismo) está ahora determinado por un gran número de determinaciones. En tanto se identifica con el inicio, tiene la marca de la inmediatez. Pero esta marca de la inmediatez –que antes era inmediata ella misma y, por tanto, no se podía atribuir a la forma o al contenido del concepto– ahora se convierte en una marca de carácter *formal*, diferenciándose de las determinaciones sufridas por el resultado, que ahora aparecen como contenido.

el análisis retrocede a los fundamentos, la síntesis avanza hacia las conclusiones. En el análisis y síntesis hay una determinación intrínseca de qué es causa/fundamento y efecto/consecuencia[21]. Aquí el método rompe con esta linealidad y unidireccionalidad. Se avanza deduciendo las determinaciones y el avance mismo es un retroceso. Avanzamos hacia la forma última y la forma última nos obliga a reiniciar el proceso lógico ahora concibiendo todo lo deducido como un contenido. El inicio indeterminado, admitido precisamente por su indeterminación, ahora resulta un resultado deducido y fundamentado. En esta destrucción de la linealidad y unidireccionalidad de los métodos tradicionales analítico y sintético, el análisis se convierte en la gestación y determinación interna y la síntesis en la emergencia de lo diferente en cuanto tal, ambos ahora abarcados por un movimiento que los sobrepasa, compuesto de relaciones de determinación pluridireccional.

3. Conclusiones y exploraciones: análisis y síntesis a nivel metodológico y operacional –problemas kantianos–

En esta última sección, quisiera insertar la temática discutida en un marco de articulación mayor. Propongo pensar la reelaboración hegeliana de las nociones de análisis y síntesis como una forma de discutir problemas metodológicos y epistemológicos centrales de la *KrV*. Creo que el tratamiento hegeliano de las nociones de análisis y síntesis tiene que ser entendido como un intento de reelaborar nociones metodológicas y que caracterizan operaciones de la razón, a la vez que se presentan en discusión con investigaciones de la razón que no han tematizado, deducido ni fundamentado sus procedimientos metodológicos ni operacionales. Veamos esto.

21 Scolnicov (2018, pp. 65-66).

3.1. Método y operación

En las secciones precedentes vimos la contraposición hegeliana entre los métodos analítico-sintético del conocer finito y los caracteres (ahora resignificados) analítico y sintético del método absoluto. Esto conduce a contraponer, por un lado, procedimientos meramente formales, unilaterales (subjetivos) y que instauran relaciones de condicionamiento unidireccional y, por el otro, el método absoluto que se caracteriza por: instaurar dinámicas de negación donde el condicionamiento entre los elementos introducidos es pluridireccional; la gestación interna de la diversidad de elementos; la integración de los elementos se da por una dinámica interna; la coincidencia de forma y contenido; la identificación plena entre concepto, objeto y método.

Ahora, cabe volver a pensar qué son análisis y síntesis. Por una parte, son la dinámica del movimiento del concepto. Son la dinámica o el procedimiento por medio del cual se ha de hacer la autoindagación de la razón. Son procedimientos del método. Cuando la razón debe indagarse a sí misma, lo hace a través de estos procedimientos en tanto ellos siguen el movimiento de la razón, el movimiento del objeto de indagación, que es ella misma. Por tanto, análisis y síntesis tienen una acepción *metodológica*. Por otra parte, estos procedimientos no son exógenos. Con lo cual, los procedimientos metodológicos que permiten a la razón indagarse a sí misma, seguir los pasos de su desarrollo lógico, no son otra cosa que operaciones racionales mismas. Con ellas descubrimos algo más sobre la constitución de la razón. Hacen a la naturaleza de la razón. Llamemos a esto el nivel *operacional* del análisis y la síntesis.

Volvamos a la contraposición de métodos. Mientras la inferencia del método sintético tradicional supone un curso inferencial unidireccional y basado exclusivamente en la forma de los juicios y silogismos, y procede a la conclusión confiando en la veracidad estática de cada uno de los elementos precedentes usados en el procedimiento inferencial, la dinámica analítica-sintética del pensar absoluto reformula el sentido de los elementos precedentes y por tanto los acerca más a su verdad. En el procedimiento que va

del ser a la nada y al devenir, no se puede tomar (1) al ser y la nada como *premisas* del devenir, como pasos argumentales cuyo significado y valor de verdad se mantiene ya establecido antes de llegar a la conclusión y (2) a la conclusión como dependiendo unidireccionalmente de estos elementos precedentes. La gracia del procedimiento inferencial[22] dialéctico-especulativo consiste en que el paso lógico por el que se avanza supone obtener un nuevo elemento que resignifica los elementos precedentes y ya no se mantiene en el mismo nivel de universalidad y abstracción que en los pasos previos; esto no se hace a través de un procedimiento unidireccional y formal.

Pero, como vimos, los procedimientos inferenciales de análisis y síntesis son también operaciones intelectuales[23] de la razón. Su caracterización es también una caracterización del pensar mismo. Hegel logra articular ambas cuestiones: el nivel *metodológico* de la indagación lógica con el nivel *operacional* del pensar. El tratamiento del método es un esclarecimiento de la naturaleza del pensar; el tratamiento de las operaciones del pensar es una revelación del método que imperó durante la indagación conceptual y la guio.

Esto condice con las precauciones metodológicas que Hegel toma al comienzo de la *Lógica*. Allí, Hegel indica que no debe hacerse supuestos epistemológicos o metodológicos que condicionen la absolutez de los resultados. Debe comenzarse por lo más simple, inmediato e indeterminado y sólo seguir su desarrollo necesario. En congruencia, al final de la *Lógica*, para que no sea exógeno al pensar, el método por el que la razón se investiga a sí misma debe corresponder con su naturaleza y sus operaciones fundamentales (y descubrirse por la autoindagación mencionada). El método por medio del cual deducimos el desarrollo lógico del concepto debe correspon-

22 Uso la expresión "procedimiento inferencial" para referirme a cualquier tipo de dinámica conceptual que permita ir de un elemento a otro. Es un uso lato del término *inferencial*. No me refiero exclusivamente a la inferencia de la lógica formal tradicional o silogística.

23 Acá uso la expresión "operación intelectual" en sentido lato. No me refiero a algo propio del intelecto o entendimiento en sentido técnico, sino que quiero referirme a cualquier tipo de operación del pensar.

derse con las mismas operaciones que hacen al concepto mismo. De lo contrario, se establecería una dualidad que convertiría al procedimiento metodológico en una exterioridad formal. Nos encontraríamos con el operar del pensar (por medio del cual se avanza de una categoría a otra) y, por el otro, los procedimientos metodológicos que permiten la mirada retrospectiva. Esta dualidad establecería una dicotomía en términos de forma/contenido, interioridad/exterioridad que debe ser superada en la *Lógica* si se pretende satisfacer las metas de la idea absoluta. Esta dualidad convertiría a los procedimientos analítico y sintético en formales y exógenos, cayéndose así en una serie de problemas difíciles de resolver, a saber: de dónde se obtiene el método, qué obliga a la razón a usarlo y qué garantiza su viabilidad. Para evitar esto, el método no debe ser presupuesto, tiene que surgir del mismo objeto investigado y del mismo curso de indagación. Y en tanto el tema de investigación es la razón misma, el descubrimiento del método es el descubrimiento de una faceta misma de la razón. El método no es otra cosa que las operaciones mismas de la razón, motivo por el cual el método es adecuado a su objeto y permite indagarlo adecuadamente.

Si aceptamos que análisis y síntesis son operaciones intelectuales y procedimientos del método, podemos pensar que Hegel tiene en la mira un problema que seguramente comienza en Kant y reaparece en Fichte. Acá nos vamos a ocupar sólo de Kant.

3.2. El problema de la *KrV*

El problema en cuestión sería que la concepción que Kant tiene del pensar, es decir, de la síntesis, condiciona al método de indagación de la *KrV* y sus alcances. Creo que hay una vinculación entre la manera en la que Kant concibe al pensar (la síntesis) y la manera en la que se hace la autoindagación de la razón (i.e., el método). Este paralelismo entre el nivel metodológico y el nivel operacional implica que las deficiencias en la concepción kantiana del pensar se conjugan con una deficiencia metodológica.

Comencemos por el nivel operacional. Aquí debemos volver sobre algunos de los temas que hemos mencionado en la sección

primera. Para Hegel, Kant concibe a la síntesis de una manera formal, subjetiva y unilateral. Hegel reconoce y pondera positivamente el descubrimiento kantiano de la síntesis trascendental. Pero desde la mirada de Hegel, el descubrimiento kantiano es insuficiente. Kant descubre que el yo produce a su objeto, pero en lugar de llevar esto hasta las últimas consecuencias, Kant limita el sentido de su descubrimiento. La síntesis trascendental no puede producir el contenido del objeto, ni un objeto determinado, sino sólo la forma intelectual de un objeto en general, sólo puede pensar la estructura ontológica de un objeto de la experiencia. Requiere, para tener ante sí un objeto determinado, la dación de un dato sensorial exógeno al pensar y recibido pasivamente por una facultad ulterior, la sensibilidad. Esto viene a significar que la síntesis trascendental es formal. Actúa sobre las formas de la sensibilidad, sintetiza el múltiple puro de la sensibilidad, pero no puede producir ni este múltiple puro ni el contenido concreto del objeto.

Esta formalidad de la síntesis implica que la *KrV* define como objeto de conocimiento al objeto fenoménico desplazando la posibilidad del conocimiento puramente intelectual de la cosa en sí o noúmeno. Hegel critica que Kant degradara el estatuto epistemológico del objeto puramente intelectual y rechazara que hubiera conocimiento legítimo suyo. La formalidad de la síntesis y las consecuencias epistemológicas nocivas de tal supuesto son el resultado, para Hegel, de una moderación injustificada por parte de Kant, de un injustificado atenerse a la experiencia cotidiana y a la no adopción de una mirada puramente conceptual sobre el pensar mismo.

Otra de las consecuencias de esta concepción formal de la síntesis se da a nivel metodológico. Si el pensar es formal, no puede producir de manera plena a su diferente. Esta incapacidad de producir la diferencia se expresa en paralelo en una de las tareas centrales de la *KrV*, la deducción metafísica de las categorías. Aunque pareciera tratarse de dos cuestiones escindidas, Hegel cree que están vinculadas. Corren en paralelo y ambas expresan el mismo problema. En pocas palabras, las categorías no pueden deducirse en la deducción metafísica sin el hilo conductor de la lógica for-

mal, porque el pensar concebido *a la Kant* carece de la capacidad de gestar lo diferente.

Para Hegel, la deducción metafísica de las categorías de Kant adolece de una incapacidad de gestar lo diferente. En lugar de deducir las categorías a partir de una unidad que gesta su diferencia y posteriormente la reintegra en una comprensión integradora, Kant debe recurrir a un elemento exógeno al pensar: al dato histórico de la tabla de los juicios. Tomando este elemento *empírico* como hilo conductor, supone una categoría para cada juicio del entendimiento. Así, la deducción metafísica es, para Hegel, *empírica* y condicionada por presupuestos. Entonces, el paralelismo que ve Hegel: de un lado, una deducción de categorías que se hace tomando un elemento exterior porque el pensar no es capaz de gestar la diferencia y reunificarlo. En congruencia, las categorías parecen ser en esencia meras formas, porque deben corresponderse con las formas lógicas de los juicios. Del otro lado, una concepción formal del pensar; una síntesis que sólo es una forma que se impone sobre un material exógeno, estático y pasivo. Los dos extremos que corren en paralelo se unen en este punto, a saber, en la falta de la producción de lo diferente.

Así, se advierte un paralelismo entre el nivel operacional y el nivel metodológico (i.e., la deducción metafísica corresponde al nivel metodológico). Ahora bien, el problema no se limita a la deducción metafísica. El problema metodológico se encuentra extendido todo a lo largo de la *KrV*. Aunque aquí no podamos ahondar en esta cuestión, cabe decir algunas palabras.

El método que emplea Kant en la *KrV* es un método complejo y que requiere de un estudio más detallado. Brevemente, puede decirse que se trata de un método de aislamiento y síntesis[24]. En él, Kant identifica ciertas nociones iniciales a partir de un concepto inicial (que puede ser el concepto de conocimiento sintético a priori o el de sujeto cognoscente finito) y pasa a aislarlas y esclare-

24 Véase Caimi (2017, pp. 116, 316-317), Caimi (2007, pp. xxi-xxiii), Caimi (2012) y Martínez (2019).

cerlas. Una vez esclarecidas estas nociones, se advierte que deben ser integradas con nociones ulteriores que nuevamente deben ser aisladas y esclarecidas. Este es el método que Kant utiliza en la *KrV* y que denomina *sintético*.

Ahora bien, aquí puede advertirse algunos problemas. ¿De dónde saca Kant este método y cómo lo justifica? Acá se podría argumentar que la *KrV* tiene en efecto una doctrina del método, pero en dicha doctrina no encontramos una justificación de las operaciones fundamentales por medio de las cuales se dan los pasos inferenciales que permiten recorrer la *KrV*. Kant presupone la lógica formal y no infiere ni justifica otras operaciones ulteriores. Por otro lado, ¿cuáles son las operaciones de síntesis que están involucradas en la ejecución de este método? ¿No es el pensar mismo el que, indagándose a sí mismo, debe impulsar la indagación con sus propias operaciones? Kant no hace una explicitación de estas operaciones que, a fin de cuentas, son parte del pensar mismo que está siendo objeto de investigación. A favor de Kant cabe decir que el filósofo de Königsberg no está obligado a exponer en la *KrV* todo lo que haga a la naturaleza de la razón, sino aquello que sea pertinente para explicar el origen y alcance del conocimiento sintético a priori o, en términos más generales, lo que esté vinculado con la posibilidad de la metafísica. Sin embargo, esclarecer las operaciones que permiten la ejecución del propio proyecto crítico sí es parte de la competencia temática de la *KrV*. La *Crítica* carece del carácter recursivo necesario para la verdadera y completa autoindagación de la razón. Y esto se debe a una falencia metodológica que está vinculada con su indebida concepción de la razón.

El tratamiento del análisis y la síntesis en "La idea absoluta" puede ser leído como una respuesta a estas deficiencias de la *KrV*. En la reelaboración de las nociones de análisis y síntesis, Hegel vincula la dimensión metodológica y la dimensión operacional. Con el descubrimiento y fundamentación de las nuevas nociones de análisis y síntesis, Hegel presenta las operaciones intelectuales fundamentales sobre las cuales se levanta el desarrollo lógico-categorial del concepto. En otras palabras, estas son las operaciones por las

que el concepto avanza en su proceso de determinación y permite la deducción inmanente de las categorías (ofreciéndose así una alternativa superadora a la insuficiente deducción metafísica de las categorías kantiana). A la vez, las operaciones fundamentales por medio de las cuales se cursa el avance lógico son parte del proceder metodológico. Su deducción final es una justificación del método empleado, ahora descubierto y llevado a conciencia.

Bibliografía

Alquié, F. (1967). Comentario. En Descartes, R. *Oeuvres philosophiques*. Tomo II. Paris: Garnier.

Bowman, B. (2013). *Hegel and The Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caimi, M. (2007). Introducción. En Kant, I. *Crítica de la razón pura* (pp. VII-LXIII). Buenos Aires: Colihue.

Caimi, M. (2012). Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*, 13, 5-16.

Caimi, M. et al. (2017), *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires: Colihue.

Curley, E. M. (1986). Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas. En A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations* (pp. 153-176). California: University of California Press.

Gaukroger, S. (2005). The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra. En J. Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes* (pp. 91-114). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1968ff). *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica. La doctrina del concepto*. F. Duque. Madrid: ABADA Editores.

Hindrichs, G. (2012). Two models of metaphysical inferentialism: Spinoza and Hegel. En E. Förster, Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German Idealism* (pp. 214-231). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue. [KrV].

Marrades Millet, J. (1985). Descartes, Newton y Hegel sobre el método de análisis y síntesis. *Pensamiento*, 41, 393-429.

Martínez, L. (2019). El tema de la Doctrina transcendental del método. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, n. 1, 83-99.

McNulty, J. (2023). *Hegel's Logic and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Molina, J. A. (2004). Descartes: Álgebra como Lógica. *Episteme*, n. 19, 21-44.

Nuzzo, A. (2005). The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method. En D. G. Carlson (Ed.), *Hegel's Theory of the Subject* (pp. 187-205). New York: Palgrave Macmillan.

Nuzzo, A. (2011). Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being. En S. Houlgate, M. Baur (Eds.), *A Companion to Hegel* (pp. 111-138), Oxford: Blackwell Publishing.

Pozzo, R. (1993). Analysis, Synthesis and Dialectic: Hegel's answer to Aristotle, Newton and Kant. En M. J. Petry (Ed.), *Hegel and Newtonianism* (pp. 27-39). Kluwer Academic Publishers.

Rinaldi, G. (2012). The "Idea of Knowing" in Hegel's Logic. *Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie. Absolute Idealism and Contemporary Philosophy. Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken. Meaning and Up-to-dateness of Hegel's Thought* (pp. 53-74). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Scolnicov, S. (2018). *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Baden-Baden: Academia Verlag.

Wehrle, W. (1993). The Conflict between Newton's Analysis of Configurations and Hegel's Conceptual Analysis. En M. J. Petry (Ed.), *Hegel and Newtonianism* (pp. 17-26). Kluwer Academic Publishers.

CAPÍTULO IV

¿OMNIPOTENCIA DEL CONCEPTO O LOGRO SUBJETIVO? EL SENTIDO DE LA ASIMILACIÓN EN LA LÓGICA Y LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE HEGEL

Eduardo Assalone[1]

RESUMEN

El presente trabajo aborda el problema del sentido último de la asimilación en la filosofía de Hegel, especialmente en la Lógica y

---

1 Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Fue becario doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y actualmente se desempeña en ese organismo como Investigador Adjunto. Su especialidad es la filosofía política y social de Hegel. Es Profesor Adjunto de la Facultad de Humanidades de la UNMDP con funciones docentes en las cátedras de Gnoseología y Filosofía Moderna. En la misma universidad dirige *Bildung*, Grupo de Investigación de Filosofía Moderna, y está a cargo del proyecto de investigación de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) sobre "Hegel en Argentina". Es miembro del Grupo de Estudios Hegelianos de la Universidad de Buenos

la Filosofía de la Naturaleza, las dos primeras partes de su sistema filosófico. En primer lugar, se presenta el problema y se lo contextualiza dentro de los Estudios Hegelianos. En segundo lugar, se expone el concepto de asimilación tal como Hegel lo introduce en la Doctrina del Concepto de la Lógica y en la Filosofía de la Naturaleza Orgánica de la *Enciclopedia* de 1830. Esa es la base que permite explicar, en tercer lugar, cuál es el sentido de la asimilación para Hegel. Se trata de la reintegración del concepto consigo mismo. Al mismo tiempo se destaca un aspecto que suele pasarse por alto cuando se reduce la filosofía de Hegel a un panlogismo radical: hay siempre un resto no asimilable que está relacionado con aspectos puramente superficiales, contingentes o directamente irracionales tanto de la naturaleza como del espíritu. Se abren así dos lecturas alternativas sobre el sentido de la asimilación. Una que enfatiza el lado "dominante" del concepto con respecto a la objetividad y otra que se concentra en el logro subjetivo que representa para el sujeto viviente su apropiación de la objetividad inerte. En la última parte del trabajo se desarrolla y se justifica esta segunda lectura de la asimilación como logro subjetivo. Desde esta perspectiva hermenéutica se revela la importancia de la asimilación para la auto-constitución del sujeto singular y deseante.

Palabras clave: organismo, naturaleza inorgánica, panlogismo, auto-constitución.

ABSTRACT

The paper addresses the problem of the ultimate meaning of assimilation in Hegel's philosophy, especially in Logic and the Philosophy of Nature, the first two parts of his philosophical system. First, the problem is presented and contextualized within Hegelian

---

Aires (UBA) y es Vicepresidente para América Latina de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SIEH). Recientemente ha realizado una estancia de investigación posdoctoral de un año en el Instituto de Filosofía de la Universidad Friedrich Schiller de Jena como profesor invitado bajo la dirección del Dr. Klaus Vieweg. En 2021 publicó como único autor: *La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires: Llanes Ediciones.

Studies. Secondly, the concept of assimilation is exposed as Hegel introduces it in the Doctrine of the Concept of Logic and in the Philosophy of Organic Nature of the 1830 *Encyclopedia*. That is the basis that allows me to explain, thirdly, what is for Hegel the meaning of assimilation. It is about the reintegration of the concept with itself. At the same time, an aspect that is usually overlooked when Hegel's philosophy is reduced to a radical panlogism is highlighted: there is always a non-assimilable remainder that is related to purely superficial, contingent or directly irrational aspects of both nature and spirit. This opens up two alternative readings about the meaning of assimilation. One that emphasizes the 'dominant' side of the concept with respect to objectivity and another that focuses on the subjective achievement that its appropriation of inert objectivity represents for the living subject. In the last part of the paper this second reading of assimilation as a subjective achievement is developed and justified. From this hermeneutic perspective, the importance of assimilation for the self-constitution of the singular and desiring subject is revealed.

Keywords: organism, inorganic nature, panlogism, self-constitution.

1. Introducción y problema

El presente es un ensayo filosófico sobre el concepto de asimilación y su sentido en la filosofía hegeliana. No es mi objetivo aquí desarrollar exhaustivamente este concepto, tampoco sostener una posición concluyente con respecto a su sentido último. Quisiera, antes bien, presentar una alternativa frente a la visión demasiado habitual, "caricaturesca" podría decirse, de la filosofía de Hegel como un pensamiento que busca asimilarlo todo, explicar toda realidad en términos racionales, lo cual implica dotar de necesidad a fenómenos que por sí mismos caen en el reino de lo contingente e incluso de lo irracional. La asimilación como categoría filosófica en Hegel registra pocos estudios especializados dentro de la *Hegelforschung*, a pesar de ser un concepto clave para la concepción hegeliana de la vida, tanto en la Lógica como en la Filosofía de la

Naturaleza[2]. Dado su escaso abordaje dentro de la literatura especializada, puede ser apropiado, en esta instancia todavía exploratoria de las investigaciones, preguntarse por el sentido más general de esta categoría sin pretender arribar rápidamente a respuestas taxativas sobre esa cuestión.

El lugar originario de la asimilación en el sistema de madurez de Hegel es la Lógica, puntualmente la sección sobre la vida en la Doctrina del Concepto, sea en la *Ciencia de la Lógica* o en la Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* de 1830 (en adelante: *Enciclopedia*). Se trata de la vida como la inmediatez de la Idea, es decir, la manera más inmediata en la que se presenta la Idea. La asimilación forma parte del proceso de la vida, el proceso por el cual la vida se produce y reproduce en un ciclo infinito. Específicamente, alude a la relación del individuo viviente con su entorno, que Hegel llama "naturaleza inorgánica". La asimilación, en términos estrictamente lógicos, es la identificación del mundo externo con el interno, con la subjetividad cierta de sí que es lo viviente y substancial para Hegel.

Sucede en general con las categorías de la Lógica hegeliana que las vemos aparecer luego en distintos campos de la "Filosofía Real", esto es, tanto en la Filosofía de la Naturaleza como en la Filosofía del Espíritu. La asimilación no es una excepción a esa regla. Su manifestación más evidente se encuentra en la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, como parte de la *Enciclopedia*. En ese contexto, la asimilación es la relación práctica que establece el organismo animal con la naturaleza inorgánica. Pero, aunque la aparición más evidente de la asimilación se encuentre en la Lógica y en la Filosofía de la Naturaleza, puede encontrarse también en la Filosofía del Espíritu, bajo distintas formas de consumo e incluso de trabajo. Por razones de espacio, sin embargo, no puedo justificar aquí esta

2 En general dichos estudios no están centrados en la asimilación como tal, sino en las categorías más amplias –y que han concitado un mayor interés entre los especialistas– como la vida, la naturaleza orgánica, la teleología, etc. Como excepción, pueden mencionarse los siguientes trabajos: Sanguinetti (2014); Ebeturk (2017); Reid (2022).

última afirmación. Por eso me voy a limitar en este ensayo a la asimilación como categoría lógica y filosófico-natural[3].

En lo que sigue voy a hacer una presentación un poco más detallada de esto último, pero si tuviera que expresar en pocas palabras qué es lo esencial de la asimilación como categoría que conecta la esfera lógica de las determinaciones del pensamiento puro y la esfera de la naturaleza orgánica, podría decir que ella representa la conversión de lo inorgánico en lo orgánico, la idealización de lo objetivo en lo subjetivo, el triunfo de la vida sobre lo inerte. Como veremos a continuación, ese resultado feliz es producto de un proceso cargado de tensiones, dolor e incluso violencia. El organismo sufre lo que llamo una "intolerancia ontológica" frente a lo inorgánico, especialmente frente al objeto sensible que puede satisfacer sus necesidades y que, gracias a ello, le permite reproducirse, mantenerse con vida. El viviente no soporta la mera existencia de un ser externo capaz de poner en entredicho la certeza del viviente de ser lo substancial en esa relación. El consumo del objeto, su asimilación en el organismo, representa para el sujeto un alivio, una situación de momentánea paz con el objeto. Pero esa satisfacción no es únicamente de orden corporal; tiene una dimensión más profunda que alcanza el conocimiento en su versión más primitiva. Es lo que llamo "satisfacción cognitiva" o racional, el estado de calma que sobreviene en el sujeto viviente cuando logra probar, a través del consumo y la asimilación del objeto, que su certeza de sí es verdadera, que lo otro de sí no tiene subsistencia por sí mismo, sino únicamente en referencia al sujeto.

Planteada la cuestión en estos términos parece que estamos frente a un modelo de la relación sujeto/objeto que encarna bastante bien el estereotipo de la concepción moderna de esta relación, según la cual el conocimiento y la acción son formas de dominación del sujeto sobre el objeto, del ser humano sobre la

3 Sobre la cuestión del consumo en la filosofía de Hegel he publicado el siguiente artículo: Assalone (2022).

naturaleza. Frente a la "impotencia de la naturaleza", tendríamos en cambio la "omnipotencia del concepto", que vendría a ser otra vuelta de tuerca al viejo problema del "panlogismo" hegeliano (sobre esta cuestión volveré en el apartado 3). Sin embargo, es posible pensar la relación –y a la asimilación como elemento constitutivo de esa relación– en términos diametralmente opuestos, que nos alejan de la concepción estereotipada de la subjetividad moderna y del idealismo absoluto de Hegel en particular. Podemos pensar la satisfacción cognitiva, al menos en esa expresión primitiva que se produce en la asimilación corporal, como un logro subjetivo, como la conquista, por parte del sujeto, de un margen de autonomía, siempre frágil y provisorio, frente a la potencia omnímoda de lo inorgánico. Al fin y al cabo, la subjetividad emerge de lo objetivo, se abre paso en el terreno de la objetividad y sólo subsiste en la medida que tensiona su relación con lo inorgánico.

El sentido último de la asimilación es por lo tanto problemático, está atado a la concepción que tengamos de la filosofía hegeliana como un todo. Si creemos que el pensamiento de Hegel representa el paroxismo de la razón y el imperio de una subjetividad que todo lo absorbe, entonces posiblemente nos convenza más la idea de la asimilación como muestra de la omnipotencia del concepto. Si adscribimos, en cambio, a una comprensión "débil" (tomando el adjetivo de Vattimo) o "posfundacional" de la filosofía hegeliana, según la cual no hay en ella necesariamente una clausura dogmática, entonces muy probablemente nos inclinemos por la interpretación de la satisfacción cognitiva como logro subjetivo, ya que expresa la autoafirmación de lo viviente sobre lo inerte, del deseo sobre la indiferencia de lo inorgánico.

Habiendo ya planteado el problema que me interesa abordar en este ensayo, en lo que sigue me ocupo primeramente de presentar el concepto de asimilación tal como Hegel lo introduce en la Doctrina del Concepto de la Lógica y en la Filosofía de la Naturaleza Orgánica de la *Enciclopedia* de 1830 (apartado 2). Esa es la base que me permite explicar luego (en el apartado 3) cuál es el sentido de la asimilación para Hegel. Se trata de la reintegración del concepto

consigo mismo, la producción o el restablecimiento de la unidad entre el concepto y la objetividad, la cual debe ser entendida por tanto como la realidad *del* concepto, como su realización. Al mismo tiempo destaco un aspecto que suele pasarse por alto cuando se reduce la filosofía de Hegel a un panlogismo radical: aunque la realidad efectiva sea plenamente racional, eso no quiere decir que todo sea pasible de una asimilación perfecta. Hay siempre un resto no asimilable que está relacionado con aspectos puramente superficiales, contingentes o directamente irracionales tanto de la naturaleza como del espíritu. Se abren por tanto dos lecturas alternativas sobre el sentido de la asimilación. Una que enfatiza el lado "dominante" del concepto con respecto a la objetividad y otra que se concentra en el logro subjetivo que representa para el sujeto viviente su apropiación de la objetividad inerte. En el apartado 4 desarrollo esta segunda lectura, que es la que me interesa defender aquí. Explico en ese lugar por qué la asimilación es un logro y por qué ese logro es subjetivo. Desde esta perspectiva hermenéutica se revela la importancia de la asimilación para la auto-constitución del sujeto singular y deseante.

2. La asimilación entre la Lógica y la Filosofía de la Naturaleza

La primera aparición del concepto de asimilación en el sistema de madurez de Hegel la encontramos en la Doctrina del Concepto de la Lógica, tanto de la *Ciencia de la Lógica* como de la Lógica de la *Enciclopedia* de 1830. Si la vida es la Idea inmediata y si la Idea, a su vez, es la unidad del concepto y la realidad, la asimilación, que forma parte del proceso de la vida (*Lebensprozeß*), corresponde al momento de tensión entre lo subjetivo (el concepto) y lo objetivo (la realidad), por el cual se elimina o supera (*aufheben*) la naturaleza inorgánica como presuposición de lo vivo. "En su propio sentimiento de sí", sostiene Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, "el viviente tiene esta *certeza* de la *nulidad* [*Nichtigkeit*], existente en sí, del *ser-otro* [*Andersseins*] que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar [*aufzuheben*] este ser-otro y de darse la verdad de aquella

certeza" (WdL II, 480 [II, 490])[4]. La vida para Hegel comienza con el individuo viviente en sí mismo; se escinde en la polaridad entre el individuo viviente, como polo subjetivo, cierto de sí, y la naturaleza inorgánica, como polo objetivo, como "nulidad" para el sujeto; en el género (*Gattung*), finalmente, se alcanza lo universal mediante la eliminación o superación de la individualidad.

El proceso vital, que corresponde al segundo momento de la exposición lógica de la vida, parte de la "necesidad" (*Bedürfnis*), del sentimiento de "carencia" (*Mangel*) que experimenta en sí el individuo o sujeto viviente, lo cual se siente como dolor y es fruto de la contradicción absoluta, el desdoblamiento del concepto en la subjetividad y la objetividad. El dolor es el sufrimiento que padece todo lo vivo cuando siente hambre, sed, o cualquier otra necesidad corporal insatisfecha. Los objetos externos capaces de satisfacer esas necesidades (los alimentos, el agua, etc.) tienen en el planteamiento de Hegel un estatus ambivalente. Por un lado, excitan o estimulan al sujeto, despiertan su deseo, que es el "impulso" (*Trieb*) de convertir el ser-otro, el objeto externo, en algo propio. Por otro lado, representan para el sujeto algo nulo, que no subsiste por sí mismo.

Esta actitud negativa hacia el objeto explica la conducta destructiva del sujeto hacia aquello que puede satisfacerlo. Excitado por el objeto de deseo, el sujeto se arroja sobre él para apoderarse violentamente del mismo. Este es el primer paso de la asimilación; el siguiente paso es la digestión y el último, la incorporación de los nutrientes en el propio tejido orgánico, lo cual le permite al organismo reproducirse, es decir, producirse continuamente a sí mismo mediante la asimilación de lo exterior (*cf*. Brinkmann, 1996). Por eso Hegel afirma en la *Enciclopedia* que la asimilación es la "dialéctica en virtud de la cual se supera el objeto como algo nulo *en sí* [*als an sich Nichtiges*], es la actividad del viviente cierto de sí que de

4 Para la mayor parte de las referencias a la obra de Hegel utilizo abreviaturas. Ver "Abreviaturas de las obras de Hegel" al final del trabajo.

este modo, en *este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y objetiva*" (Enz. I, § 219, 375 [288]).

Si el individuo viviente no creyera en la nulidad de lo exterior, no podría hacer de ello un instrumento para su reproducción como ser vivo. "El sujeto viviente se relaciona con algo ajeno [*einem Fremden*]. Pero este sujeto tiene la certeza infinita de sí mismo y niega la independencia de lo que sea ajeno a él", dice Hegel en las *Lecciones de Lógica de 1831* (GW 23.2, 798). Si no le negara independencia al ser-otro, el individuo no podría apoderarse violentamente de él, instrumentalizarlo, fijarlo en su condición de objeto y así asimilarlo. Pero, ¿por qué habría de negarle independencia o subsistencia al entorno, al medioambiente vital, a la naturaleza inorgánica? Creo que es útil para responder a esta pregunta recurrir a la idea de una "intolerancia ontológica" padecida por el individuo viviente. El individuo no puede soportar la mera existencia de un ser independiente fuera de él, porque el individuo se comprende a sí mismo como un ser independiente, como la verdadera substancia. Si él es independiente –tal es la "certeza infinita de sí mismo"–, entonces nada más es independiente. La conducta violenta hacia el objeto es consecuencia de esa certeza y de esa intolerancia. La asimilación en su sentido más primario, como categoría lógica, es la búsqueda de una prueba para esa certeza. Al asimilar los objetos, al convertirlos en nuestra propia corporalidad, demostramos o le damos verdad y objetividad a la certeza subjetiva, probamos que lo que considerábamos una nulidad era efectivamente algo nulo: subsistimos nosotros, no el objeto.

Por eso la intolerancia ontológica que experimenta todo lo que está vivo apunta a una satisfacción que no es meramente corporal, sino fundamentalmente cognitiva, en tanto lo que se busca en última instancia no es calmar el dolor, satisfacer la necesidad, sino probar una certeza. "El impulso, la necesidad, el sentimiento de sí, la infinita certeza de sí mismo, su unidad consigo mismo, por tanto la negación de esta contradicción suya, la resolución [*Auflösung*] de la misma, es la satisfacción", dice Hegel en las mismas lecciones de

Lógica, y agrega: "Lo [que está] satisfecho preserva el sentimiento de sí [*das Befriedigte erhält Selbstgefühl*]" (*loc. cit.*).

La siguiente aparición de la asimilación en el sistema se produce en la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, lo que Hegel llamó *Organik*, y que constituye la última parte de la Filosofía de la Naturaleza enciclopédica, justo en la antesala al tránsito hacia la Filosofía del Espíritu, la tercera y última parte de su sistema. En el tratamiento del organismo animal reaparecen los rasgos esenciales de la asimilación. Como en la Lógica, la asimilación corresponde al segundo momento del desarrollo conceptual del organismo animal, el momento de mayor tensión con respecto a la exterioridad. El primer momento es el de la "figura" (*Gestalt*), que es el organismo sólo referido a sí mismo, y el tercer momento es el del "proceso del género" (*Gattungsprozeß*), el organismo en relación con otro individuo vivo. En la asimilación hay también una relación con algo-otro, pero eso otro no es algo vivo como el organismo, sino lo inorgánico. "Asimilar" quiere decir en este contexto "poner lo exterior como subjetivo", apropiarlo e identificarlo con uno mismo (Enz. II, § 357, Zusatz, 464).

Esta conversión de lo objetivo en lo subjetivo se da de tres maneras: 1) como proceso teorético; 2) como proceso real o relación práctica; y 3) como proceso "ideal-real" (*ideell reell*). El primer proceso es el de la sensibilidad, la relación del organismo con el mundo externo a través de los cinco sentidos. El segundo proceso es la relación práctica del animal con la naturaleza inorgánica, la digestión y la excreción. El tercer proceso es el del "instinto formativo" (*Bildungstrieb*), el impulso de los animales a construir nidos y guaridas. Este proceso transforma la exterioridad, como en el proceso real, pero no la aniquila, sino que, al igual que en el proceso teorético, deja subsistir a lo exterior (Enz., II, § 365, Zusatz, 494. GW 24.1, 737). De lo contrario, el animal habría destruido el refugio que acaba de construir para sí mismo.

Como mencioné recién, en la asimilación como categoría filosófico-natural reaparecen los rasgos esenciales de la asimilación en tanto categoría lógica. Esto ocurre especialmente en el proce-

so real o relación práctica con el mundo exterior. También aquí se parte de una disyunción o una polaridad, que es la contradicción que el organismo siente en sí mismo entre su certeza de sí y la existencia de lo exterior como desafío a esa certeza. Esa contradicción se vive como carencia y dolor, lo cual produce excitación y se despierta el impulso a eliminar la carencia. Este impulso conduce al "apoderamiento mecánico del objeto", que es el comienzo propiamente dicho del proceso. El objetivo es la "conversión de la exterioridad en la unidad afectada de mismidad" (*das Umschlagen der Äußerlichkeit in die selbstische Einheit*) (Enz. II, § 363, 479 [419]). El animal convierte los materiales externos en partes o en miembros de sí mismo; los vuelve "ideales", momentos de su propia interioridad cuyo centro es el sí-mismo (*Selbst*) animal, otra forma –claro que primitiva– de la subjetividad independiente.

Como puede constatarse sin demasiada dificultad, Hegel introduce la asimilación, tanto en la Lógica como en la Filosofía de la Naturaleza, para referirse a ese momento de tensión y de violencia que se produce entre los polos o las dos dimensiones fundamentales de la vida en tanto Idea inmediata: lo subjetivo, cierto de sí, viviente, y lo objetivo, inorgánico, inerte, considerado nulo por el sujeto. En una primera instancia la tensión la experimenta el sujeto. Se trata, en términos profundos, de una intolerancia ontológica, pero se vive internamente como insatisfacción corporal, como necesidad, carencia, dolor y excitación. En una segunda instancia la tensión se traslada al objeto, puesto que el sujeto descarga sobre él una violencia, incluso una "furia" (*ibid.*, § 365, Zusatz, 490-491), que en el peor de los casos lo aniquila en el consumo inmediato y, en el mejor, lo transforma en un instrumento para los fines del sujeto: se construyen nidos y madrigueras. Con ello se restablece la "paz" entre sujeto y objeto (Enz. I, § 204, Obs., 360-361), y el individuo viviente siente una satisfacción cognitiva o racional al ver demostrada su certeza de sí de ser lo independiente, la verdadera substancia[5].

5 Es claro que por estos medios tan rudimentarios el sujeto está muy lejos de haber probado realmente –o de una manera plenamente satisfactoria– su independencia, porque para esa demostración necesitó consumir o instrumentalizar el objeto, por

3. La reintegración del concepto y el "no-todo" de la asimilación

La anterior presentación del concepto lógico y filosófico-natural de la asimilación permite advertir su sentido último en la filosofía de Hegel, aunque todavía en la forma de una anticipación o un atisbo. En este apartado quisiera detenerme en esa cuestión, que es sin dudas lo que ha sido menos estudiado por los especialistas en relación con la asimilación. De alguna manera la asimilación ha quedado atrapada en su significado natural. Nos cuesta pensar formas de la asimilación que vayan más allá –o que estén más acá– de la esfera de la naturaleza orgánica y en particular del reino animal. Pensamos la asimilación como un proceso esencial para los seres organizados, pero esa organización se vuelve para nosotros metafórica tan pronto nos adentramos en el territorio del espíritu o del pensamiento puro. Es cierto que hablamos de "organismos" y de "organizaciones" cuando nos referimos a instituciones de la sociedad civil y a agencias estatales, o de la "asimilación" de una cultura por parte de otra, pero damos por hecho que se trata siempre de un uso metafórico del lenguaje. Donde el organismo y sus características no serían metáforas es solamente en la esfera de la naturaleza. Del mismo modo, si el concepto de asimilación forma parte del concepto de organismo o de la vida en general, y si el uso propio, literal, no metafórico del concepto de organismo o de la vida se encuentra en la esfera natural, entonces todo uso del término "asimilación" por fuera de esa esfera, o es metafórico, o es indebido, porque se trataría en el último caso de una extrapolación abusiva.

---

lo cual su independencia fue probada *a costa* del objeto. En ese sentido, parece haber probado su independencia paradójicamente en base a la *dependencia* del objeto. El hambre, la sed, la necesidad y el deseo en general ponen en evidencia cíclicamente esa dependencia del objeto. Toda satisfacción de la necesidad es por tanto temporaria o provisional. Considero que este es el tema de la primera parte del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* dedicado a la Autoconciencia. Ese es el siguiente lugar del sistema donde reaparece el tema de la asimilación, ya en el terreno de la Filosofía del Espíritu (Subjetivo).

Sin embargo, por el apartado anterior queda claro que para Hegel esto no es así. La naturaleza no tiene ni la primera ni la última palabra sobre la vida, el organismo y la asimilación, tampoco sobre el género, la reproducción, la "articulación" (*Gliederung*), y todos los conceptos asociados a la vida que Hegel utiliza profusamente en toda su obra. El lugar originario de la vida es la Lógica, y no hay en eso ningún uso metafórico ni ninguna extrapolación indebida (*cf.* Petersen, 2009, p. 144). Tampoco ello significa una suerte de "naturalización" de lo lógico o una reducción naturalista del pensamiento como ocurre hoy muy frecuentemente en las neurociencias. La vida en todas sus formas[6] es siempre la inmediatez de la Idea, la unidad más primitiva de lo subjetivo y lo objetivo, del concepto y la realidad, del ser y el pensar. Su expresión más evidente es la unidad del alma y el cuerpo (Enz. I, § 208, Zusatz, 364-365). De ahí que Hegel se refiera al concepto como el "alma" que mueve, que *anima* desde dentro la objetividad, sea esta natural o espiritual (GW 24.1, 418). Pero las expresiones superiores de la unidad que constituye la Idea son, todavía en el terreno lógico, el conocimiento, la práctica y el método o, en palabras de Hegel, la Idea del conocer, la Idea del Bien y la Idea Absoluta. Toda expresión "posterior" (o más desarrollada y concreta) de esa unidad, sea en la naturaleza, sea en el espíritu, tendrá la estructura lógica de la vida como armazón conceptual, gracias a la cual lo viviente se vuelve a la vez inteligible y real.

De modo que un primer sentido, seguramente el más importante, de la asimilación es la búsqueda de producir la unidad del concepto y la objetividad. Pero, puesto que la objetividad no es algo ajeno al concepto, sino su propia realización, la unidad que comienza a producirse con la asimilación es en definitiva la reintegración del concepto consigo mismo, la identificación del concepto en lo otro de sí, el reconocimiento o la constatación de que la realidad no es más que la realización del propio concepto[7]. No

6 Hegel distingue en la *Ciencia de la Lógica* tres formas de entender la vida: la vida lógica, la vida natural y la vida espiritual. Véase: WdL II, 470-472.

7 Pude desarrollar esta idea en el siguiente artículo: Assalone (en prensa).

se trata por tanto de la síntesis de elementos heterogéneos. Esto explica por qué en el proceso vital de la asimilación nos encontremos con esa intolerancia ontológica a la que hice referencia en este ensayo. Porque en el nivel tan primario de la unidad de la Idea que se expresa como vida, lo que irrita al sujeto en su trato con la naturaleza inorgánica es la posibilidad de que el concepto no sea lo único substancial. O, dicho en otros términos, que la objetividad o la realidad no sean *su* realización, sino una realidad independiente, un ser en sí y por sí mismo, cuya sola existencia desmentiría el carácter absoluto del concepto o del pensamiento. El sentido más profundo de la asimilación es entonces la demostración de la soberanía del concepto, lo cual se consigue mediante la absorción de lo externo en lo interno, de lo inerte en lo viviente. El sentido más profundo de la asimilación se vivencia en la satisfacción, sea ella la saciedad corporal, que es su versión más primitiva, o la satisfacción cognitiva que ya está presente en aquella saciedad, pero que se vuelve plenamente consciente en el conocimiento, en la acción y en el método –al menos en lo relativo a la esfera de la Lógica–.

Ahora bien, la reintegración del concepto consigo mismo que comienza a producirse con la asimilación admite a su vez dos lecturas radicalmente opuestas. La más inmediata marida muy bien con la caricatura de la filosofía hegeliana como la obra de un pensamiento que todo lo abarca y que todo lo explica. En algún sentido esa es efectivamente la pretensión de Hegel y por cierto es perfectamente legítima. Efectivamente Hegel quiso ofrecer un sistema que reuniera por relaciones de justificación deductiva la totalidad de las ciencias filosóficas y, con ello, el conjunto de los saberes que eran propios de la tradición milenaria de la filosofía de Oriente y Occidente hasta el momento, así como también de las diferentes ciencias que hoy llamamos naturales y sociales, desde la física a la biología, de la antropología a la psicología, del derecho a la economía y la historia. En su sistema encontramos las justificaciones filosóficas más variadas, no sólo los argumentos más básicos y cruciales para su pensamiento, sino también los más curiosos y, uno estaría tentado a decir, innecesarios, como la explicación del asco

de los animales hacia los excrementos (Enz. II, § 365, Zusatz, 492) o la justificación del derecho de nacimiento de los monarcas (*PhR*, § 280), lo cual, a la luz de nuestra sensibilidad democrática actual, nos puede parecer una mera concesión a los poderes fácticos de entonces o, a lo mejor, una bella pieza de museo.

Evidentemente la vocación de totalidad fue un motor del pensamiento de Hegel. Lo cual no implicaba para él tener que explicar *cada cosa*, como la famosa pluma de Krug (Enz. II, § 250, 35, nota de Hegel). Pero sí dar cuenta de las categorías, las experiencias y los fenómenos que, más allá de su importancia relativa, tenían un lugar entre las invariantes del pensamiento, de la naturaleza y del espíritu. El asco es efectivamente una experiencia común de los animales, y, nos guste o no, la mayoría de los monarcas efectivamente han apelado –y todavía apelan– al nacimiento para justificar su derecho a detentar la soberanía del Estado. Ambos hechos quizás nos parezcan insignificantes o incluso irracionales, pero tienen un lugar en la realidad (en un sentido superior al que tiene la pluma de Krug, claro está) y por lo tanto deben ser justificados racionalmente en un sistema de las ciencias filosóficas como el de Hegel.

La caricatura habitual de la filosofía hegeliana nos dice que el filósofo buscó explicarlo todo, incluso lo que *no puede* ser explicado por formar parte de lo irracional (el asco y la monarquía hereditaria podrían ser ejemplos de esto último), por supuesto sin lograrlo. En esto se sostiene la acusación de "panlogismo" dirigida contra Hegel[8]. El punto donde la efectiva vocación de sistema de Hegel se aparta

8 El panlogismo es la doctrina filosófica según la cual todo lo real es racional o asequible a la razón, algo completamente inteligible. En ese sentido, la filosofía de Hegel sería panlogista, en la medida en que el filósofo dejó sentada su posición célebremente en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho*: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional" (*PhR*, 24 [18]). El panlogismo no sería por tanto estrictamente una *acusación* dirigida contra Hegel, sino más bien una manera de exponer, con mayor o menor rigurosidad, la convicción central de su pensamiento. Así al menos lo pensó Johann Eduard Erdmann, discípulo de Hegel, quien acuñó el término justamente para describir el sistema filosófico de su maestro. "Con este nombre [i.e. *Panlogismus*]", explica Erdmann, "se pretende describir un sistema según el cual la razón lo es todo, o lo que es lo mismo, la sinrazón [*die Unvernunft*] no es nada efectivamente real [*nichts Wirkliches*]. Se lo malinterpreta cuando se encuentra en él la alusión de que sólo el todo [*das All*] (en oposición a los

de esta caricaturización está en el hecho de que él dejó muy en claro en diferentes oportunidades que *no todo* puede y *debe* ser explicado, que la contingencia tiene un amplio margen de acción tanto en la naturaleza como en el espíritu, y por lo tanto es inútil buscar necesidad –sin la cual no hay justificación posible– allí donde reina la contingencia a sus anchas. Hegel da los ejemplos de las "sesenta y tantas especies de loros, ciento treinta y siete especies de verónicas" (WdL II, 375 [380]) o las "contingentes ocurrencias de un espíritu que se consiente a sí mismo en su propio arbitrio" (Enz. I, § 145, Zusatz, 285), que tienen poco o nada valor para la filosofía.

Hay por tanto un "no-todo" lacaniano para el pensamiento hegeliano[9], un amplio espacio para los "monstruos, [las] malformaciones, [las] entidades intermedias [*Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge*]" que son fruto de la "impotencia de la naturaleza" (Enz.

individuos) es razón y realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. Cómo se relacionan la razón y la individualidad es una investigación cuyo resultado este nombre no anticipa en absoluto, de modo que no denota lo mismo que otros han llamado panteísmo lógico" (1870, p. 580). Ya en 1853, Erdmann había identificado la filosofía de Hegel como panlogista. Véase: Erdmann (1853, p. 853). En el otro extremo, entendiendo al panlogismo como una acusación, Croce lo presenta como "lo muerto" por excelencia en el pensamiento del filósofo alemán, aunque no por ello sea algo que toque su verdad más íntima: "[…] ha sido, desde todo punto de vista, erróneo el considerar al panlogismo como carácter fundamental del pensamiento de Hegel, cuando es, en verdad, tan solo una excrecencia mórbida y adherida, por así decirlo, sobre él" (1943, p. 171). En esta tensión entre el panlogismo como una correcta descripción de la filosofía de Hegel y el panlogismo como acusación frente a la desmesura del idealismo absoluto se ha desenvuelto todo el uso del término "panlogismo" en el siglo XX y hasta nuestros días. En esa tensión tuvo mucho que ver la recepción francesa de Hegel. Véase: Terzi (2020). En este ensayo utilizo el término "panlogismo" en su sentido negativo, como signo de una acusación dirigida a Hegel por haber asumido que toda realidad, no únicamente la *Wirklichkeit*, era racional y debía por tanto ser justificada racionalmente.

9 Así al menos lo interpreta Slavoj Žižek, para quien "la 'reconciliación' hegeliana no es una superación 'panlógica' de toda realidad en el Concepto, sino una anuencia final con el hecho de que el Concepto es 'no-todo' (para usar este término lacaniano). […] Esta manera de entender a Hegel va inevitablemente en contra de la noción aceptada de 'conocimiento absoluto' como un monstruo de totalidad conceptual que devora toda contingencia. […] La imagen actual de Hegel como 'idealista-monista" es totalmente descarriada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia, y 'conocimiento absoluto' no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical" (2009, pp. 29-30).

II, § 250, Obs., 35-36 [310-311]), o para las formas transitorias de las nubes, que nada dicen ni representan, o incluso para el arbitrio subjetivo (Enz. I, § 145, Zusatz, 285-286). Su carácter contingente, incluso su irrelevancia, no constituyen una amenaza para lo substancial y eterno, para lo verdadero y necesario, que es el único objeto de la filosofía.

Sobre esa base puede decirse que la reintegración del concepto no es total, que la Idea puede ser "*lo verdadero como tal*" (WdL II, 462 [471]) justamente porque ella es la unidad del concepto y de la objetividad, siempre y cuando esta última *sea conforme al concepto*, es decir, siempre y cuando ella sea la realización *del* concepto. Porque todo aquello que no es conforme al concepto es lo falso, lo no-verdadero. Una mano separada del cuerpo, un mal Estado, existen, claro está, pero no son efectivamente reales o *wirklich* (*PhR*, § 270, Zusatz). La filosofía no tiene que explicarlos, salvo en su negatividad, en lo que ya *no* son: existencias que correspondan a la esencia de un organismo o de un Estado, respectivamente[10].

Del mismo modo, puede decirse que *no todo es asimilable*. El caso de los excrementos se revela en este punto más significativo de lo que podía parecernos en un principio. La justificación de la excreción, no casualmente como parte de la asimilación de la naturaleza inorgánica por parte del organismo animal (Enz. II, § 365, Zusatz, 492), se sostiene en la imposibilidad de absorberlo todo y de integrarlo a la propia corporalidad. El asco sobreviene, según Hegel, cuando el animal se da cuenta de cuánto él se ha enredado, al alimentarse, con "las cosas exteriores", y se reprocha a sí mismo por haberse conducido de esa manera (*loc. cit.*). Tiene que haber asco, entonces, porque tiene que haber excreción, y tiene que haber excreción porque no todo es pasible de ser asimilado, no toda objetividad merece integrarse en el concepto, precisamente porque no toda existencia es conforme a él. Hay siempre, nece-

10 La definición de "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) da cuenta de esa unidad de existencia y de esencia que no toda entidad, por el solo hecho de existir, respeta. Véase: Enz. I, § 142. WdL II, 186.

sariamente, un resto inasimilable. Y lo que vale para el organismo animal, vale, *mutatis mutandis*, para todo lo viviente en general.

Esta es la segunda lectura posible del sentido más profundo de la asimilación. No es ya como la absorción (tendencialmente imposible) de todo lo real, que no deja resto, y que justifica incluso lo injustificable, sino como la apropiación e integración de aquellos elementos de la objetividad que corresponden al concepto, que son su realización. Es el alma reconociéndose en su cuerpo, encarnándose. De igual manera, la satisfacción cognitiva que sobreviene a la asimilación no debe interpretarse, de acuerdo con esta segunda lectura, como la satisfacción auto-confirmatoria de un pensamiento que gira en falso y que decreta su soberanía absoluta sobre toda realidad, sino como un logro del sujeto viviente, que ha podido escapar de las fauces de la potencia inorgánica, de la objetividad sin subjetividad, y ha logrado afirmarse a sí mismo mediante la transformación de lo exterior en algo referido a su sí-mismo, a sus fines, a sus necesidades y deseos.

4. La asimilación y la auto-constitución subjetiva

En este apartado quisiera detenerme en la segunda lectura que deliñé recién. Tiene la ventaja de hacerle justicia a un pensamiento complejo como el de Hegel. No cae en la tentación de identificar la asimilación como esa parte del proceso en la cual el pensamiento acaba integrando toda realidad, incluso aquellos aspectos de la realidad que no merecen el esfuerzo de integración conceptual porque carecen de necesidad y no son conformes al concepto. La segunda lectura, en cambio, capta un aspecto de la asimilación que podría quedar fácilmente solapado en la interpretación anterior. Me refiero al logro subjetivo que comporta la asimilación.

Lo primero que quisiera aclarar es por qué se trata de un logro. Si tenemos en mente que la Idea es la unidad del concepto y la objetividad, la asimilación es ese momento del desarrollo lógico, pero también del desarrollo natural y espiritual, por el cual el concepto gana para sí la objetividad y con ello se realiza. Desde el otro lado, es la objetividad que alcanza una subjetividad y una

interioridad que le son esquivas por definición. La producción de esa unidad de lo subjetivo y lo objetivo, o mejor dicho, la reintegración del concepto como subjetividad y el concepto como objetividad, es en sí misma un logro, quizás el logro más alto para la deducción de las categorías del pensamiento puro que se da en la Lógica, porque en él se verifica la unidad del ser y el pensar que es la conclusión y el fundamento más importante de la Lógica. Lo único que le falta a ese proceso es el momento de la comprensión consciente y de la realización voluntaria de lo subjetivo en lo objetivo o la transformación de la realidad por obra de la voluntad, lo cual Hegel explica mediante la Idea del Conocer, la Idea del Bien y la Idea Absoluta.

Lo mismo ocurre con otras secciones del sistema. Por lo pronto, en la Filosofía de la Naturaleza. La asimilación, como proceso esencial del organismo animal, tiene lugar en un momento cumbre en el proceso de desarrollo de la naturaleza, justo antes del tránsito hacia el espíritu (*ibid.*, § 376), que se da fundamentalmente a través del proceso del género (*ibid.*, §§ 367-370) y la enfermedad y muerte del individuo (*ibid.*, §§ 371-375). La esfera del espíritu no está exenta de una asimilación similar, quizás no tan culminante, pero fundamentar esta tesis me alejaría de los objetivos del presente ensayo.

Aclarado el punto de por qué el logro subjetivo de la asimilación es un logro, quisiera ahora detenerme en por qué el mismo es subjetivo. La respuesta más sencilla es que es algo que hace el sujeto viviente. De allí que sea algo subjetivo. La asimilación es la identificación de lo externo en y por la interioridad; es la "idealización" de la externalidad en la esfera del sujeto y por acción del sujeto. Pero el logro es subjetivo también por el hecho de que sin ese proceso de asimilación de lo objetivo no hay realización posible de lo subjetivo. El sujeto se constituye a sí mismo en y por el proceso en el cual asimila la objetividad que comienza presuponiendo como una condición para el desarrollo de la vida. Todo ser vivo supone un medioambiente específico en el cual puede crecer, desarrollarse y multiplicarse. Pero para ello, la condición no puede permanecer como algo extrínseco, que determina

desde fuera al organismo, sino que debe ser probada como una condición "puesta" por lo viviente[11]. El modo más inmediato de probarlo es justamente la asimilación. Haberlo probado es por lo tanto un logro del sujeto, la victoria del viviente sobre el mundo que necesita para reproducirse a sí mismo como individuo y al género como lo universal que lo soporta ontológicamente.

Por la asimilación, entonces, el sujeto se hace a sí mismo, se da realidad a sí mismo, se realiza como sujeto. Pero es importante advertir que no hay un sujeto plenamente constituido *antes* de que el proceso se inicie. Si así fuera, el pensamiento de Hegel habría caído en la dicotomía cartesiana que precisamente busca evitar: por un lado, el sujeto plenamente constituido; por el otro, una objetividad sin sujeto. Lo que nos enseña esta parte de la Doctrina del Concepto es la falsedad de ese punto de vista dicotómico. La unidad del cuerpo y el alma, que Descartes no pudo explicar suficientemente, es el ejemplo más a mano que tenemos de la unidad del concepto y la objetividad, de la Idea. Si bien el cuerpo y el alma se co-pertenecen intrínsecamente y desde siempre, es un proceso complejo el que lleva a una persona a reconocerse en su cuerpo y al cuerpo a plasmar el alma en la objetividad[12]. De modo que haríamos mejor en pensar su unidad como un logro del sujeto, algo que puede tanto producirse como no producirse y que, al producirse, representa un avance en el proceso de subjetivación, tanto en el sentido de dotar de subjetividad la objetividad, como en el sentido de hacerse sujeto mediante ese proceso[13]. Probablemente los momentos más decisivos de ese proceso de asimilación y subjetivación se encuentren recién en la esfera del espíritu, pero no es menos relevante y necesario ese momento en el que, todavía en la esfera natural, el

11 En el sentido que Hegel indica en el capítulo sobre la vida de la *Ciencia de la Lógica*. La objetividad, en este contexto, "es sólo lo que ha salido del concepto [*ist sie nur das aus dem Begriffe Hervorgegangene*], de modo que su esencia consiste en el ser-puesto [*das Gesetztsein*], que ella está como un negativo" con respecto al concepto (WdL II, 474 [484]).

12 Un aspecto de ese proceso de apropiación del cuerpo puede observarse en el capítulo sobre la Propiedad en la *Filosofía del Derecho*. Véase: *PhR*, §§ 47-48.

13 En esta comprensión del logro subjetivo sigo a Robert Pippin (2011, pp. 15-16).

sujeto se realiza como un organismo e integra dentro de sí, no sólo el mundo exterior en la forma de la sensibilidad y de la digestión (el proceso teorético y el proceso práctico), sino también su propia corporalidad, en la medida en que convierte toda "parte" (*Teil*) de su cuerpo en un "miembro" (*Glied*), en un elemento esencial de su organismo. Un elemento esencial, un "momento", que al mismo tiempo depende enteramente del centro de referencia unitario, el sí-mismo, que es la subjetividad de ese organismo.

Viendo el asunto de esta manera es posible afirmar entonces que el sujeto llega a ser sujeto recién cuando logra hacer de su cuerpo *un* cuerpo, una unidad interna y coherentemente organizada, y hacerlo precisamente *su* cuerpo, la realización o la plasmación de su interioridad en la exterioridad. Si la realidad efectiva es la unidad de la esencia y la existencia, la realización de lo interior en la exterioridad, la cual se muestra necesaria porque es conforme al concepto, la unidad del cuerpo y el alma es un ejemplo paradigmático de ello. Nada de lo exterior es ajeno a lo interior; nada de lo que vemos en un cuerpo humano es diferente del sujeto mismo. Lo cual, nuevamente, puede ser entendido como el dominio del sujeto sobre el cuerpo o sobre lo material o, en cambio, como la realización del sujeto que se produce recién cuando el cuerpo se verifica como cuerpo (y no meramente "carne") y el sujeto se constituye a sí mismo en el proceso por el cual *se hace* cuerpo.

Lo que vuelve valioso a un logro es que podría no haberse producido, que siempre puede fallar. ¿Cómo sería esa falla en el proceso de autoconstitución subjetiva? Tendríamos un conato de sujeto que no ha podido escapar al dominio de la objetividad, que no ha llegado a sostenerse como sujeto y se ha fundido en una exterioridad sin conciencia, sin individualidad y sin deseo (por ello también sin necesidad, en el sentido de la *Notwendigkeit* del concepto). Es el nirvana en el que toda tensión y todo dolor han desaparecido en lo inerte indiferenciado. No estoy haciendo referencia a Freud y su "pulsión de muerte"[14], sino al propio Hegel en las

14 Tal como lo formuló por primera vez en *Más allá del principio de placer*, de 1920 (Freud, 1992).

Lecciones de filosofía de la religión de 1827. Me refiero al modo como Hegel piensa la religión oriental, especialmente el budismo, como una "religión del ensimismarse" (*Die Religion des Insichseins*). Para esta religión "lo absoluto es lo ensimismado" y su práctica exige "elevarse por encima del deseo [*Begierde*], del querer singular, la inhibición del deseo salvaje, la inmersión en esta interioridad y unidad" (1985, pp. 460-461 [405]). Hegel recurre a la imagen de Buda en la cual se encuentra en una "postura pensante, con los pies y brazos entrecruzados de modo que un dedo del pie va a la boca — este regreso a sí mismo, este chuparse a sí mismo" (*ibid.*, p. 461 [405]), viva imagen, a mi modo de ver, del intento de comerse a sí mismo, tanto para cumplir con el objetivo de aniquilar el yo, como para redirigir el proceso orgánico de la asimilación desde el mundo exterior a la propia subjetividad. Para Hegel esta actitud tiene una expresión en el carácter de los pueblos que abrazaron esta religión. Es el carácter del "reposo, la mansedumbre, la obediencia que está por encima de la barbarie [*Wildheit*] del deseo, el apaciguamiento del deseo" (*ibid.*, 461 [405]).

El fundamento para esta religión del ensimismamiento es la nada, de donde proviene todo y adonde todo retorna.

> Lo supremo para los hombres es este estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada, en lo substancial en donde cesan todas las determinaciones, donde no existe ninguna virtud, ninguna inteligencia, donde todo movimiento se suprime [*sich aufhebt*]. Todas las determinaciones de lo natural y de lo espiritual han desaparecido. Para ser dichoso el hombre debe esforzarse, mediante un eterno reflexionar, por no querer nada, no desear [nada], no hacer nada. (*Ibid.*, 462 [406])

La meta del ser humano es el nirvana, "este estado de unidad y de pureza" en el que el ser humano ya "no está más sometido a los siguientes dolores: peso, edad, enfermedad, muerte" (*ibid.*, 464 [408]).

A menos que renunciemos al deseo, al derecho del individuo a su autodeterminación y a hacer valer su voluntad en el mundo; a menos que asumamos una actitud de "reposo, mansedumbre y obediencia"

tan radical que ni siquiera haya deseo que inhibir, debemos defender la posibilidad de una agencia subjetiva, lo cual implica escapar de la indeterminación, de la nada en la que ninguna particularidad se distingue, y afirmar el deseo, el movimiento, la singularidad, la vida, incluso la libertad frente a la obediencia absoluta. Para que exista subjetividad deseante, viviente, es necesario que el sujeto subsista gracias a la incorporación de lo exterior en lo interior, en su propia sustancialidad. La asimilación se revela así como un momento crucial para la auto-constitución subjetiva. Lejos de ser un modo del ejercicio de la omnipotencia del concepto –luego, del espíritu–, la asimilación es el vehículo de la determinación, de lo particular que logra recortarse de la universalidad indeterminada, de lo inorgánico, para afirmar su deseo y su singularidad.

Conclusión

Tanto en la Lógica como en la Filosofía de la Naturaleza Hegel aborda la asimilación como un concepto que forma parte de la estructura conceptual de la vida, a la par del "juicio", el "género", la "reproducción", etc. Todo lo viviente supone una relación de tensión entre lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo, lo orgánico y lo inorgánico, lo vivo y lo inerte. La asimilación, como categoría lógica y filosófico-natural, describe y explica esa tensión que atraviesa lo viviente. Es la necesidad de convertir lo externo en parte de la propia interioridad, de "idealizarlo" o volverlo "ideal", un momento de la subjetividad que es para sí lo único substancial. La mera presencia de una existencia fuera de esa substancia es sentida como una contradicción a su creencia de ser lo substancial, lo independiente, lo que es en sí y por sí. Este sentimiento lo llamé "intolerancia ontológica", y Hegel explica que el individuo viviente lo experimenta internamente como dolor. Es la división de la vida en dos polos, uno cierto de sí, el sujeto, otro considerado nulo por él, la naturaleza inorgánica, el medioambiente en el que el ser vivo se desarrolla y su género se reproduce. Lo que produce dolor es esa contradicción de la vida. La necesidad de reintegrar estos dos

polos, de eliminar la contradicción, pone en marcha el proceso de la asimilación.

Gracias a ese proceso lo objetivo se identifica con lo subjetivo, se asimila a él. Es el concepto integrando la objetividad en tanto ella es su objetividad, su realización. El proceso tiene varios momentos típicos, como el apoderamiento mecánico y violento del objeto, o la reproducción, que consiste en la conservación del organismo gracias a la integración (o asimilación) de nutrientes del entorno. Pero un momento crucial es el final del proceso, en el que se produce una cierta "paz" con el objeto. Es lo que llamé "satisfacción cognitiva", porque es la prueba que le da verdad a la creencia subjetiva de ser lo substancial en la relación con la exterioridad. La asimilación tiene entonces ese sentido primario: ser un modo de probar, todavía muy rudimentariamente, la creencia que tiene el sujeto con respecto a sí mismo y a lo otro de sí. Pero esa prueba, que es un modo de establecer una verdad, y que tiene por lo tanto rango de conocimiento, aunque de un nivel todavía muy precario, tiene repercusiones de orden ontológico. El sujeto no sólo ha probado algo; también se ha conservado a sí mismo en ese proceso. La creencia de ser lo único substancial se prueba subsistiendo, y para subsistir es necesario hacer de la realidad *la propia* realidad, la realización de uno mismo.

Ese es el sentido último de la asimilación, tal como lo explica la Lógica y la Filosofía de la Naturaleza. Sin embargo, ese sentido, de por sí bastante claro, admite al menos dos lecturas contrapuestas. No me refiero a lecturas que *efectivamente* se hayan realizado en la historia de los estudios hegelianos, porque, como señalé en la introducción, la asimilación es un concepto bastante poco estudiado por los y las especialistas en Hegel. Pero son dos lecturas posibles que, al menos la primera de ellas, podría surgir bastante espontáneamente, dada nuestra sensibilidad posmoderna. Me refiero a la lectura panlogista de Hegel, que ve en el pensamiento del filósofo alemán un intento de explicarlo todo en términos estrictamente racionales, incluso lo que claramente no permite una explicación de ese tipo, o ni siquiera la requiere (como la pluma de Krug o las

sesenta y tantas especies de loros). Desde ese ángulo, la asimilación podría verse como un proceso de dominación de la naturaleza externa –declarada por Hegel, no casualmente, como "inorgánica", como algo inerte– por parte de un sujeto que no tolera la más mínima presencia de algo subsistente por sí fuera de él. La racionalidad de lo real es interpretada como el derecho propiedad absoluto de la razón con respecto a toda existencia, incluso la más contingente y superficial. Desde una perspectiva así, la asimilación podría ser entendida como un proceso llevado a cabo por una pulsión devoradora para la que no hay resto alguno (o no debería haberlo).

La otra lectura posible, que busqué defender aquí, no asume el panlogismo como premisa, ni por tanto esta concepción panlogista de la asimilación. No por ello desmiente la voluntad de sistema en Hegel o la conclusión de su Lógica, que es la unidad del ser y el pensar, conclusión que, por otra parte, justifica el *dictum* de que todo lo (efectivamente) real es racional. Desde mi punto de vista, la asimilación no revela por sí misma una actitud dominante por parte del sujeto, aunque ella pueda dar lugar eventualmente a actitudes de ese tipo, incluso conductas violentas y predatorias. Es posible entender las conductas agresivas del ser humano con respecto a otros seres humanos o a la naturaleza en base a la estructura lógica de la asimilación, porque efectivamente la intolerancia ontológica y el apoderamiento violento del objeto que ella desencadena pueden explicar la conducta agresiva. Pero ello no implica la afirmación de que toda forma de asimilación sea un modo de dominar la naturaleza externa. No es ese el sentido propio de la asimilación, sino, como vimos, la reproducción del individuo viviente, la supervivencia de la especie y en general la victoria de lo vivo sobre lo inerte.

Desde esta perspectiva, la asimilación es un logro subjetivo, y por ello comporta una cierta satisfacción cognitiva para el sujeto. La tensión con lo inorgánico no alude necesariamente a una voluntad de conquista del sujeto con respecto a la objetividad, sino al intento, por parte del sujeto, de escapar de lo indeterminado, lo inorgánico, lo muerto, y afirmarse de ese modo como subje-

tividad viviente, deseante, singular y libre. Todo lo que está vivo se encuentra en permanente peligro de retornar a lo inorgánico (Enz. II, § 337, Zusatz). Para no disolverse en lo indeterminado, lo viviente tiene que afrontar en cada momento el desafío de mantenerse con vida. Para ello debe familiarizarse con su ambiente, alimentarse de él, incluso fabricarse un hogar en ese entorno. Cada día de vida es un logro, una victoria frente a lo inorgánico. Y cada día de vida es también la condición para el ejercicio de la sensibilidad, el deseo y la libertad.

Abreviaturas de las obras de Hegel

Enz. I	*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik. TWA, Band 8[15].
Enz. II	*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Zweiter Teil, Die Naturophilosophie. TWA, Band 9.
GW	*Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 31 Bände.
GW 23.2	*Gesammelte Werke*, Band 23.2: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*.
GW 24.1	*Gesammelte Werke*, Band 24.1: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24*.
PhR	*Grundlinien der Philosophie des Rechts*. TWA, Band 7[16].
TWA	*Theorie Werkausgabe*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (Erste Auflage 1986), 20 Bände.
WdL II	*Wissenschaft der Logik II,* Erster Teil, Die objective Logik, Zweites Buch. Zweiter Teil, Die subjective Logik. TWA, Band 6[17].

15 Tanto para la Enz. I o como para la Enz. II la traducción utilizada es la siguiente: Hegel, 2000. Los números de página de las traducciones utilizadas en las citas se indica entre corchetes luego del número de página de la edición original. A menos que se indique expresamente lo contrario, todas las traducciones son mías.

16 Traducción utilizada: Hegel, 2004.

17 Traducción utilizada: Hegel, 1968.

Referencias bibliográficas

Assalone, E. (2022). El consumo en Hegel. De la *Filosofía del Derecho a la Fenomenología del Espíritu. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Nº 39, 147-155.

Assalone, E. (en prensa). División y reintegración del concepto. La asimilación en la Lógica de Hegel. *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*. Publicación en avance disponible en: https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/13691

Brinkmann, K. (1996). Hegel on the Animal Organism. *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, N° 1, 135-153.

Croce, B. (1943). *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. F. González Ríos. Buenos Aires: Ediciones Imán.

Ebeturk, E. (2017). *Hegel's Idea of Life in Logic and Nature*. Tesis doctoral. Graduate Faculty of the University of Georgia, Athens.

Erdmann, J. E. (1853). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Dritten Bandes zweite Abtheilung, *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*, Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel.

Erdmann, J. E. (1870). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.

Freud, S. (1992). *Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la Lógica*. Vol. 2. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar.

Hegel, G. W. F. (1985). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2, Die bestimmte Religion. En *G.W. F. Hegel Vorlesungen*, Band 4. Hrg. W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Traducción utilizada en las citas (se consigna el número de página entre corchetes): Hegel, 1987.

Hegel, G. W. F. (1987). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Tomo II, La religión determinada. R. Ferrara. Madrid: Alianza.

Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls Plana. Madrid: Alianza.

Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. J. L. Vermal. Buenos Aires: Sudamericana.

Petersen, Th. (2009). Staat als politischer Organismus. Hegels Verständnis der institutionellen Struktur des modernen Staates. En W. Pauly (Org.), *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft*

bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (pp. 137-153). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Pippin, R. B. (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Reid, J. (2022). Hegel's dialectics of digestion, excretion, and animal subjectivity. *The Owl of Minerva*, vol. 53, Nº 1, 71-97.

Sanguinetti, F. (2014). Biological Assimilation and Cognitive Assimilation. Hegel and Piaget: Notes for a comparison. En A. Arndt, G. Myriam, Z. Jure (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 2014. Hegel gegen Hegel I* (pp. 138-142). Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter.

Terzi, P. (2020). Wrestling with the Shadow: The Panlogism Controversy in Hegel's French Reception (1897-1927). *Modern Intellectual History*, Vol. 17, Nº 4, 981-1008.

Žižek, S. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. I. Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI.

SEGUNDA SECCIÓN

FILOSOFÍA PRÁCTICA

CAPÍTULO V

EL ESTADO COMO FORMACIÓN DEL ESPÍRITU

Luis Mariano De la Maza[1]

RESUMEN

Este capítulo se refiere a la filosofía práctica de Hegel, específicamente a la relación entre la concepción hegeliana de la formación

1 Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität de Bochum, Alemania, Profesor Titular del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Realiza docencia de pre-y postgrado sobre filosofía moderna y contemporánea, y sobre filosofía social. Entre sus publicaciones destacan los libros *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes* (1998); *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa* (2004); *Hegel y la filosofía hermenéutica* (2022); y los artículos: "Tiempo e Historia en la Fenomenología del espíritu de Hegel", en *Ideas y Valores* 133 (2007); "El sentido del reconocimiento en Hegel", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, N° 2 (2009); "Fenomenología del espíritu", en *Guía Comares de Hegel* (2015); "Hegel en Lacan. Las trampas de lo imaginario y la función del lenguaje en la constitución del sujeto", en *Veritas*, N° 43 (2019).

y la constitución del Estado. Según Hegel, el pasaje del estado de naturaleza al estado político no se realiza mediante un contrato social originario, sino mediante un proceso de formación del espíritu. Dicha formación tiene para Hegel un sentido objetivo y un sentido subjetivo. En sentido objetivo, el Estado es producto de la actividad formativa del espíritu; en sentido subjetivo, el espíritu del ciudadano se forma en el Estado. Ambos procesos se alimentan recíprocamente y tienen su fundamento en el concepto hegeliano del reconocimiento. El capítulo comienza con una introducción general sobre el concepto de formación (*Bildung*), y posteriormente expone la manera específica en que Hegel presenta en la *Fenomenología del espíritu* algunos de los aspectos centrales de este concepto en relación con el mundo moderno y el Estado. Posteriormente se aborda el concepto de voluntad general, como factor determinante de la formación del Estado, sobre todo en la *Filosofía real*, en los *Fundamentos de la Filosofía del derecho* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pero también sus presupuestos pedagógicos en los escritos de Nurenberg. Finalmente, se examina la forma en que Hegel, en esos textos y en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, vincula la formación del espíritu con dos sentidos del concepto de constitución (*Verfassung, Konstitution*), que no se reducen a un texto jurídico.

Palabras clave: Estado, formación, Espíritu, reconocimiento, constitución.

ABSTRACT

This chapter refers to Hegel's practical philosophy, specifically to the relationship between the Hegelian conception of formation and the constitution of the State. According to Hegel, the passage from the state of nature to the political state is not carried out through an original social contract, but through a process of formation of the spirit. For Hegel, this formation has an objective meaning and a subjective meaning. In an objective sense, the State is the product of the formative activity of the spirit; in a subjective sense, the spirit of the citizen is formed in the State. Both processes feed each

other and are based on the Hegelian concept of recognition. The chapter begins with a general introduction to the concept of formation (*Bildung*), and subsequently exposes the specific way in which Hegel presents in the *Phenomenology of Spirit* some central aspects of this concept in relation to the modern world and the State. Subsequently, the concept of general will is addressed, as a determining factor in the formation of the State, especially in *Real Philosophy*, in the *Fundamentals of the Philosophy of Law* and in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, but also its pedagogical presuppositions in the writings of Nurenberg. Finally, we examine the way in which Hegel, in these texts and in the *Lectures on the Philosophy of History* and the *Lectures on the History of Philosophy*, links the formation of the spirit with two senses of constitution (*Verfassung, Konstitution*), that are not reduced to a legal text.

Keywords: State, formation, spirit, recognition, constitution.

1. El concepto de formación

"Formación" traduce al concepto alemán *Bildung*, que surge en la filosofía y la literatura alemana en torno a 1800, es decir en el contexto histórico posterior a la Revolución francesa, impregnado por el espíritu de la ilustración y las primeras formas del romanticismo. Según la caracterización que ofrece Hans-Georg Gadamer, formación es un adjetivo y un proceso; significa que algo tiene forma o "que está bien formado", pero también significa el proceso por el cual se obtiene "cultura" y por último significa la tenencia de la misma[2]. Aunque tiene algunas semejanzas o coincidencias parciales, no se confunde con los conceptos de educación (*Erziehung*) ni de cultura (*Kultur*), que tienen un origen anterior, y aluden a la actividad pedagógica y al ambiente espiritual que resulta del despliegue de las capacidades humanas en la sociedad, respectivamente (Cf. Hor-

2 Hans-Georg Gadamer ha dedicado algunas de las mejores páginas de su libro *Verdad y Método* al concepto de formación, que relaciona con el impulso del cual surgieron en el siglo XIX las ciencias del espíritu. Cf. Gadamer (1977, pp. 39-44). Un desarrollo más amplio y pormenorizado del concepto se encuentra en Osterloh (2015).

lacher, 2014). No obstante, las traducciones de *Bildung* no siempre son coincidentes con este criterio, y no es infrecuente encontrar que se traduce por "educación" (Hegel, 2017b), "cultura" (Sandkaulen, 2022) o "formación cultural" (Hegel, 2010). Sin tener que dar explicaciones para cada caso, esas y otras traducciones serán corregidas en aras de la coherencia y claridad de la lectura propuesta.

En lo que respecta a Hegel, a lo largo de su obra emplea el término con tres significados, que a su vez se escalonan en tres niveles diferentes. En primer lugar, significa el proceso de educación del individuo no cultivado, mediante el cual éste alcanza el estadio del saber más elevado y actual. En segundo lugar, significa el largo proceso histórico a través del cual la humanidad ha tomado conciencia de sí misma como individuo universal. La formación del sujeto particular se subordina a la formación del espíritu universal, es decir a la historia de la humanidad en su conjunto, pero en tercer lugar se forman a su vez dentro de este proceso universal los espíritus particulares de los pueblos, los cuales se organizan en constelaciones políticas que constituyen una universalidad respecto de los individuos y grupos que existen en el interior de cada pueblo. Tenemos así una articulación de tres niveles formativos: la universalidad del espíritu humano, la particularidad de los pueblos políticamente organizados y la singularidad de los individuos. Habría que precisar que con el concepto de formación Hegel pone también de relieve una etapa especial del proceso histórico universal del espíritu, que corresponde al mundo moderno, en un sentido amplio que abarca desde el medievo hasta la Revolución francesa. En todos estos niveles la formación presupone el carácter histórico del espíritu, que para Hegel no es un rasgo contingente, sino tan esencialmente constitutivo del espíritu como lo es la libertad. Justamente el sentido general del movimiento histórico del espíritu no es otro que "el progreso en la conciencia de la libertad" y su "realización en el mundo" (Hegel, 2005, pp. 65-67, 69).

Así como la historicidad y la libertad están intrínsecamente vinculadas a los procesos de formación, también lo está el concepto de extrañamiento o enajenación (*Entfremdung*), que en algunos

casos se identifica y en otros casos se distingue con mayor o menor grado de sutileza del concepto de exteriorización (*Entäusserung*). La *Entäusserung* es una característica universal de la conciencia finita como tal, mientras que la *Entfremdung* es una forma específica de pérdida de uno mismo relacionada con ciertas condiciones sociales (Cf. Cerezo, 2018, pp. 67-104). La formación del individuo no es para Hegel un proceso de apropiación privada de un contenido universal ajeno, sino, por el contrario, un proceso de universalización del individuo que en un primer momento se constituye como un sujeto espiritual al enajenarse de la inmediatez de su condición natural inmediata, y en un segundo momento se enajena a su vez de su particularidad egoísta para llegar a formar parte del todo de una comunidad política. Finalmente, todo este proceso implica el autodesarrollo del espíritu universal mediante los pueblos que a través de las distintas formas de su organización política contribuyen al cumplimiento supremo de la libertad. Desde el punto de vista que interesa a esta presentación nos ocuparemos sobre todo en los dos últimos aspectos, que tienen una relación directa con el concepto del Estado y su constitución, que en parte se anuncian en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía Real* de Jena, y son retomados y profundizados en la *Filosofía del derecho*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y las lecciones universitarias sobre filosofía de la historia e historia de la filosofía de Hegel.

Esta exposición se dividirá en tres partes. La primera se ocupará del modo en que Hegel presenta algunos de los aspectos centrales de su concepto de formación en la *Fenomenología del espíritu* en relación con los antecedentes del Estado moderno. En la segunda parte se abordará el concepto de voluntad general como factor determinante en la formación del Estado. En tercer lugar, se examinará la forma en que Hegel vincula la formación del espíritu con el concepto de constitución, que no se reduce al texto jurídico fundamental del Estado.

2. Formación y Estado en la *Fenomenología del espíritu*

En el Prólogo de la *Fenomenología*, la formación aparece como el "trabajo por salir de la inmediatez de la vida substancial" que comienza siempre "adquiriendo conocimientos acerca de principios y puntos de vista *universales*", para luego "elevarse laboriosamente hasta el pensamiento de la Cosa *como tal*, además de sostenerlo o refutarlo con fundamentos, captar la plenitud rica y concreta de acuerdo con sus determinaciones y saber proporcionar información apropiada y un juicio serio sobre él" (GW IX, 11).

El proceso de formación del individuo desde su inicial inserción en puntos de vista que le resultan naturales y familiares al punto de vista científico-filosófico se expone en la *Fenomenología* en configuraciones de la conciencia que representan a la vez etapas de formación recorridas por la humanidad en su proceso histórico universal:

> [...] la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo, había que considerarlo en el proceso de su formación. Por lo que respecta a la relación entre ambos, en el individuo universal se muestra cada momento, según él va ganando la forma concreta y configuración propia. El individuo particular, empero, es el espíritu incompleto, una figura concreta cuya existencia entera se adjudica a una única determinidad y en la que las otras figuras sólo se hallan presentes con trazos borrosos. (GW IX, 24)

En otras palabras, la formación del individuo humano particular recorre las distintas etapas de la formación de la historia universal de la humanidad, pero estas etapas son recorridas como "figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado [...]" (GW IX, 25).

Hegel distingue en este sentido, la formación moderna de la antigua. A diferencia de la edad moderna, que encuentra una formación cultural ya preparada, la edad antigua no disponía de ese camino recorrido, y por ello debía "purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante." El trabajo que queda, entonces, a la formación moderna es "realizar efectiva-

mente e insuflarle espíritu a lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados" (GW IX, 28).

La conciencia moderna aparece en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* sobre el Espíritu como un desarrollo ulterior del capítulo IV sobre la Autoconciencia. En este último aparece la formación en el marco de la dialéctica entre la conciencia señorial y la conciencia servil. El temor a perder la vida que hizo al siervo someterse al otro en la lucha por el reconocimiento le hace temblar por su propia seguridad y le obliga a transformar las realidades naturales para destinarlas al consumo de su señor. Sin embargo, la renuncia a la satisfacción inmediata de sus deseos y necesidades naturales, unida a la doble conciencia de sí como una subjetividad esencialmente vulnerable, pero a la vez que productiva por medio de su trabajo, le permiten emanciparse de su dependencia inicial. La satisfacción del deseo del amo es improductiva, solo hace desaparecer el objeto que le produce satisfacción al consumirlo, en cambio el trabajo del esclavo:

> es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer o, dicho en otros términos, el trabajo *forma*. La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma*. (GW IX, 115)

En el capítulo VI, esta forma premoderna de realización de la subjetividad se eleva a una forma superior en la que el yo se identifica con un nosotros. La parte B de este capítulo se ocupa de la transición del mundo cristiano medieval al mundo moderno, cuando la elevación desde la individualidad hacia la universal igualdad con los otros supera la igualdad abstracta y formal del estado de derecho propio del mundo romano, y llega a constituir el Estado como organización política moderna. La autoconciencia del cristiano se eleva por

sobre el mundo natural y le confiere una nueva realidad espiritual. El mundo espiritual gana realidad efectiva gracias a la formación de la autoconciencia que se enajena de su condición natural inmediata, pero a su vez este mundo espiritual hace que el sujeto individual alcance una vida superior, pues tiene poder y efectividad en la medida que tiene formación.

> Aquello, entonces, por lo que el individuo tiene validez y efectividad es la *formación*. Su verdadera *naturaleza originaria* y su substancia es el espíritu del extrañamiento (*Entfremdung*), respecto al *ser natural*. De ahí que esta exteriorización (*Entäusserung*) sea tanto *fin* como *existencia* del individuo; es, a la vez, el *medio* o el *paso*, tanto de la *substancia pensada* a la *realidad efectiva* como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *condición de esencial*. Esta individualidad se *forma* para llegar a lo que ella es *en-sí*, y sólo por esta vía llega por primera vez a *ser en sí*, y a tener existencia efectiva; tiene tanta realidad efectiva y poder como formación tenga. (GW IX, 267)

Sujeto y mundo o sustancia espiritual se aportan mutuamente realidad efectiva, y no obstante en este proceso se contraponen de diversas maneras. La conciencia aparece como escindida entre una "conciencia efectivamente real" que se relaciona con el mundo de la actividad humana y una "conciencia pura" que experimenta este mundo como inesencial. El mismo mundo se duplica en un mundo propio del ser humano, el mundo de la formación y de la realidad efectiva, y un mundo de la fe o del más allá. A su vez, el mundo de la formación está desgarrado por la contraposición entre el poder del Estado y el poder de la riqueza, el interés general y el interés particular.

La existencia de un Estado gobernado por un monarca personal requiere una enajenación más elevada que la de la existencia natural, la cual se manifiesta en el lenguaje como término medio que, de maneras diversas, como el consejo y la adulación, hacen aparecer el espíritu como unidad autoconsciente de los individuos que se conectan entre sí:

> Pues el lenguaje es el *ser-ahí* del sí-mismo puro en cuanto sí mismo; en él, la *singularidad que-es-para sí* de la autoconciencia entra como tal en

> la existencia, de tal manera que es *para otros*. Si no, el *yo* en cuanto yo *puro* no está ahí, no existe [...]. (GW IX, 276)

A diferencia de la conciencia vil, que ve en el monarca "una atadura y una opresión", y por ello le odia, obedeciendo sólo con disimulo, siempre dispuesta a rebelarse, la conciencia noble reconoce el poder del Estado como fin y contenido absoluto, se pone a su servicio y le obedece no solo externamente, sino también en su fuero interno (GW IX, 273). El movimiento de la formación es, entonces, un movimiento de enajenación en que la conciencia noble renuncia a su naturalidad y a sus fines particulares, transformándose en una voluntad esencial, es decir, una voluntad que quiere lo universal como tal; de esta manera, el Estado entra en vigor como poder universal reconocido. Sin embargo, el hecho de recibir el reconocimiento de un poder ajeno, como el del monarca, y de una cosa ajena, como la riqueza que recibe en premio de sus servicios, hace que la verdad de la conciencia y de su lenguaje sea el desgarramiento y que la formación experimente el fracaso. El lenguaje del desgarramiento es el verdadero espíritu existente del mundo de la formación cultural, en el que coexisten el indignado rechazo al interés particular que se opone al fin del Estado y la afirmación del interés particular valiéndose del Estado como un medio:

> Al contemplarse el puro yo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento, a la vez, todo lo que tiene continuidad y universalidad, todo lo que se llama ley, bien y justo, se ha desagregado y hundido; todo lo igual queda disuelto, pues lo que hay es la *más pura desigualdad*, la inesencialidad absoluta de lo absolutamente esencial el ser fuera de sí del ser-para-sí; el puro yo mismo queda absolutamente descompuesto. (GW IX, 280)

El proceso formativo no se detiene, sin embargo, en esta etapa de descomposición, sino que sigue adelante con el enfrentamiento de la Ilustración, que busca realizar el ideal de la formación mediante la intelección pura en el mundo humano, y la fe, para la cual la formación espiritual remite al más allá divino. Hegel expone esta lucha

como un enfrentamiento de la Ilustración consigo misma, puesto que su mismo principio contradice la existencia de una alteridad absoluta frente a ella. Es contradictorio condenar a la fe como extraña a la intelección o a la razón pura y afirmar al mismo tiempo que nada puede ser extraño a la razón. Por lo tanto, el contenido de la fe tiene que ser de alguna manera incorporado en la conciencia ilustrada. Para ello dispone la ilustración del concepto de la utilidad, mediante el cual asume la fe al precio de su secularización o del descenso del cielo sobre la tierra. Lo útil es el término medio que conecta la realidad efectiva de la autoconciencia individual que le faltaba a la fe con la objetividad esencial que le faltaba a la pura intelección:

> Al reino de la verdad de la *fe* le falta el principio de la *realidad efectiva* o de la certeza de sí mismo como de este *individuo*. Pero a la realidad efectiva o a la certeza de sí mismo como de este individuo le falta el en *sí*. En el objeto de la pura intelección se conjugan ambos mundos. Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto entra en él la *certeza individual* de sí mismo, su disfrute (su ser *para sí*) […] Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella. (GW IX, 315 s.)

El sujeto así formado hace ahora la experiencia de la libertad absoluta, en virtud de la cual el mundo no tiene otra realidad que la de ser expresión de la voluntad entendida como voluntad general. Esa es para Hegel la experiencia de la Revolución Francesa, en la que culmina la libertad ilustrada. En ella se disuelven los límites relacionados con intereses individuales, grupales o de clases sociales. Pero al hacer desaparecer toda resistencia a la voluntad general, la Revolución desemboca en el terror, en destrucción y muerte (GW IX, 315-320). Para que este resultado puramente negativo se invierta y adquiera un sentido positivo, la libertad de la revolución política debe ser asumida por un saber filosófico que le confiera un contenido racional con un sentido ético. De este modo se hace posible que el Estado exista como organización racional de la vida de un pueblo configurado por una voluntad general que es "saber y querer puros" (GW IX, 322).

3. Formación y voluntad general

El concepto de voluntad general defendido por Hegel encuentra su primera formulación explícita en el período de Jena, particularmente en el Esbozo de Sistema de 1805/06, conocido como *Filosofía Real*, que Hegel escribió al mismo tiempo que su *Fenomenología*, pero permaneció como fragmento sin publicar en vida. En él caracteriza la realidad del espíritu como voluntad general, a partir de sus dos determinaciones fundamentales: la inteligencia y la voluntad, plenamente integradas y complementarias entre sí:

> El espíritu no es real ni como inteligencia ni como *voluntad*, sino como voluntad que es *inteligencia*, es decir: en la inteligencia son la unidad de dos universalidades, y en la *voluntad general éstas son mismidades completas*; son un saber acerca de su *ser* y su ser es esto espiritual, la voluntad general. (GW VIII, 222 s.)

Años más tarde, en la *Filosofía del derecho* de 1820 y en las tres versiones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* entre 1818 y 1831, la formación se traslada a un lugar sistemático distinto y más reducido que el que tenía en la *Fenomenología* y en la *Filosofía Real*. La formación se aborda en los parágrafos dedicados a la sociedad civil, un concepto que en Hegel adquiere un significado que no coincide con el uso hasta entonces tradicional del término, que equivalía al de la sociedad política o del Estado, sino a la nueva forma de organización de la actividad económica y social introducida en la modernidad (Cf. Riedel, 1989). Hegel le reconoce una esfera de relativa autonomía respecto de la familia y del Estado, pero al mismo tiempo la considera una fase de transición necesaria para la generación del Estado como una forma de organización que supera la vinculación de individuos que, en virtud del mero arbitrio de sus voluntades particulares, deciden construir una asociación artificial en función de la satisfacción de necesidades que no podrían lograr en su estado de naturaleza inicial.

En el § 187 de la *Filosofía del derecho* Hegel designa a los miembros de la sociedad civil como ciudadanos del Estado externo, es

decir del Estado que no ha llegado a realizarse todavía efectivamente como tal, puesto que en él la universalidad es para los individuos un medio y no un fin en sí mismo. En ese sentido es mejor traducir el término alemán *Bürger* como burgués que como ciudadano, una distinción que no tiene el término alemán, a diferencia del francés y el español. La individualidad natural de los miembros de la sociedad civil debe elevarse por encima de las necesidades exteriores y conferirles el sello del pensamiento y de la voluntad racionales. Solo mediante un "duro trabajo" de formación, la voluntad subjetiva se hace objetiva y el sujeto particular de la sociedad civil está en condiciones de ser ciudadano en su sentido más propio. "Ésta es la perspectiva que revela a la formación como momento inmanente de lo absoluto y expresa su valor infinito".

Hegel tiene muy claro que la integración de las fuerzas antagónicas de burgueses y ciudadanos no puede crearse de manera inmediata, sino que requiere de un largo proceso de mediación a través de la formación. Uno de los principales vehículos para esta mediación lo constituye, a su juicio, la corporación (cf. Avineri, 1972, 165). Hegel introduce las corporaciones como un modo de regular éticamente la particularidad egoísta del estamento industrial (FD: §§ 250-254). Las corporaciones tienen la función de formar hábitos que contrarresten las tendencias egoístas de los agentes económicos y promuevan la integración social de empresarios, profesionales y artesanos, que cumplían los gremios hasta su abolición tras la Revolución Francesa. Hegel recupera estas instituciones articuladoras, pero modificándolas, puesto que exige que operen bajo supervisión estatal con prohibición expresa para actuar en forma independiente. Al convertirse en miembro de una corporación, el empresario industrial o el comerciante realiza sus propios fines, pero reconoce en los demás miembros corporativos sus mismos intereses.

Este concepto hegeliano de formación entra en directa colisión con la idealización rousseauniana del estado de naturaleza:

> El que se considere la *formación* como algo corruptor tiene que ver con la idea de un estado natural *inocente* y con la idea de la simplicidad de

> las costumbres de los pueblos no civilizados; y el que se la considere como un mero *medio* para otros fines tiene que ver con la idea de considerar fines absolutos las necesidades y su satisfacción, los placeres y las comodidades de la vida particular, etc.; tanto una idea como la otra muestran un desconocimiento de la naturaleza del espíritu y de los fines de la razón. El espíritu sólo tiene su realidad escindiéndose en sí mismo, dándose estos límites finitos en las necesidades naturales y en el contexto de estas realidades externas y, de esta manera, *desarrollándose a sí mismo* bajo estas limitaciones, superándolas y logrando entonces su presencia *objetiva* [...] El fin de la razón es que se elimine la *simpleza natural*, es decir, el desinterés pasivo, el primitivismo del conocimiento y de la voluntad – es decir, la *inmediatez* y la *singularidad* en la que está hundido el espíritu- y que reciba la racionalidad *de que es capaz*, es decir, que reciba la *forma de la universalidad, su inteligibilidad*. (FD, § 187, Observación)

Si bien Hegel valora que Rousseau haya establecido la voluntad general como principio del Estado, le reprocha no haber superado realmente el punto de vista de la voluntad individual, puesto que la unificación operada por el contrato social no se basa en el pensamiento racional como factor de unificación, sino en la asociación que surge de la voluntad particular, de la opinión y el consenso arbitrario. En cambio, la racionalidad del Estado consiste, según Hegel en la "unión entre la libertad objetiva- es decir, la voluntad general- y la libertad subjetiva- es decir el conocimiento individual y la voluntad que tiende a sus fines particulares" (FD, § 258, Observación).

Al considerar al ser humano sobre todo como un ser natural, Rousseau se sitúa, según Hegel, en el nivel de la conciencia anterior al de la autoconciencia y el espíritu, con lo que se mantiene en la esclavitud y el reconocimiento fallido que caracteriza la lucha por el reconocimiento:

> El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, va más allá del falso punto de vista que considera al hombre como un ser natural y como un concepto que es solamente en sí, capaz, por tanto, de ser esclavo. Este fenómeno, no verdadero, de la esclavitud se refiere al espíritu que sólo ha llegado al

> nivel de la conciencia. La dialéctica del concepto y de la conciencia meramente inmediata provoca en este punto la *lucha por el reconocimiento* y la relación de *amo* y *siervo*. (FD, § 57, Observación)

En el § 433 de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la interpretación del reconocimiento como lucha asimétrica y sometimiento a un amo constituye una relación pre-estatal, a partir de la cual debe surgir el reconocimiento simétrico entre personas iguales, que es constitutiva del Estado. Esa relación pre-estatal corresponde en Hegel tanto a la condición natural del ser humano como al estado de naturaleza de los clásicos del contractualismo y a su propia concepción de la sociedad civil, en la que prevalece lo particular sobre lo universal. Las voluntades particulares persiguen la realización de deseos y necesidades subjetivas, y las distintas formas de asociación que se establecen en este nivel obedecen a criterios de conveniencia en virtud de los cuales las relaciones generales no constituyen finalidad en sí mismas, sino que se subordinan a intereses intrínsecamente inestables.

No obstante, Hegel sostiene que el paso por las fuerzas centrífugas y atomistas de la sociedad civil son una condición necesaria e ineludible para que el espíritu pueda llegar a realizarse como unificación de particularidad y universalidad en la concreción singular del Estado. A ello contribuyen de manera decisiva las habilidades y competencias que posibilitan que los individuos "orienten sus conocimientos, su voluntad y sus acciones hacia lo general y se conviertan en *miembros* de la cadena de esta *conexión*" (FD, § 187). La formación es el punto crucial para la transición desde la sociedad civil hacia el Estado ético, puesto que libera la voluntad del sentimiento meramente natural y de la arbitrariedad de la inclinación:

> La formación es, por lo tanto, en su determinación esencial, una liberación, el *trabajo* de la más alta liberación, es decir, el punto de tránsito absoluto hacia la infinita substancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. (FD. § 187, Observación)

Consecuentemente, Hegel critica la concepción pedagógica que prevalecía en su época, según la cual el niño debía ser educado al margen de los acontecimientos mundanos para aspirar así a la construcción de una humanidad culturalmente incontaminada:

> Los intentos pedagógicos de sustraer a los hombres a la vida general del presente y formarlos en el campo (Rousseau en *Emilio o De la Educación*), han sido vanos, porque es imposible apartar a los hombres de las leyes del mundo [...] Sólo siendo ciudadano de un Estado bueno es como el individuo llega a su derecho. (Hegel, 2017b, § 153, Añadido)

Esta concepción de la formación humana retoma ideas expuestas por Hegel anteriormente, cuando ejercía el cargo de rector del *Aegidius-Gymnasium* en Nurenberg, entre 1808 y 1816. A ese cargo fue llamado por Friedrich Philipp Immanuel Niethammer, un amigo personal que además había alcanzado el puesto de comisario encargado de la reforma educativa en Baviera. Junto con Guillermo de Humboldt en Berlín llegó a ser uno de los principales exponentes de un movimiento pedagógico neo-humanista, cuyas ideas rectoras se oponían tanto a los modelos educativos alemanes del pasado como a los emergentes modelos inspirados por la Ilustración alemana, y en cambio proponían un tipo de educación basado en la *Bildung*, como capacidad de ser una persona formada en conocimientos universales puestos al servicio de una cultura nacional, movimiento al que Hegel adhirió abiertamente (Pinkard, 2001, pp. 350-352).

En sus discursos de rectorado, Hegel propone que la formación en las escuelas se cimente sobre el suelo de la Antigüedad griega y romana. Para ilustrar este punto, recurre al mito de Anteo, que vencía en batalla a todos cuantos se internaban en su tierra, puesto que recibía de su madre, la diosa Gea (Tierra) fuerzas renovadas cada vez que entraba en contacto con ella. La madre tierra es la que consolida e impulsa la formación en base a principios universales de la ciencia y la cultura que han germinado en ella. Pero la formación tiene que tomar también en cuenta las insuficiencias o defectos de la Antigüedad para modificarlos. Según Hegel, un gobierno sabio procura "*poner lo antiguo en una nueva relación con el conjunto y, de esta forma,*

conservar lo esencial del mismo, a la vez que lo cambia y lo renueva" (Hegel, 1991, pp. 75 [GW X,1, 456]). A este proceso formativo contribuye la diversidad de los conocimientos: "Un hombre formado en general no ha limitado de hecho su naturaleza a algo particular, sino que más bien la ha capacitado para todo" (Hegel, 1991, p. 89 [GW X, 1, 470]). Si la diversidad de conocimientos pertenece a la formación es porque "el hombre se eleva de esa forma desde el saber particular acerca de cosas insignificantes del entorno a un saber universal, mediante el cual alcanza mayor comunidad de conocimientos con otros hombres, llega a poseer objetos de un *interés universal*" (Hegel, 1991, p. 184). Pero en esa diversidad de conocimientos, el estudio de la filosofía cumple una función principal, puesto que "constituye el auténtico fundamento de toda formación teórica y práctica" (Hegel, 1969, II, p. 6).

También la religión y el arte son fundamentales en ese proceso. Respecto de la religión, distingue entre el catolicismo y el protestantismo, que él mismo profesa, y que a su juicio tiene un valor formativo superior: "Nosotros no tenemos laicos; el protestantismo no está confiado a la organización jerárquica de una Iglesia, sino que reposa tan sólo en la comprensión y en la formación generales" (Hegel 1969, II, p. 89). En lo que concierne a las bellas artes, sostiene que ellas encuentran en el mundo antiguo "la consumación", porque en ellas el pensamiento conceptual abstracto se muestra en proximidad con manifestaciones concretas que le confieren un "frescor vivo" que lo conecta con "el sentimiento personal y con la individualidad de las circunstancias de las que surge", confiriéndole "claridad e inteligibilidad peculiares" (Hegel, 1991, p. 119 [GW X,1, 497]).

Para Hegel la formación del hombre culto no se reduce solamente al pensamiento teórico. La misión de la escuela es lograr que éstos se hagan capaces de relacionarse con el mundo real y contribuir a la vida pública:

> [...] la escuela posee *una relación con el mundo* real y su cometido consiste en preparar a la juventud para el mismo. El mundo real es un todo firme, con cohesión propia, de leyes y de organizaciones que tienen

> como meta lo universal; los individuos sólo tienen valor en la medida en que se adecuan y se comportan conforme a este universal, el cual no se preocupa de sus fines, de sus opiniones y mentalidades particulares. (Hegel, 1991, p. 108 [GW X, 1, 486 s.])

Aludiendo, una vez más, al ejemplo de los griegos, Hegel recuerda que el filósofo antiguo también es un hombre práctico, que, a través de la educación militar y los ejercicios físicos que esta implica, adopta la actitud de un defensor del pueblo al que pertenece, sin importar su condición social (Hegel, 1991, p. 90; GW 10,1, 470]). En ese sentido, considera que los ejercicios militares cumplen una tarea formativa importante, pues exigen atención y concentración para ejecutar adecuadamente las órdenes recibidas, y como tal "constituye el medio más directo contra la pereza y la dispersión del espíritu, que demora en dejar penetrar el sentido de lo escuchado, y toma aún más tiempo para salir y realizar a medias lo que ha comprendido a medias" (Hegel, 1991, p. 89 [GW X,1, 469]).

En resumen, los escritos pedagógicos de Hegel en Nurenberg establecen que el proceso de formación tiene un aspecto teórico y un aspecto práctico. El aspecto teórico consiste en apropiarse de ideas y conocimientos nuevos para poder comprender relaciones complejas y universales. Lo que se forma en este sentido es sobre todo el entendimiento y el lenguaje. El aspecto práctico de la formación consiste en el trabajo productivo, la capacidad de adaptación a la naturaleza de los materiales que tiene que usar y sobre todo la adaptación al arbitrio de los otros sujetos con los que tiene que interactuar. Lo anterior implica la inhibición de la pereza y de las inclinaciones subjetivas que dificultan la adquisición de hábitos y habilidades para hacer lo que es debido con las cosas (Hegel, 1991, pp. 184-186 [GW X,1, §§ 42-43, 409-411]). Estas ideas son retomadas en § 197 de la *Filosofía del derecho*. Complementariamente se lee, en un texto añadido al § 187, que la diferencia entre el hombre formado y el que carece de formación es la capacidad o incapacidad para adecuar la conciencia y la conducta a la naturaleza de las cosas o las propiedades naturales de los objetos, así como de relacionarse con los demás sin ofenderlos presumiendo de la propia particularidad subjetiva. Una

contribución esencial al proceso formativo de universalización e integración de los seres humanos en la sociedad civil constituyen las leyes de la sociedad, en la medida que reconocen a cada individuo los mismos derechos que todos los demás, sin distinción de sexo, raza, credo ni nacionalidad.

> Pertenece a la formación, al *pensamiento*, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que yo sea concebido como persona universal en la cual todos son idénticos. El hombre tiene valor porque es *hombre*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, para la que es el *pensamiento* lo que vale, es de una importancia infinita. (FD, § 209, Observación)

4. Formación y Constitución

Desde sus primeros escritos políticos de juventud Hegel expresa una convicción que mantendrá invariablemente a lo largo del desarrollo de toda su obra, a saber, la necesidad de que las leyes e instituciones se adecuen a los cambios históricos y a las nuevas condiciones de la existencia humana. Del período de Frankfurt (1798) es el ensayo "Que los magistrados tengan que ser elegidos por los ciudadanos", título que otra mano tachó y cambió por "Sobre las nuevas condiciones internas de Würtenberg, en especial sobre las faltas de la constitución de los magistrados". En este ensayo se encuentra la idea de que la constitución sin referencia a las costumbres no es más que una construcción abstracta carente de subsistencia por sí misma nada por sí misma:

> ¡Qué ciegos están quienes puedan creer que instituciones de las que ha huido el espíritu, gobiernos, leyes que ya no concuerdan con las costumbres, necesidades y la opinión de la gente, van a seguir susbsistiendo, que formas por las que ni el entendimiento ni la sensibilidad se siguen interesando, tienen poder para constituir el vínculo que une un pueblo. (GW II, 104)

Posteriormente, en el *Sistema de la Eticidad* de 1802 en Jena, Hegel caracteriza al Estado como una totalidad ética estructurada en dos momentos. El primer momento de esta totalidad la presenta "en estado de reposo", y es la Constitución del Estado, en un sentido más amplio que el usual, pues no se reduce a lo que hoy entendemos por Carta Fundamental –un sistema de normas de máxima generalidad– sino a la estructura real del Estado. El segundo momento la presenta como un movimiento en virtud del cual lo universal se impone sobre lo particular sin eliminarlo. Este movimiento corresponde al gobierno del Estado, también en un sentido amplio que desborda lo que hoy entendemos por poder ejecutivo, y Hegel lo designa con un término que se traduce al castellano con la misma palabra que la que traduce la estructura del sistema en reposo, a saber, *constitución*. En alemán se puede usar las palabras *Verfassung* y *Konstitution* como sinónimas, pero en este texto Hegel usa la primera para referirse al sistema en reposo y la segunda para referirse al mismo en movimiento (De la Maza, 1998, p. 94). Este segundo concepto aparece en la posteriormente en la *Filosofía Real*, como factor de integración y articulación de las diferencias que supone una regulación de los asuntos de interés general, haciendo las veces de un antídoto de la fuerza centrífuga del mercado, pero incluye los temas que posteriormente en el sistema maduro de Hegel pertenecerán al Espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía (GW VIII, 253-287).

En la *Filosofía del derecho* el concepto de constitución (*Verfassung*) tiene un sentido amplio y un sentido estrecho (Cf. Schnädelbach, 1997, pp. 246-247). En sentido amplio significa el conjunto de las instituciones que son "la base firme del Estado", porque aseguran la realización de la libertad de los individuos y la conciencia de esta realización (FD, § 265). Como tal, incluye la familia y la sociedad civil. Con respecto a la familia, la sociedad civil es ya una forma imperfecta del Estado (Estado del entendimiento). Con respecto al Estado, la sociedad civil todavía no es el Estado en su plena realización. En sentido estrecho, el concepto de constitución se refiere a

las estructuras internas del Estado y a sus relaciones externas con otros Estados.

Por otra parte, Hegel distingue a su vez la constitución escrita de la constitución realmente efectiva de un pueblo que toma conciencia de sí mismo en el devenir de su historia, y sostiene que la primera solo puede surgir al alero de la segunda.

> Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real en el modo en que se conoce a sí mismo y el Estado es, en cuanto espíritu del pueblo, la ley que penetra todas las situaciones internas del pueblo y las costumbres y la conciencia de sus individuos, la constitución [*Verfassung*] de un determinado pueblo depende del modo y de la formación de la autoconciencia de ese pueblo. Es en la autoconciencia donde reside la libertad de los sujetos y, por ende, la realidad de la constitución. (FD, § 274)

La conexión entre conciencia de sí mismo y realidad efectiva del espíritu de un pueblo determina lo adecuado de una constitución política. El único poder constituyente es el del propio espíritu del pueblo en su proceso histórico. Tanto en la *Filosofía del derecho* como en las lecciones de *Filosofía de la Historia* y de *Historia de la Filosofía* y en la *Enciclopedia* Hegel expone el mismo pensamiento contrario a las doctrinas tradicionales sobre la soberanía. Ella no radica a su juicio ni en las voluntades particulares congregadas en el pueblo, ni en la asamblea que lo representa, ni en el monarca, ni en el gobierno. El único soberano es el espíritu objetivo y su historia, que puede ser mejor o peor atendido, comprendido y organizado en un pueblo determinado (FD, §§ 278 s.; IFH, 103-109 [GW XVIII, 177-181]; HF II, 219 s. [W XIX, 111]; E, § 540). Al respecto es necesario tener en cuenta la distinción hegeliana entre el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*). Con Norberto Bobbio se puede decir que el espíritu del pueblo representa el principio de continuidad, y el espíritu del tiempo representa el principio de cambio, por lo que puede ocurrir que en determinados momentos históricos de crisis o de grandes transformaciones no exista adecuación entre ambos y el espíritu del tiempo fuerce de algún modo el cambio del espíritu del pueblo (Bobbio, 2016, p. 80).

Por otra parte, la constitución no se hace del mismo modo como se hacen las leyes, porque eso significaría lo mismo que hacer el espíritu de un pueblo, lo cual es imposible (FD, § 273; E, § 540 nota). Por lo mismo, no es lícito imponer a un pueblo una constitución que no tenga en cuenta su desarrollo histórico-cultural. La constitución tiene que referirse a las costumbres, en tanto que estas son la constitución viviente de un pueblo histórico. Cuando esa constitución se traduce en un texto legal, le da expresión al sentido de esa costumbre histórica, y contribuye a su desarrollo y clarificación en la conciencia de los ciudadanos. En caso contrario, el intento de introducir una constitución apriórica, como la que Napoleón dio a España termina en el fracaso, porque solo puede ser sostenida mediante violencia (FD, § 274).

Lo dicho no quiere decir que para Hegel cualquier costumbre deba prevalecer por el solo hecho de ser tal. La racionalidad de la constitución se basa en costumbres igualmente racionales, lo que supone un proceso de formación espiritual de los sujetos del pueblo. A diferencia de la naturaleza, el espíritu tiene en sí mismo un impulso de perfectibilidad, que lo lleva a enfrentarse consigo mismo para superar todo aquello que le impide realizar su fin propio:

> El desarrollo no es de este modo el mero producirse inocuo y sin lucha, como en la vida orgánica, sino el trabajo duro y forzado contra sí mismo, y además no es lo meramente formal del desarrollo en general, sino la producción de un fin de contenido determinado. Este fin lo hemos establecido desde el comienzo: es el espíritu, según su esencia, su concepto de la libertad. (IFH, 113 [GW XVIII, 184])

Hegel piensa que, así como la constitución resulta de un proceso de formación del espíritu que se perfecciona a sí mismo, ella contribuye a su vez a la perfección del pueblo, siempre que sea adecuada al espíritu de ese pueblo, como totalidad de elementos en unidad sustancial:

> [...] la constitución de un pueblo, con su religión, con su arte y filosofía, o, por lo menos, sus representaciones y pensamientos, su formación en general (por no mencionar las demás potencias exteriores: su

> clima, sus vecinos, su situación en el mundo) constituye *una* substancia, un espíritu. (IFH, 107-109 [GW XVIII, 81)

En ese sentido, una constitución, por perfecta que sea, no es igualmente conveniente para todo pueblo, y por lo tanto no puede ser impuesta de un modo ajeno al modo de vivir y pensar del pueblo que sea. Pero cuando logra expresar el espíritu vivo de un pueblo, plasmado en su historia no solo es resultado de la formación del espíritu, sino también es sujeto formador de su pueblo:

> [...] debe tenerse presente que la constitución de un pueblo, cuanto más excelente sea, hace también más excelente al pueblo de que se trate [...] Y así como el individuo es educado dentro del Estado, es decir, así como es elevado en cuanto individualidad al plano de la generalidad, camino por el cual el niño se hace hombre, así también es educado todo pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en un estado racional. (HF II, 219 [W XI, 112])

Hegel retoma la doctrina liberal moderna de la división de poderes en tanto que constituye una garantía de la libertad pública. Pero al mismo tiempo la corrige en al menos dos sentidos fundamentales. En primer lugar, rechaza la concepción de la separación de los poderes en tanto que implica un desconocimiento de su integración en una unidad orgánica (FD, § 272). En segundo lugar, cambia el principio organizativo de la división, pues sigue el hilo conductor de la estructura de la voluntad libre, basado a su vez en la estructura de la división del concepto, que presenta la individualidad como síntesis de lo universal y lo particular (FD, § 273). El poder legislativo corresponde a la universalidad, el poder gubernativo o ejecutivo a la particularidad y el poder del príncipe o monárquico a la individualidad. Pero el poder legislativo y el poder ejecutivo incluyen para Hegel al monarca y al gobierno. En cuanto al poder judicial, según Hegel no pertenece a la esfera del Estado, sino a la sociedad civil (FD, §§ 209-229; E, §§ 528-532).

Gobernar significa para Hegel subsumir lo particular de la vida social y política bajo el interés universal (FD, § 287), tarea en la

cual están implicados tanto el poder gobernativo, como los poderes judicial y policial, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil. El gobierno encabeza una organización colectiva a la que pertenecen los funcionarios del Estado, cuya designación debe estar fundada en sus capacidades, las que deben ser puestas a una prueba que garantice su idoneidad (FD, § 291). Las cualidades intelectuales y morales que se le exigen se encuentran principalmente en la clase media, que, como en Aristóteles es considerada por Hegel un pilar fundamental del Estado, de donde se reclutan los funcionarios (FD, § 297). En cuanto al poder legislativo, debe incluir, según Hegel al poder monárquico, en tanto que le corresponde la decisión suprema, al poder gubernativo (y, por tanto, también a los ministros), en cuanto momento consultivo, y por último también a los estamentos, en tanto que mediadores entre los individuos y el Estado (FD, § 300-02).

Hegel considera que la forma de gobierno más racional es la monarquía constitucional. Con ello sigue la doctrina tradicional que se remonta a Aristóteles y Cicerón, según la cual los hombres solo pueden vivir libremente en un régimen mixto, aunque por otra parte le reprocha a esta tradición que la clasificación de las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia no ha sido capaz de comprender estas formas como momentos de una división interna de la organización del Estado. Tan solo la monarquía constitucional permite considerarlos como momentos o partes dependientes de un todo (FD, § 273). Las tres tareas del monarca implican nuevamente una división orgánica: encarnar y garantizar la universalidad de la constitución y las leyes, consultar como relación de lo particular con lo universal, decidir en última instancia como la autodeterminación individual en la que desemboca todo lo anterior (FD, § 275).

Por otra parte, Hegel se pronuncia a favor de la monarquía hereditaria y en contra de la monarquía electiva, aduciendo que esta última implica poner el elemento central del Estado bajo la influencia de la particularidad (FD, § 281). A su juicio, los defectos personales del monarca no afectan a la soberanía, en la medida

que el vínculo de la institucionalidad con la personalidad particular del rey es externa y contingente (FD, §§ 277, 280, Añadido). El monarca está ligado al contenido concreto de las deliberaciones y su función se reduce frecuentemente a la firma al final del proceso (FD, § 279, Añadido).

Desde el punto de vista de la formación, es interesante la función que Hegel le atribuye a los estamentos entre los que se distribuye el trabajo especializado en la sociedad civil, en tanto que subsistemas del "sistema de las necesidades": el estamento *sustancial* o agrícola, el estamento *reflexivo* o industrial, y el estamento *universal*, de los servidores públicos (FD, §§ 201-205; E, § 528).

En una nota añadida al § 527 de la *Enciclopedia*, Hegel dice que "la historia de las constituciones es la historia de la formación de los estamentos, de las relaciones jurídicas de los individuos con los estamentos y de estos entre sí y con su centro". Estos estamentos abandonan su dimensión particular y se ocupan de fines generales cuando pasan a formar parte de la asamblea parlamentaria. En efecto, el poder legislativo del Estado debe incluir, según Hegel, al monarca, a quien le corresponde la decisión última, al poder gubernativo (y, por tanto, también a los ministros), en cuanto momento consultivo, y por último a los estamentos, en tanto que mediadores entre los individuos y el Estado (FD, §§ 300-302; cf. Pelczynski, 1989, pp. 262-263, 276).

El sentido de la función mediadora de la asamblea estamentaria es hacer posible una forma de participación política que no incurra en la mera suma inorgánica de una multitud carente de integración racional, como sería, según Hegel, la fórmula de un hombre un voto (FD, §§ 303, Observación). Ella permite integrar a la sociedad civil en el Estado, y sus miembros aportan el conocimiento de las necesidades más urgentes e inmediatas, y de la gestión de los funcionarios que, por estar en contacto directo con el pueblo, están también más alejados del control de las autoridades superiores. Pero Hegel le asigna también la tarea formativa de contribuir a formar políticamente al pueblo. En ese sentido argumenta en el §

315 de la *Filosofía del derecho* la necesidad de que sus deliberaciones sean publicitadas, para que:

> la *opinión pública* pueda acceder a un *pensamiento verdadero* y a una *visión* del concepto del Estado, de su situación y de sus asuntos, y pueda llegar de esta manera *ser capaz de juzgarlos de manera más racional*; y pueda conocer y apreciar asimismo los asuntos, los talentos, las virtudes y capacidades de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como esta publicidad hace que estos talentos tengan un escenario muy honroso y una poderosa ocasión para desarrollarse, resulta al mismo tiempo un antídoto contra la estrechez mental de los individuos y de la multitud, y un medio formativo para esta última; en realidad uno de los antídotos más grandes. (FD, § 315)

Si bien Hegel sostiene que la opinión pública merece aprecio por su capacidad de juzgar acerca del interés universal del Estado, también estima, por otra parte, que hay en ella algo que puede ser calificado como despreciable, puesto que sus portavoces son particulares, y muchas veces se basan en información insuficiente sin asumir responsabilidad por sus dichos (FD, § 318).

Para finalizar, cabe recordar que la capacitación intelectual y práctica de los funcionarios del Estado, en base a la investigación científica y humanística de carácter universal y apoyada en sólidos fundamentos filosóficos, era una de las tareas principales que se le había asignado a la Universidad de Berlín fundada el año 1810 por Guillermo de Humboldt, inspirado justamente en el concepto de formación. Y cuando Hegel se incorpora como profesor a esa misma Universidad en 1818 lo hace con la clara intención de contribuir a esta tarea, como lo declara en su conferencia inaugural del 22 de octubre de 1818, al decir que en Prusia y en la Universidad de Berlín:

> [...] la formación y el florecimiento de las *ciencias* era uno de los *momentos* esenciales en la *vida del Estado*; en esta universidad, la universidad de referencia, la *filosofía, el punto de referencia* de todo cultivo del espíritu, de toda ciencia y de toda verdad, debe encontrar su lugar y su principal fomento. (GW XVIII, 12-13; cf. Pinkard, 2001, p. 545)

Hasta el fin de sus días mantuvo Hegel el interés y compromiso con esta misión formativa, aportando al respecto sus propias ideas, que hemos procurado trazar en este breve escrito.

Siglas

E Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
GW Hegel. *Gesammelte Werke*.
FD Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho*
HF Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*
IFH Hegel. *Introducciones a la Filosofía de la Historia*
W Hegel. *Werke in 20 Bänden*.

Bibliografía

Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of The Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bobbio, N. (2016). Sobre la noción de constitución en Hegel. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 50, 71-82.

Cerezo Galán, P. (2018). *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

De la Maza, L. M. (1998). Hegel: los primeros esbozos sistemáticos sobre Eticidad. *Revista de Filosofía*, vol. 51-52, N.1, 87-110.

De la Maza, L. M. (2009). El sentido del reconocimiento en Hegel. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, nº 2, 227-251.

Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Vol. I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. A. A. Aparicio y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme.

Hegel, G. W. F. (GW) (1968-). *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hsrg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner.

- Vol. II: *Frühe Schriften II*. Bearbeitet von F. Nicolin, I. Rill und P. Kriegel. Hg. v. W. Jaeschke. 2014.
- Vol. VIII: *Jenaer Systementwürfe III*. Hrsg. von R. P. Horstmannn unter Mitarb. v. J. H. Trede. 1976.
- Vol. IX: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. 1980.

- Vol. X,1: *Nürnberger Gymnasialkurse unds Gymnasialreden (1808 – 1816).* Hrsg. von K. Grotsch. 2006.
- Vol. XVIII: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831).* Hrsg. von W. Jaeschke. 1995.

Hegel, G. W. F. (W) (1969-1971). *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- Vol. VII: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
- Vols. XVIII-XX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*.

Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe con und an Hegel*. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, vols. I-IV.

Hegel, G. W. F. (1984). *Filosofía Real*. J. M. Ripalda. Madrid/ Buenos Aires/ México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Traducción e Introducción de A. Ginzo. México/Madrid/ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2005). *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. R. Cuartango. Akal.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de A. Gómez Ramos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Abada.

Hegel, G. W. F. (2014). *El Joven Hegel. Ensayos y esbozos*. J. M. Ripalda. Madrid: FCE.

Hegel, G. W. F. (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Nueva edición bilingüe de R. Valls-Plana. Madrid: Abada.

Hegel, G. W. F. (2017b). *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. J. Abellán. Madrid: Tecnos.

Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: FCE, vol. II.

Horlacher, R. (2014). ¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana. *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educacional Latinoamericana*, 51(1), 35-45.

Osterloh, L. (2015). *Die Bildung der Person. Eine ideengeschichtliche Analyse über Umfang und Grenzen des Bildungsbegriffs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Pelczynski Zbigniew, A. (1989). La concepción hegeliana del Estado en Hegel y el problema de su origen histórico. En G. Amengual (Ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (pp. 249-288). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Pinkard, T. (2001). *Hegel. Una biografía*. C. García-Trevijano Forte. Madrid: Acento.

Riedel, M. (1989). El concepto de 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico. En G. Amengual (Ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (pp. 195-222). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Sandkaulen, B. (2022). Actualidad de la concepción hegeliana de "cultura (*Bildung*). En M. Giusti (Ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 135-156). Barcelona: Herder.

Schnädelbach, H. (1997). Die Verfassung der Freiheit (§§ 257-271). En L. Siep (Ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 243-265). Berlin: Akademie Verlag.

CAPÍTULO VI

LA CRÍTICA DE HEGEL A LA SOCIEDAD CAPITALISTA EN LOS PRIMEROS ESCRITOS Y "PROYECTOS DE SISTEMA" DE JENA

Carlos Emel Rendón[1]

Para Sergio Álvarez, con mi mayor respeto y mi más profunda gratitud

RESUMEN

El interés de Hegel por las condiciones económicas, sociales y políticas que advirtió en el auge y desarrollo de las formas de producción capitalista, le llevó a una formulación temprana de una exposición crítica de este modo de producción, con la que intentó develar

---

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia (Colombia), Profesor Asociado del Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Publicaciones recientes: "G. H. Mead", en: *Handbuch der Anerkennung*, ed. por L. Siep, K. Ikäheimo y M. Quante. Sringer Verlag, 2020. "El ´Prólogo´ a las Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel," en *La filosofía del derecho de G.W. F. Hegel. Sentido, problemas y perspectivas*, ed. por G. Leyva y A. Nava, 2024.

y denunciar las contradicciones y limitaciones inherentes al mismo. Inspirado en las lecturas de los economistas clásicos ingleses, Hegel se convierte en el primer filósofo de la modernidad en haber llevado a cabo una confrontación con el "espíritu del capitalismo", la cual, pese a su carácter especulativo, da cuenta acertadamente de las lógicas que determinan este sistema. Así lo evidencia el tratamiento de cuestiones como la acumulación de capital, el surgimiento del proletariado, la deshumanización del sujeto trabajador, la expoliación de la naturaleza, la tensión entre el mundo ético y el mundo político, entre otras. Aunque enmarcada en los primeros escritos y "proyectos de sistema" de la época de Jena (1801-1807), aquella incipiente crítica llegaría a conquistar un lugar fijo en el todo del sistema maduro. Además de intentar determinar este lugar, en el presente trabajo se pretende evidenciar su originalidad, pertinencia y actualidad.

Palabras clave: Hegel, Jena, capitalismo, trabajador, máquina, naturaleza.

ABSTRACT

Hegel's interest in the economic, social and political conditions that he noticed in the rise and development of capitalist forms of production led him to an early formulation of a critical exposition of this mode of production, with which he attempted to reveal and denounce the contradictions and limitations inherent to it. Inspired by the readings of the classical English economists, Hegel became the first philosopher of modernity to have carried out a confrontation with the "spirit of capitalism", which, despite its speculative nature, accurately accounts for the logic of capitalism that determine this system. This is evidenced by the treatment of issues such as the accumulation of capital, the emergence of the proletariat, the dehumanization of the working subject, the plundering of nature, the tension between the ethical world and the political world, among others. Although framed in the first writings and "system projects" of the Jena era (1801-1807), that incipient criticism would come to conquer a fixed place in the whole of the mature system. In addition

to trying to determine this place, this paper aims to demonstrate its originality, relevance and timeliness.

Keywords: Hegel, Jena, capitalism, worker, machine, nature.

INTRODUCCIÓN

Desde sus primeros escritos y esbozos de juventud, Hegel se dio a la tarea de estudiar la naturaleza y estructura de la sociedad capitalista. A los años de Frankfurt se remonta, por ejemplo, como ha demostrado Otto Pöggeler (1974) su estudio sobre el fenómeno de la propiedad privada y de las implicaciones que ella tendría en la vida ética de los individuos. Lo que evidencian estas indagaciones, aún desde la época temprana de Frankfurt, es la preocupación de Hegel por el papel que, en relación con la autonomía y la libertad del individuo, no menos que con la autonomía misma del Estado, jugaba el tipo de sociedad que nacía a la luz de los desafíos y aspiraciones de la revolución industrial inglesa. Hegel, "filósofo de revoluciones", como lo llamara Ritter (Ritter, 2003), estuvo atento a las transformaciones sociales provocadas por los modos de trabajo y producción, de enriquecimiento y pauperización, de distinciones de "estamentos", impuestos con aquella Revolución. Si se sigue el curso de la ocupación de Hegel con el estudio de la naciente sociedad capitalista- estudio que se prolongó hasta sus últimos escritos-, podemos ver en la siguiente observación de Pöggeler la expresión fiel de lo que este fenómeno llegara a significar para él: "Hegel dirigió su atención [...] a aquella transformación de las relaciones que ha marcado a nuestro tiempo, quizá más fuertemente aún que la Revolución política francesa: a la Revolución industrial, que se mostró tempranamente en Inglaterra y que también tempranamente ha sido reflejada allí" (Pöggeler, 1974, p. 95). Una apreciación semejante había expresado ya antes Georg Lukács en su estudio crítico *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, al afirmar:

> Hegel no es sólo el filósofo que más profunda y adecuada comprensión tiene en Alemania de la esencia de la Revolución francesa y del período napoleónico, sino, además, el único pensador alemán del período que

> se ha ocupado seriamente de los problemas de la *Revolución industrial* ocurrida en Inglaterra, y el único que por entonces puso en relación los problemas de la economía clásica inglesa con los problemas de la filosofía de la dialéctica. (Lukács, 1963, p. 29)

Lukács llega incluso a la radical conclusión de que la "discusión" de Hegel de "los problemas de la sociedad capitalista" "determina [...] toda la estructura de su sistema, la peculiaridad y la grandeza de su dialéctica" (Lukács, 1963, p. 30). Esta afirmación vale, ciertamente, para el punto de vista y la metodología que adopta Lukács en su investigación sobre los orígenes "materialistas" de la dialéctica hegeliana[2], pero, hoy en día, no puede ser acogida sin reservas, en virtud de la unilateralidad y subvaloraciones que afectan en no poca medida la investigación de Lukács. Ello no obstante, resulta incuestionable el aporte de su investigación, sobre todo allí donde se advierte la influencia que los fenómenos concretos de la vida económica y social, no ya únicamente las cuestiones heredadas de la tradición metafísica moderna -en particular de Kant y Fichte- ejercieron en el pensamiento hegeliano, como lo muestra, mejor que ninguna otra fase de su evolución filosófica, el período de la época de Jena (1801-1806).

Fue, en efecto, en esta época, donde Hegel se ocupó a profundidad de autores como Stewart y Smith, y fue en el trato con estos autores, donde pudo formarse una imagen de la naciente sociedad capitalista, que se mantendría casi inalterable a lo largo de los años, como lo muestran las *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* de 1821 (Hegel, 1986c). De aquellos teóricos aprendió lo fundamental en relación con la economía de mercado, lo que le permitió expresarse crítica, antes que analíticamente, sobre la autonomización de la esfera económica frente a la política, sobre la llamada "mano invisible", las leyes que rigen la división social del trabajo, sobre la producción industrial a gran escala, las condiciones del trabajo en las grandes manufacturas, las motivaciones del

2 Una investigación sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana, que sigue en parte la de Lukács, se encuentra en Kimmerle (1990).

consumo, la acumulación de la riqueza, el surgimiento de la clase trabajadora, etc., sin que se dedicara simplemente a obtener un conocimiento teórico de todo ello: de tales lecturas, no menos que de las observaciones empíricas de su "atrasada" Alemania (Lukács, 1963, p. 26), Hegel logra consolidar una visión *crítica* de lo que, en sentido amplio, hoy se entiende por "sociedad capitalista"[3].

Esta visión es crítica por varias razones: *en primer lugar*, porque la forma de vida impuesta por las relaciones de propiedad, la mecanización y precarización del trabajo, la acumulación de riqueza, entre otros factores, representaba para Hegel una amenaza a la libertad y dignidad del sujeto trabajador -el "obrero"- en particular; *en segundo lugar*, porque tal amenaza constituía, a su vez, una amenaza al fundamento de la "vida ética", es decir, de las formas de vida sustentadas en y reconocidas por la "sustancia" del Estado; *en tercer lugar*, por último, porque el poder económico, con la creciente carga de intereses particulares que genera consigo, amenaza la autonomía del Estado, en la medida en que éste puede llegar a convertirse -como en Hobbes- en simple medio o instrumento para la realización intereses egoístas o incluso en mero servidor de los mismos.

En el presente trabajo intentaremos reconstruir esta visión crítica sobre la base de los "proyectos de sistema" y escritos de los primeros años de la época de Hegel en Jena (Jaeschke, 2010, pp. 144 y ss). En la primera parte, nos ocuparemos del llamado "Ensayo sobre el derecho natural" (1802-1803) (1986a) y el "Sistema de la Eticidad" (1802-1803) (2002). En la segunda, abordaremos el "*Proyecto de Sistema de Jena I. El sistema de la filosofía especulativa*" (1803-1804) (1986b), y el "*Proyecto de Sistema de Jena III. Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*" (1805-1806) (1987). Finalmente, en tercer lugar, expondremos algunas conclusiones finales que pretenden evidenciar los alcances de la temprana crítica de Hegel a la sociedad capitalista expuesta en los pasos precedentes.

3 Es precisamente en este "sentido amplio" como empleamos, desde el título de este trabajo y a lo largo del mismo, la expresión "sociedad capitalista" o también "capitalismo".

1.

En el escrito "Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho", conocido como el "Ensayo sobre el derecho natural" (Hegel 1986a), se encuentra ya un primer intento de crítica a lo que allí denominará críticamente "el sistema de la realidad" ["System der Realität"] (Hegel, 1986a, 482): se trata del "sistema de la dependencia universal en vista de las necesidades físicas, del trabajo y la acumulación para las mismas" (Hegel, 1986a, 482). Según el lenguaje de Hegel característico de aquel texto, tal sistema "permanece en la negatividad o en la infinitud", pues, según su propia lógica, tiende a establecerse como "independiente" (o "negativo") respecto de la "totalidad positiva", esto es, el Estado (Hegel, 1986a, 482). Ya aquí despunta un rasgo fundamental en la concepción hegeliana de la relación entre el Estado y este sistema: en tanto permanece en la "negatividad" y en la "infinitud", "se sigue en lo que atañe a su relación con la totalidad positiva, el que ha de ser tratado por la misma de manera negativa y permanecer sometido a su dominio" (Hegel, 1986a, 482-483), lo que significa, en otras palabras, que tal sistema no puede llegar a convertirse en algo "fijo", es decir, sustraído al poder de la "totalidad positiva".

Con esta primera determinación de la relación entre el "sistema de la realidad" y la eticidad positiva del Estado, Hegel no se propone tanto un tratamiento de este sistema como tal -la esfera de la "economía política" (Hegel, 1986a, 482), es decir, desarrollar una teoría de las necesidades en sentido estricto, sino, antes bien, determinar la forma en que puede evitarse, por parte de la "totalidad positiva", que tal sistema "se constituya por sí mismo y se convierta en un poder independiente". Según él:

> el todo ético tiene que mantenerlo [al "sistema de la realidad"] en el sentimiento de su nulidad interior e impedir su crecimiento en relación con la cantidad y la formación de una diferencia y una desigualdad cada vez mayores, a lo cual tiende por su naturaleza [...], lo que en cada Estado se cumple hasta el grado en que la eticidad positiva del

> Estado permita la independencia del sistema real puro y la afirmación de la disposición negativa y restrictiva [...]. (Hegel, 1986a, 483)

A fin, pues, de evitar esta "independencia" de la esfera económica y la "afirmación" sin límites de la "disposición" propia de esta esfera (disposición a la ganancia, la riqueza y a la exclusión o restricción de la esfera estatal), con el consiguiente aumento de la "diferencia" y la "desigualdad", el Estado ha de tomar medidas que van desde "un mayor gasto" por parte de él (inversión social), el "alza de impuestos", así como "disminución de la posesión y complicación de la adquisición" (es decir: impedimento de la concentración de la riqueza y los monopolios), pasando por la "guerra", hasta los "celos de los otros estamentos" (fomento de la competencia) y la "limitación del comercio", y esto último "con la voluntad o contra la voluntad" de los estamentos (Hegel, 1986a, 483). Salta a la vista el carácter negativo de estas medidas, lo que se explica por el hecho de que ellas, al emanar del poder del Estado, serían más efectivas que el tipo de "principios" -como los establecidos por el liberalismo económico-, tales como el que "en un pueblo lo universal cuide de que todo ciudadano tenga sus ingresos y de que exista una completa seguridad y facilidad de la ganancia" (Hegel, 1986a, 483), pues esto último fomentaría la consolidación del "sistema de la realidad" al elevar las "determinaciones" de tal sistema, tales como la necesidad física, el disfrute, la propiedad y los objetos de estos últimos, a la categoría del algo absoluto, sin atender al hecho fundamental de que tal sistema sólo adquiere su subsistencia y legitimación en "relación" con aquella totalidad, la cual, por ello mismo, no tiende a su eliminación[4]. Con esta crítica al "sistema de la realidad" o de la "posesión" Hegel está llamando la atención sobre el riesgo que representa,

4 En este sentido anota Horstmann (2005, p. 200): "La tarea del Estado, entendido como expresión positiva de la eticidad absoluta, no es la de destruir la esfera de las necesidades y del trabajo mediante la superación de los principios que en él dominan y lo constituyen, su tarea es más bien la de aceptar esta esfera como esfera de la realidad, cuya legitimidad está inserta en el concepto hegeliano de eticidad mediante la aceptación de su necesidad".

para la sociedad en particular y el Estado en general, la autonomización de la esfera económica, que, al menos en este contexto, concibe como un factor desencadenante de la desigualdad social, no sólo en virtud de la tendencia, ya señalada, a la "diferencia" y la "desigualdad", sino por causa de la disposición negativa dominante en esta esfera respecto del Estado, esto es, el afirmarse como algo "fijo" y "absoluto" frente a él. Por tal razón, lo que inquieta a Hegel en principio no es tanto la consolidación de la desigualdad social y económica producida por la autonomía del "sistema de la posesión", sino el que la autonomización de esta esfera amenace la subsistencia misma de la vida ética (política) como tal[5]. Hegel verá incluso en esta tendencia a la autonomía de lo económico la muerte misma de la vida ética, pues, según él:

> [...] la enfermedad y el comienzo de la muerte se hacen presentes cuando una parte se organiza a sí misma y se substrae al dominio del todo, particularización por cuya causa la parte lo afecta negativamente o incluso lo obliga a organizarse exclusivamente para esta potencia [...] Así puede suceder, por ejemplo, que en el sistema universal de la eticidad el principio y el sistema del derecho burgués, que tiende a la posesión y la propiedad, ahonde en sí mismo y en la extensión, en la que se pierde, se tome por una totalidad que, en sí, sea incondicionada y absoluta. (Hegel 1986a, 517-518)

Con este temor Hegel no hacía más que explicitar la tensión que identificará toda su reflexión sobre la relación entre la esfera económica o, en sentido amplio, el mundo del mercado, y la vida política (ética). Un vistazo a la breve teoría de los "estamentos" que expone Hegel en este contexto, en particular al llamado estamento de los "no-libres" – expresión que hace referencia al tipo al ciudadano privado del mundo romano, y, en la modernidad, al "burgués"- podrá advertir con mayor claridad aún las reservas de Hegel frente a la

5 A este respecto anota Siep: "Se debe conceder ciertamente a este principio [de la ganancia y la propiedad] un 'espacio de acción propio', pero debe evitarse su absolutización mediante el fortalecimiento del poder estatal" (Siep, 1992, p. 150).

vida económica y los intereses que la rigen: siguiendo en esta caracterización a Platón y Aristóteles, Hegel define el estamento de los "no libres" como aquel "que vive en la diferencia de la necesidad y del trabajo y en el derecho de la justicia de la posesión y de la propiedad" razón por la cual "su trabajo tiende a la singularidad y no incluye en sí el peligro de la muerte" (Hegel, 1986a, 489-491). Al considerar este estamento en la modernidad, Hegel hará resaltar la importancia que con el mismo alcanza el principio de la seguridad: en la medida en que este estamento tiene como fin único "la justicia de la posesión y la propiedad", eleva la "seguridad" a condición de la propia existencia y de todas las relaciones: "[...] la seguridad tiende al todo para cada singular en la medida en que éste se eleva sobre la valentía y se sustrae a la necesidad [...] de exponerse al peligro de una muerte violenta, peligro que para el singular es la inseguridad absoluta de todo disfrute, posesión y derecho" (Hegel, 1986a, 494). Al elevar la seguridad privada a principio que rige sobre el todo de su vida, al fundar todas sus relaciones en la "formalidad" del derecho, y, en suma, al convertirse, por causa de ello, en persona privada, el individuo moderno, el *bourgeois* se revela como una "nulidad política" (Hegel, 1986a, 494), que, según Hegel, aquel busca compensar con los "frutos de la paz y de la ganancia y en la completa seguridad del disfrute de los mismos" (Hegel, 1986a, 494). En esta carencia de significación política de la vida burguesa, el individuo, el *bourgeios*, parece establecer Hegel la diferencia fundamental entre el individuo moderno y el "ciudadano" de la antigua polis: mientras que éste, según la imagen idílica de Hegel, vivía "en y con y para su pueblo" y llevaba una "vida perteneciente a lo público" (Hegel, 1986a, 489), el individuo moderno, limitado a llevar una vida privada, se constituye por obra de las relaciones jurídicas y económicas propias de su estamento, en algo "singular" y "absoluto". No extraña el que, en aquellos años, Hegel considerase este tipo de individuo, junto con el comportamiento que le es propio, como causa de la decadencia ética del mundo moderno[6] y que considerase la consoli-

6 "Con esta vida privada universal [...] se da inmediatamente la relación formal del derecho, la cual fija y pone como absoluto el ser singular [...] y se ha construido y

dación del "sistema de la propiedad y del derecho" como una suerte de destino y "necesidad" de la vida social y política moderna (Hegel, 1986a, 492).

A la luz de esta contraposición entre el antiguo "polités" y moderno *bourgeois*, la tensión no puede considerarse como determinada meramente por las implicaciones económicas inherentes al "sistema de la propiedad y el derecho", sino como determinada también por las implicaciones éticas que se siguen de aquellas, es decir, por las implicaciones que tiene para la configuración del *ethos* de las relaciones del individuo y la "totalidad ética" la absolutización del "ser singular" (los intereses particulares y privados) que se da en la esfera económica. El llamado "desgarramiento de la voluntad ética" del que hablará Hegel en escritos posteriores, tiene por ello en la lógica de la esfera económica su origen único e inconfundible[7].

Hegel volvería brevemente sobre su crítica al "Sistema de la realidad" o de la "posesión" en el "Sistema de la Eticidad", escrito que sigue al "Ensayo sobre el derecho natural", bien que en una forma bastante abreviada. También aquí se encuentra una crítica a la explotación del trabajo asalariado, que, sin embargo, sólo se am-

desarrollado también la más completa formación de la legislación relacionada con el mismo, a partir de semejante depravación y humillación universales" (Hegel, 1986a, 492). Hegel parece seguir en este contexto del "Ensayo" la tesis fundamental de Rousseau acerca de la disolución del "ciudadano" en el "burgués": según Rousseau, tal disolución tendría su causa en la pérdida de aquella virtud política – el patriotismo- que llevaba al individuo a sacrificar su vida por su patria (Rousseau, 2010a, pp. 180, 182). Igual que Rousseau, Hegel considera la "valentía" -al menos en los escritos de Jena-, entendida como la disposición del individuo al sacrificio hasta la muerte por el "todo" (Estado), como la virtud ética por excelencia, y propia exclusivamente del estamento de "los libres" (Hegel, 1986a, 489). Por ello, al igual que Rousseau, Hegel, considera la pérdida de dicha virtud como un factor determinante del declive y desaparición de la vida ética antigua. Véase Rousseau (2010a, 2010b).

7 Para Horstmann (2005, p. 202), el problema que surge de la relación entre las esferas del derecho y la propiedad y la esfera de la eticidad absoluta no parece residir en la tensión que se evidencia en dicha relación (representada en la tendencia a la autonomización del "sistema de la realidad" y la tendencia a su dominio por parte de lo "universal"), sino en la "integración" de esferas "que están determinadas por principios unilaterales y abstractos [...] en lo universal". Con ello Horstmann, sin embargo, deja abierta la cuestión de si la "integración" antes que solucionar dicha tensión no haría, a la postre, más que agudizarla, incluso allí donde lo "universal" logra fijarse como lo "absoluto".

pliará en los "proyectos de sistema". Pero quizá lo más novedoso del texto resida en la ligera exposición del "sistema de las necesidades", la cual contiene, en cierta medida, aspectos de la teoría de las "necesidades" que Hegel expondrá en la *Filosofía del Derecho* (Cf. Hegel, 1986c, §§ 198-208). "El sistema de las necesidades" es el "sistema de la dependencia física, universal y recíproca de unos respecto de otros" y, como en la *Filosofía del Derecho*, Hegel atribuirá esta dependencia a la imposibilidad de cada individuo de satisfacer sus necesidades con su propio trabajo: "Ninguno está en condiciones de satisfacer por sí mismo la totalidad de sus necesidades" (Hegel, 2002, 74). Por ello, en el "Sistema de la Eticidad" Hegel atribuye dicha satisfacción a un "poder" respecto del cual el individuo "nada puede" (Hegel, 2002, 74), dado que se encuentra sometido a sus leyes internas. Este poder no es otro que el de las leyes del mercado. En efecto, la satisfacción de sus necesidades es, por un lado, resultado de la riqueza producida por todos y, por otro, del "valor", es decir, de la relación de la riqueza o de la "sobreabundancia" con la necesidad (Hegel, 2002, 74-75). Y dado que ambos –"sobreabundancia de riqueza" y "valor"- están determinados por tal poder, "ni el singular determina su exceso de riqueza ni en ello se encuentra nada permanente y seguro" (Hegel, 2002, 75). Lo que Hegel parece tener aquí a la vista es la "mano invisible" y sus leyes: "En este sistema aparece lo que rige como el todo inconsciente, ciego, de las necesidades y de los modos de sus satisfacciones" (Hegel, 2002, 75). En relación con dicho fenómeno, Hegel intenta aclarar la dinámica inmanente a la relación de los singulares y sus necesidades con el todo. Y es aquí donde esboza la idea de que tal relación, que entiende también como una "acción recíproca" ["Wechselwirkung"], es un "permanente ondular arriba y abajo" (Hegel, 2002, 75), pues tanto el valor de las cosas como también la satisfacción de la totalidad de las necesidades dependen de "fluctuaciones empíricas", que determinan tanto la subsistencia de los singulares como también el equilibrio del todo. Tales fluctuaciones inciden, en efecto, en la capacidad de la sobreabundancia de "representar" la totalidad de las necesidades, es decir, el alza y la caída

del valor de las cosas y de los modos de producción. El "gobierno" ha de "contrarrestar" tales fluctuaciones como un "todo dotado de poder", para que las diferencias, por ellas producidas, no destruyan el equilibrio. A este fin debe el gobierno procurar que la mayoría "pueda vivir" de la sobreabundancia y que para los otros (es decir, los ricos) "caiga" el valor de las cosas (Hegel, 2002, 75).

Con estas diferencias está relacionado asimismo en Hegel el problema de la desigualdad de riqueza, a cuyas consecuencias dirige también su atención. Dado que él considera la riqueza como resultado del "impulso de la diferencia" ["Trieb der Differenz"] – es decir, impulso al aumento de la misma- ve esta desigualdad –como lo hará posteriormente en la *Filosofía del Derecho*- como "necesaria" (Hegel, 2002, 77-78). Ello, sin embargo, no impide a Hegel concebir críticamente la desigualdad económica: la riqueza tiene como consecuencia, *primero*, la constitución de "relaciones de dominio" entre los individuos, dado que el "extremadamente rico" se convierte en un poder que ha superado ya la dependencia física de los otros; en *segundo* lugar, la mucha riqueza, que se halla íntimamente unida con la más "profunda pobreza", abandona una gran masa de hombres al trabajo "mecánico" e "inorgánico", lo que Hegel considera la "suprema rudeza"; y, en *tercer* lugar, finalmente, el interés por la ganancia torna la riqueza, lo "carente de sabiduría", en un "en sí", con lo que tiene lugar "la bestialidad del desprecio" de todo lo grande; con ello, "el vínculo absoluto del pueblo, lo ético, ha desparecido, el pueblo se ha disuelto" (Hegel, 2002, 78), una convicción que Hegel, según vimos, exponía ya en el "Ensayo" con su crítica al "sistema de la realidad" y sobre la que volverá, como veremos, en el tercer "Proyecto de sistema".

En virtud de los factores aludidos, Hegel, al igual que en el "Ensayo", refiere aquí una serie de medios a los que debe acudir el gobierno a fin de evitar el aumento de la desigualdad y su "destrucción universal", tales como la "obstaculización de la ganancia elevada", la constitución de un estamento (una especie de clase media), exento de relaciones de dependencia entre sus miembros y capaces de satisfacer sus necesidades mediante relaciones "vivien-

tes", y del que esté extirpado "el impulso a la riqueza infinita"; así como la "resistencia" al "fluctuar infinito en el valor de las cosas", el arriendo de sus posesiones mediante un "sistema de impuestos" (Hegel, 2002, 79-80). Junto a estas medidas económicas, Hegel sopesa también soluciones puramente sociales que buscan proteger a los que carecen absolutamente de propiedad o que se encuentran fuera del estamento de la "ganancia"; en este sentido el gobierno debe velar por las necesidades del estamento que vive en "absoluta carencia universal", por carecer de propiedad, es decir, el estamento militar (su fin es el sacrificio y la guerra) y, en general, por las necesidades de lo "universal, "es decir, de "todo el pueblo" (construcción de viviendas, templos, calles, entre otros).

Las ligeras alusiones al "sistema de las necesidades", la fluctuación del mercado y la reiteración de la intervención estatal, condensan prácticamente lo esencial de la crítica en el "Sistema de la Eticidad", aunque también deja insinuada la crítica al trabajo mecánico y a la explotación laboral. Lo más destacable de estos aspectos es, a nuestro juicio, el relacionado con las vagas intuiciones sobre la fluctuación del mercado, pues ellas pueden verse conformadas en el impacto económico que este fenómeno trae consigo no sólo en la esfera laboral, sino también en la esfera política, con la llamada "desaparición" del "vínculo absoluto del pueblo".

2.

Serán los "proyectos de sistema" trazados por Hegel entre 1803 y 1806 los que amplíen o profundicen la crítica al sistema capitalista reconstruida en los textos anteriores. Pero en su carácter de "proyectos", estos textos sólo contienen referencias inconexas a los temas ya aludidos, si bien contienen consideraciones no presentes en los escritos tratados anteriormente.

Tal es lo que sucede con el primer "Proyecto de sistema de Jena I" de 1803/04. Ya en este trabajo despunta una nueva arista de la crítica de Hegel al modo de producción capitalista, como se observan en las ligeras alusiones al impacto del trabajo mecánico sobre la naturaleza, y a la forma en que este trato mecanicista altera la

experiencia misma del trabajo humano. Asimismo, es en el contexto de estas consideraciones donde se evidencian las lecturas de los economistas ingleses, con lo que los elementos éticos de la crítica expuestos se ven reforzados por los elementos científicos de la economía política.

Cabe en principio llamar la atención sobre la concepción del trabajo que, en este proyecto, Hegel esboza en la sección de la "Filosofía del Espíritu" (Hegel, 1986b, 227 y ss.)[8]. Hegel vuelve aquí sobre la tesis, enunciada ya en el "Sistema de la Eticidad", según la cual el trabajo, en la medida en que tiende a la satisfacción de las necesidades del singular, deviene, en el médium de un pueblo, un trabajo universal. Y es bajo esta figura de trabajo universal, que sirve a la satisfacción de las necesidades de todos, como aquel llega a ser trabajo "reconocido" (Hegel, 1986b, 227, 229)[9]. Pero, si bien la fase del reconocimiento del trabajo y del sujeto trabajador interesa ya Hegel en este escrito y sienta con ellos las bases para un tratamiento del concepto del trabajo en la dirección de una teoría del reconocimiento, lo que parece sobreponerse en este texto es aquel lado del trabajo en que éste se presenta como instancia puramente cosificadora de la naturaleza, no menos que del hombre mismo, en virtud de la "mecanización" en la que parece haber desembocado. Naturaleza y hombre se distancian por medio de la máquina, en el sentido de que dejan de tener una relación (como la posibilitada con la herramienta) de carácter "viviente": el hombre y la naturaleza, por el contrario, devienen algo "muerto" (Hegel, 1986b, 228), pues mientras que "la herramienta como tal aparta del hombre su destrucción material" (Hegel, 1986b, 228), en la máquina el hombre consuma un proceso de destrucción de la naturaleza en for-

8 En su conocido comentario "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena" de 1968, Habermas lleva a cabo una interesante reconstrucción crítica de la concepción hegeliana de las actividades prácticas del espíritu ("trabajo", "herramienta", "comunicación"), tal como se encuentran expuestas en el contexto de la "Filosofía del Espíritu" del referido periodo. Véase Habermas (2001, pp. 11 y ss.).

9 Será en la *Fenomenología del Espíritu*, concretamente en el capítulo de la "Razón", donde Hegel desarrolle la significación ética del trabajo desde una perspectiva de la teoría del reconocimiento. Véase Hegel (1988, 235 y ss.).

ma del "engaño", la "extracción" y el "sometimiento" de la misma (1986b, 228). Ahora bien, esta suerte de "astucia de la razón" que Hegel parece ver en el trabajo mecánico puede verse desmentida a sí misma en razón de su propia lógica, pues "todo engaño que [el hombre] comete contra la naturaleza [...] se venga contra él mismo; cuanto más extrae de ella, cuanto más la somete, tanto más se degrada él mismo" (Hegel, 1986b, 228). La "venganza de la naturaleza" contra el hombre es hoy día una realidad irrefutable y lo que Hegel hace no es sólo anticipar una intuición elevada en el presente a convicción ética. Por su parte, la "degradación" que conlleva la cosificación de la naturaleza no está lejos de la figura del tipo de individuo cuyas acciones contra los entornos naturales le dan ya la calificación de un "delito". La actualidad de estas visiones de Hegel se ven tan respaldadas por los debates contemporáneos que han centrado su atención sobre la explotación de los recursos naturales, la amenaza de la desaparición de entornos naturales y especies (vegetales y animales), el cambio climático, entre otros fenómenos, que bien podrían tenerse por anticipaciones dialécticas de la crisis que han dado vida a tales debates. Una actualidad que se refuerza con la convicción de Hegel -que el presente no hace más que confirmar - de que la explotación y degradación de la naturaleza y el hombre son simplemente la expresión inmanente del individualismo dominante en la relación del hombre con la naturaleza, lo que, en su lenguaje, expresaba como el "permanecer de la singularidad dentro de sí" (Hegel, 1986b, 228).

Pero los procesos de cosificación reseñados no dan cuenta plenamente de las experiencias concomitantes del trabajo mecánico. También en este contexto Hegel aporta una intuición que recrea fielmente una de las esperanzas que acompañó al proceso moderno de la industrialización, el creer que la máquina liberaría al hombre del trabajo: en aquel "hacer trabajar la máquina para él", con el que Hegel caracteriza la relación muerta con la máquina, podría verse ya el desencanto en que se resolvía la industrialización (al menos para el hombre trabajador). Hegel, en efecto, vislumbraba con igual lucidez el fracaso de aquella expectativa: "Al elaborar

la naturaleza mediante diferentes máquinas, el hombre no supera la necesidad del trabajo, sino que simplemente lo desplaza" (Hegel, 1986b, 228), pues el trabajo se reduce sólo en relación con "el todo" -por causa de su división social- "pero no para el singular", "sino que, más bien", se "aumenta" (Hegel, 1986b, 228). A primera vista, podría creerse que la falsa ilusión de la liberación del trabajo se agotaría en la imposibilidad de la sociedad de liberarse de la máquina. Pero tal ilusión reside ya para Hegel en la forma misma del trabajo mecánico, una forma "falsa" de tratar con la naturaleza (1986b, 229); por ello mismo, la dependencia del hombre de la máquina es, en el fondo, dependencia de una naturaleza que ha dejado de tratar como algo viviente, o, como él lo dice: "al someter a sí la naturaleza de esta manera formal y falsa, el individuo no hace más que aumentar su dependencia de ella" (Hegel, 1986b, 229).

Veamos ahora las implicaciones que extrae Hegel del modo mecanicista de producción (terreno en el que se hacen valer las lecturas de Smith). *En primer lugar*, "la simplificación del trabajo aumenta la cantidad de lo producido" (Hegel, 1986b, 230), lo que trae como consecuencia la "pérdida del valor del trabajo" (Hegel, 1986b, 228, 230); en otras palabras: al hacerse más abstracto, el trabajo singular del individuo deviene menos valioso en un modo de producción a gran escala (Hegel ilustra su afirmación con el ejemplo, -tomado de Smith- del modo de producción en una fábrica inglesa de alfileres) (Hegel, 1986b, 230); *en segundo lugar*, el trabajo se convierte así en algo "muerto" (un aspecto ya señalado anteriormente) dado que "la destreza del singular se convierte en algo infinitamente limitado y la conciencia del obrero [*Fabrikarbeiter*] se embota hasta el extremo" (Hegel, 1986b, 230)[10]. Tales implicaciones apuntan en Hegel a mostrar que el trabajo, en sí mismo, podría convertirse en algo de suyo superfluo, dado que, virtud de su abstracción y especificidad, deja de tener relación con las actividades concretas del ser humano: una "operación lejana" -como

10 En el *Esbozo de Sistema* III ("Filosofía Real 2"), Hegel volverá sobre esta temática. Cf. Hegel (1987, 223); sobre ello, véase *infra*.

la que representa el trabajo mecánico- "impide con frecuencia y repentinamente el trabajo de una gran clase de hombres trabajadores y lo torna superfluo e inútil" (Hegel, 1986b, 230). Por último, *en tercer lugar*, Hegel señala lo que parece ser el precio que la sociedad de consumo paga por obra de este modo de producción: el sometimiento o "asimilación de la naturaleza" -hoy diríamos su "tecnificación"- producida por la "interposición de miembros intermedios" (la máquina), trae, por cierto, "una mayor comodidad", pero como la "asimilación" ("tecnificación") puede extenderse "al infinito" "la cantidad de comodidades las torna en esa misma medida absolutamente incómodas" (Hegel, 1986b, 230). Con base en estas implicaciones Hegel trazaría, al final de este contexto, una imagen de la sociedad capitalista, bastante cercana a lo que se ha dado en llamar "capitalismo salvaje":

> La necesidad y el trabajo, elevadas a esta universalidad, forma de esta manera para sí en un pueblo grande un monstruoso sistema de comunidad y dependencia recíproca, una vida de la muerte que se mueve en sí, que en su movimiento se mueve ciega y elementalmente y que, como un animal salvaje, necesita de una dominación y una domesticación permanente y estricta. (Hegel, 1986b, 230)

En el "Proyecto de sistema de Jena III"[11] de 1805-1806 (1987), Hegel volverá sobre la crítica al trabajo mecánico y sus consecuencias inmediatas, tanto para el trabajador, como para la sociedad capitalista en general. En este otro contexto, Hegel parece expresarse en un tono más pesimista del que se advertía en los primeros textos y "proyectos de sistema". Ya la caracterización que hace en este contexto de la sociedad deja entrever la situación límite que en

11 Este texto ha sido traducido al castellano bajo el nombre simple de "Filosofía Real" (traducción de J. M. Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1978), que, en realidad, equivale a la edición alemana de *Filosofía Real II*. Entre tanto, el texto "Filosofía Real I de Jena", aquí comentado, corresponde al *Jenaer Systementwürfe I*, es el texto que hemos tratado aquí bajo el título "Jenaer Systementwürfe I", esto es, "Proyecto de sistema I de Jena". En razón de las dificultades que presenta la traducción castellana de la *Filosofía Real II*, hemos optado por una traducción propia de los textos citados.

ella ocupa el individuo. A la visión de la sociedad como "un animal salvaje" que "necesita de una dominación y una domesticación permanente y estricta", se añade ahora una visión de una sociedad que se comporta como un poder sobre el individuo, más exactamente, sobre el "trabajador singular", poder del cual éste llega a depender enteramente: en su "ciego movimiento elemental" (Hegel, 1987, 222) -la trama de necesidades y modos de satisfacción- la sociedad puede mantener o suprimir tanto "física" como "espiritualmente" al trabajador (Hegel, 1987, 222). En esa medida, la existencia misma del trabajador es, en una sociedad que se comporta como "pura necesidad" ("ciego movimiento elemental") una "perfecta contingencia" (Hegel, 1987, 197). En la sociedad capitalista, la existencia del individuo, tanto la existencia física como la espiritual, no se encuentra en absoluto asegurada: el individuo se halla abandonado a la contingencia propia de un "movimiento" que él no está en capacidad de controlar (Hegel, 1987, 222). Y la razón que da Hegel para explicar el origen de esta situación se remonta a lo que es para él el ámbito de la sociedad burguesa como tal: ella no es otra cosa que "el terreno del arbitrio" ["Feld der Willkür"] (Hegel, 1987, 224).

Este carácter propio de la sociedad capitalista no afecta por supuesto únicamente la vida del trabajador: como en el "Proyecto de sistema I", Hegel la atribuye a la aparición de la máquina, al trabajo mecánico, propio de las grandes industrias y manufacturas. Aquí vuelve sobre las convicciones anteriores: por obra del trabajo mecánico, "lo espiritual, esta vida llena, consciente de sí, se convierte en un quehacer vacío; la fuerza del sí mismo [...] se pierde. Puede dejar parte del trabajo a la máquina; pero tanto más formal resulta su propio trabajo" (Hegel, 1987, 222-223). Además del empobrecimiento o precarización de su actividad que significaría el ser el simple operario de la máquina, esta mecanización de la praxis del trabajador comporta igualmente la desaparición de la "habilidad del singular" (Hegel, 1987, 223), es decir, de la "fuerza" creadora del "sí mismo". Y, por consiguiente, al despojar al individuo de su "habilidad", de su fuerza creadora, al limitarle "a un punto" de su quehacer, a un trabajo "unilateral", el trabajo mecánico se revela

como un trabajo "embrutecedor" (Hegel, 1987, 223), causante de la pauperización de la clase trabajadora, y la existencia toda del sujeto trabajador queda sometida a la "completa maraña de la contingencia [*Zufall*] del todo" (Hegel, 1987, 223), razón por la cual "[…] toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc., que son totalmente embrutecedores, insalubres, peligrosos y limitadores de la habilidad" (Hegel, 1987, 223) y toda "esa gran masa" -concluye Hegel- queda "abandonada a la pobreza" (Hegel, 1987, 223; Hegel, 1986c, §§ 244-244). Estas apreciaciones, que evidencian el nexo entre explotación del trabajador y tecnificación o mecanización del trabajo, merecerán a Lukács afirmaciones como estas:

> Hegel ve la progresividad del movimiento general del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo, por la división capitalista del trabajo, y ve al mismo tiempo la deshumanización de la vida del trabajador inevitablemente enlazada con aquella progresividad. Hegel considera ese enlace inevitable, y está como pensador a demasiada altura para estallar en lamentos románticos; pero también es demasiado serio y sincero como pensador para silenciar o debilitar simplemente en la exposición algún aspecto de toda la conexión. (Lukács, 1963, p. 329)

Con intuiciones como estas Hegel se aproximaba a una comprensión de la lógica de la sociedad burguesa que mantendrá hasta la *Filosofía del Derecho* de 1821: con el surgimiento del proletariado empobrecido, que trabaja en condiciones objetivamente indignas (riesgo de la salud física y mental, masificación en fábricas y manufacturas), "hace su aparición la contraposición entre la gran riqueza y la gran pobreza" (Hegel, 1987, 223). Considerada en sí misma, la riqueza es una "masa", y, como tal, "una "fuerza" o "punto de atracción" que "se concentra en torno de sí y "atrae a sí" las masas "más pequeñas" (Hegel, 1987, 223) - un símil que parece apuntar a la capacidad de asimilación de los grandes monopolios. Y, en esta su capacidad de apoderarse de las "masas más pequeñas" -Hegel alude literalmente al "pequeño negocio" (Hegel, 1987, 223)-, la riqueza puede llegar a alimentarse de sí misma: "Al que tiene, se le da. La ganancia se

convierte en un sistema multilateral que renta por todas partes" (Hegel, 1987, 223). Y, anticipando, como en otras ocasiones, secuelas de orden moral resultantes del impacto de la desigualdad social en la vida y las relaciones entre los individuos, Hegel aludirá aquí al "supremo desgarramiento de la voluntad", al "resentimiento y odio internos" (Hegel, 1987, 223) en que, según él, se convierte "esta miseria y necesidad [*Notwendigkeit*]" (Hegel, 1987, 223).

¿No estaría Hegel aludiendo con esta descripción a uno de los fenómenos inseparables de la forma de producción capitalista, esto es, a la desestabilización de la vida social y política originada en los sentimientos de injusticia que experimentan los individuos ante las desigualdades económicas? También aquí aparece, en efecto, bien que desde una perspectiva moral, el peligro que ya viera Hegel con la autonomización de la económica respecto de la vida política: así como tal autonomización puede traer consigo la disolución del todo ético, así la desigualdad de riqueza y pobreza erosiona la vida moral e intersubjetiva de los hombres, al despertar en ellos el sentimiento de la injusticia ocasionado por la experiencia de la miseria. La desigualdad económica no conduce sólo a la atomización de la vida ética como tal, ni es sólo un factor desencadenante del salvajismo de la competencia económica inherente a la sociedad burguesa: uno de sus efectos y, para Hegel, quizá no el menor de ellos, es el impacto que tiene en la vida moral de los individuos sometidos a la "miseria", creada con la acumulación de la riqueza, y la "necesidad" que rige este sistema de producción. Tal impacto, el "desgarramiento de la voluntad" originado por las experiencias del "resentimiento" y el "odio" opera como fuente de escisión de la vida ética, con la misma fuerza con que opera la suplantación de la esfera política por la vida económica. Al mostrar el nexo entre las situaciones de injusticia social y económica y tales sentimientos, o, en otras palabras, al mostrar el papel que juega la misera en la vida moral de una sociedad, Hegel establece un nexo innegable entre la esfera económica y la vida de los individuos que se extiende más allá de las realidades objetivas creadas por las condiciones económicas: estas, lejos de agotarse en las situaciones de injusticia objetiva que conllevan, se materializan

también en sentimientos de injusticia moral, que estarían indicando por sí mismos que lo propio de tales injusticias no son sólo las desigualdades objetivas como tales, sino la degradación moral misma de la vida de los sujetos en condiciones de desigualdad. Aunque Hegel haya dejado también en esbozo estas apreciaciones, cabe señalar que ya en ellas se indica una tendencia moral crítica, conforme a la cual, lo que torna moralmente reprochable la desigualdad socio-económica no es únicamente las situaciones de la pobreza y la pauperización, sino también el que tales situaciones representan ofensas a la dignidad humana.

Por ello, a la vista de este "desgarramiento de la voluntad", anunciado ya por Hegel en su *Sistema de la Eticidad*, a la vista del peligro que representa para la coexistencia pacífica misma de una comunidad la desigualdad socioeconómica, Hegel apela, una vez más, a la intervención estatal del mercado y la propiedad, a fin de mitigar la injusticia creada por la miseria y la acumulación de riqueza. Una de las medidas es buscar la conservación de cada esfera de la economía con la apertura de nuevos mercados: "El poder del estado interviene y tiene que cuidar de que cada esfera se mantenga [...], tiene que buscar salidas, nuevos canales de venta en otros países" (Hegel, 1987, 224). La otra medida concierne al impedimento del enriquecimiento de una "esfera" (clase social) en detrimento de la otra, lo cual se logra, en parte, con la creación de nuevas formas de trabajo para los más necesitados - "ocupar de manera diferente a las clases que sufren" (Hegel, 1987, 224)-, en parte, con impuestos a los más ricos - "tasas de pobres" (Hegel, 1987, 224; 1987, 229) -, y en parte, finalmente, con instituciones de "asistencia social" (Hegel, 1987, 224)[12]. Ahora bien, este intervencionismo tiene también sus límites: atendiendo al principio de que la sociedad es el "terreno del arbitrio", Hegel rechaza el que la asistencia estatal se pueda hacer por vía de la "violencia" (como sería, por ejemplo, la "expropiación"), así como el que se quiera eliminar absolutamente del todo la pobreza. En el primer caso, se

12 En la *Filosofía del Derecho*, Hegel propone nuevas soluciones: Hegel (1986c, §§ 245).

debe mantener la "libertad de empresa" y, en el segundo, "no querer salvar lo que no se puede salvar" (Hegel, 1987, 224)[13].

Como es característico de Hegel en esta época, en este contexto también diagnostica una tendencia al sometimiento de lo "universal" a lo "particular", propia del segundo y tercer estamento, en razón de su interés por el lucro. Lo que es esencial a la disposición del "estamento burgués" y, sobre todo, al "estamento comercial", es tener su realidad "en la cosa", es decir, en el dinero[14]: "uno es tan real cuanto dinero tiene" (Hegel, 1987, 246). Es sobre todo el significado del dinero a lo que Hegel se refiere cuando -como lo hiciera en el primer "Proyecto de sistema"- remonta la disolución de lo ético al poder del "cambio" de todas las necesidades y las capacidades llevado a cabo por el "dinero": dado que aquí lo único honrado es el "cambio", "bien puede irse todo a pique – familia, bienestar, vida, etc." (Hegel, 1987, 246). Hegel sintetiza todo esto en la expresión "inmisericordia total". Como resultado de tal estado de cosas, advierte, ve en ello una especie de *cosificación del espíritu*, pues el espíritu deviene así "objeto", "lo interior carente de sí mismo" (Hegel, 1987, 246)[15].

Valdría la pena preguntarse si la teoría del "gobierno" o del "Estado" que Hegel expone al final de sus consideraciones sobre el "estamento de la universalidad" (Hegel, 1987, 251-252) puede ofrecer una alternativa a su crítica de la sociedad capitalista, es decir, si dicha teoría esboza al menos un intento de solución a las dificultades que Hegel advierte en el modo de producción económica capitalista, no sólo en el último de sus "proyectos de sistema", sino

13 Acerca a la superación de la pobreza –sobre todo de su lado "subjetivo"-, y de las situaciones de miseria en general, cf. Hegel (1986c, §§ 242-246).

14 En este pasaje Hegel parece anticipar también las apreciaciones irónicas del joven Marx sobre el dinero en los "Manuscritos". Cf. Marx (2005, p. 173 y ss.).

15 Una de las formas en que tendría lugar la superación de la cosificación del espíritu que se da en los estamentos referidos y, en general, en el "terreno del arbitrio" (o sociedad civil), sería para Hegel la que encarna el "estamento público" puesto que en él el "singular", sea en la forma del "sabio" o del "militar", "trabaja para el estado": este trabajo tiene su significación moral fundamental de que en tales estamentos se cumple como un "deber" y, por tanto, no con miras al provecho o bien particular (Hegel, 1987, 247).

en los diferentes escritos de "filosofía social" de los años de Jena. Si esta alternativa resulta al menos plausible, se podría ver en ella la faz antiliberal de Hegel, pues no serían ya las leyes del mercado las que permitirían la realización del individuo como miembro reconocido de la sociedad capitalista, sino las actividades que caracterizan y diferencian a la esfera del Estado de la esfera de la sociedad, las que asegurarían al individuo una posición enteramente sustraída a tales leyes. Hegel, en efecto, parece advertir en la constitución del Estado como objeto de la actividad del individuo, una salida a la situación de cosificación del individuo en que culmina el proceso de producción capitalista: al hacer del Estado su "fin" y "objeto" de su "hacer y su esfuerzo" (Hegel, 1987, 246), el individuo trasciende la propia forma de existencia a la que lo reduce la condición de simple miembro de la sociedad civil. En tal caso, ya no sería el "dinero", por ejemplo, lo que determinaría su valor y su posición en la sociedad como tal, sino la ocupación con algo supraindividual en lo que él encuentra, a su vez, su realización misma como un "yo", es decir, como sujeto libre. Esto explicaría el que la figura del "hombre de negocios" sea superada en las figuras del "sabio" y del "estamento militar", siendo esta última la suprema[16]. Junto a esta visión, se encuentra el hecho, no menos importante, del lugar "sistemático" que ocupa la exposición sobre el "gobierno" en este contexto del "proyecto": precede, en efecto, a la parte final de la "Constitución" en la que Hegel aborda las formas en que se conoce o expresa el "Espíritu absoluto" (Hegel, 1987, 253). Sin pretender forzar aquí alguna relación dialéctica, puede entenderse la idea del gobierno o del "Estado" allí expuesta como la forma superior de la idea de la "Constitución" que, por agotar las formas en que se concreta el "espíritu real", conduce necesariamente a las "figuras" -arte, religión, filosofía (Hegel, 1987, 253)- en que el "espíritu

16 A este respecto observa Lukács (1963, p. 377): "Es interesante y característico [...] el que Hegel haga culminar el estamento burgués en el comerciante, para empezar luego la exposición del estamento general o supremo con el análisis del hombre de negocios y progresar, pasando por el sabio, hasta la verdadera cima de su sistema, que es el soldado".

real" se conoce como "espíritu absoluto". El gobierno anticipa esta figura por ser en sí "espíritu cierto de sí mismo".

Ahora bien, al considerar el gobierno como "cúspide del todo" (Hegel, 1987, 251), Hegel establece no sólo una determinada jerarquía, en cuya cumbre, y dominándolo todo se encuentra el poder del estado: el poder político, con todo y lo que representa para el individuo meramente como "singular"[17], es también para Hegel condición de su libertad, dado que el individuo no puede ser abandonado a la contingencia, marcada por las leyes del mercado, inherente a la esfera de sociedad capitalista. A esta idea pertenece también la concepción según la cual la unidad del "todo" político podría ser desgarrada por las esferas del interés privado. Esto no comporta, según se dijo, absolutización alguna del Estado, pues ya en este "Proyecto de sistema" el tránsito del estamento de la ganancia al gobierno no sólo tiene como fin mostrar que el singular es el objeto del obrar ético, sino mostrar también que la legitimación del gobierno descansa sobre la libertad del singular: en este sentido Hegel afirmaba que "la fuerza del gobierno" es "la libertad absoluta del singular" (Hegel, 1987, 251-252), y sólo en este sentido puede el gobierno ser "espíritu", es decir, "libertad consumada" (Hegel, 1987, 252). En esta concepción del gobierno o el estado como "espíritu" que ha de garantizar la vida y la libertad del singular, culmina la idea hegeliana del Estado de la "filosofía del espíritu" de 1805/06.

3. Conclusión

Quisiéramos finalizar estas reflexiones con una consideración última, con la que buscamos determinar la pertinencia y, hasta donde sea posible, la actualidad de los planteamientos de Hegel sobre la

17 La naturaleza del poder del estado frente al individuo se evidencia para Hegel en situaciones como las de la "guerra", en las que el estado se comporta frente a éste como "lo negativo"- es decir, lo que puede ir contra todos los sistemas y formas de vida del individuo particular (estamentos, el derecho, la seguridad personal, la propiedad, etc.). Ver Hegel (1987, 251). Una concepción semejante defenderá en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1988, 297 y ss.) y la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1986c, §§ 323-325).

sociedad capitalista de su tiempo, sin dejar de lado las dificultades internas que se explicitan dentro de la crítica misma y que parecen recorrer al sistema en su conjunto. Ya en el curso de esta exposición hemos enfatizado algunos de los aspectos que permiten hablar de una crítica al modo de producción capitalista y, sin volver sobre ellos, queremos solo llamar la atención acerca de si, pese a "las limitaciones de la economía hegeliana" del periodo de Jena, de las que se ocupa Lukács (1963, pp. 360 y ss.), el pensamiento económico de Hegel puede tenerse por uno de los avances teóricos más importantes, no sólo en el contexto amplio de la tradición filosófica moderna, sino dentro del contexto filosófico particular del idealismo alemán. Si se la considera al margen de sus "limitaciones" resulta difícil ignorar la pertinencia de la crítica hegeliana a las formas de vida individual y colectiva que impone la lógica, abandonada a sí misma, del mercado y modos de producción de la sociedad capitalista. En el énfasis que pone Hegel en cuestiones relativas a la vida del individuo trabajador, esto es, a la afectación de su vida económica, física y psíquica por obra de la tecnificación y masificación del trabajo, a la depredación de la naturaleza, y a formas extremas del consumo como las representadas en el lujo, por un lado, y al peligro de una atomización de la vida pública por cuenta de la reducción del poder de intervención del Estado en la esfera económica, se tiene una suerte de diagnóstico que difícilmente puede considerarse hoy día como ingenuo, anacrónico o superado. Mientras que el primer aspecto pone de manifiesto la capacidad de Hegel para ver más allá de su "atrasada" Alemania -según la caracterización de Lukács-, y encontrar en las lecturas de Ricardo, Smith y Stewart el punto de partida para la elaboración de una crítica fundada esencialmente en la consideración social de los fenómenos antes que en una visión especulativa o metafísica de los mismos, el segundo aspecto parece contener la anticipación de una de las tensiones que más han marcado la visión contemporánea de la relación entre el Estado y la esfera de los poderes económicos como tales, esto es, la tensión entre la visión que defiende una economía de mercado libre de toda intervención estatal, con la consiguiente reducción del "tamaño"

del Estado, y la que defiende un Estado lo suficientemente independiente de la esfera económica como para mantener su función "social" en relación con la protección y el reconocimiento de los derechos (laborales, económicos, políticos) de los individuos. Este segundo aspecto es el que ha motivado los debates contemporáneos en torno al "liberalismo" o "conservadurismo" de la filosofía política y social de Hegel, bien que el punto de partida suele ser, casi siempre, el sistema maduro de Hegel (Vieweg, 2015; Siep, 1992). Como no es de este lugar ahondar en esta cuestión, nos limitaremos a observar que existe una dificultad en relación con la adopción de uno y otro partido: ella reside en la ambigüedad que caracteriza al pensamiento de Hegel -incluyendo su pensamiento de madurez- en relación con la tensión aludida; pues su crítica a la autonomización de la esfera económica y a la irracionalidad que le es propia (en tanto que "terreno del arbitrio"), arrastra por igual una inocultable resignación ante lo que considera la "desigualdad necesaria" entre riqueza y pobreza, con el consiguiente llamado a la mínima intervención del Estado en tal "necesidad". Esta ambigüedad se mantiene en todo el tratamiento de Hegel de la esfera económica, al ver en esta tanto formas de autorrealización de la libertad del singular o del "burgués" (su reconocimiento jurídico como propietario o como perteneciente a un determinado estamento), como un dominio que puede afectar la disposición ética del sujeto a tomar interés por asuntos propios de la "totalidad ética" (como la administración del Estado, la guerra, la ciencia, entre otros). Sin embargo, esta ambigüedad no parece representar un obstáculo inamovible en el planteamiento general de la crítica de Hegel y podría plantearse por ello una especie de solución parcial: cuando se trata de los modos de realización que ofrece para él la vida económica burguesa frente a los modos de realización que ofrece la vida ética o política, se revela como fundamento inamovible de toda su filosofía social y política la convicción de que libertad del individuo trasciende, con mucho, el tipo de autorrealización individual, "burguesa", que se da en el espacio de la sociedad capitalista. Las diferencias internas que Hegel establece en el concepto de lo "ético", la valoración de la pra-

xis política por sobre la praxis de la ganancia y el enriquecimiento, así como su incipiente teoría de los estamentos, darían cuenta de la superioridad que, en su temprana filosofía social, tendrían los modos de autorrealización basados en el ejercicio de derechos, en tanto que derechos reconocidos por el Estado, sobre los modos de realización mediados por la contingencia inherente a la esfera económica, en cualquiera de sus expresiones. Esta solución parcial no basta, por ello mismo, para abordar la cuestión relativa a los límites que enfrenta la posibilidad de autorrealización de la vida individual cuando se enfrenta a las exigencias y demandas que reclama el Estado, en cuanto "sustancia ética" del individuo: este último aspecto, presente ya en el temprano "Sistema de la Eticidad", muestra hasta qué punto el alcance de la crítica temprana a la sociedad capitalista y al capitalismo en general, se verá limitada por la supremacía ontológica que tiene para Hegel la "totalidad ética" (Estado) sobre el individuo. Esta limitación de la crítica se verá agudizada cuando, en el sistema maduro, ella sea suplantada por la contemplación resignada de la realidad, y el llamado a la reconciliación con el presente (Hegel, 1986c, 2628), sin que, por otra parte, se pueda decir que Hegel habría abandonado su inocultable escepticismo respecto a las ilusiones y los logros de la sociedad capitalista, la de su tiempo y la que habría de venir después.

Bibliografía
Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. (1986a). *Jenaer Schriften 1801-1807*. Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1986b). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F (1986c). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, G. W. (1987). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (2002). *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Felix Meiner.

Bibliografía secundaria

Habermas, J. (2001). Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena. En *Ciencia y técnica como "ideología"* (pp. 11-51). Madrid: Tecnos.

Horstmann R-P. (2005). Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. En L. Siep (Ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 193-227). Berlin: Akademie Verlag.

Kimmerle, H. (1990). Anfänge der Dialektik. En Ch. Jamme, H. Schneider (Eds), *Der Weg zum System* (pp. 267-288). Frankfurt: Suhrkamp.

Jeaschke, W. (2010). *Hegel Handbuch. Leben,Werk, Schule*. Stuttgart-Weimer: Metzler Verlag.

Lukács, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.

Marx, K. (2005). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza.

Pöggeler, O. (1974). Hegels praktische Philosophie in Frankfurt. *Hegel-Studien*, Band 9, 73-108.

Ritter, J. (2003). *Metaphysik und Politik*. Frankurt: Suhkamp.

Rousseau, J. J. (2010a). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Alianza.

Rousseau, J. J. (2010b). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.

Vieweg, K. (2015). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag.

CAPÍTULO VII

REGULACIÓN GUBERNAMENTAL DEL COMERCIO Y RECONOCIMIENTO EN EL *SISTEMA DE LA ETICIDAD*

Milton Abellón[1]

RESUMEN

El presente capítulo estudia la relación entre la regulación gubernamental del comercio y el reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad*

1 Milton Abellón es Doctor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Docente en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Institución. Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto Ezequiel de Olaso del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF) de la República Argentina. Ha realizado una instancia de especialización doctoral en el Instituto de Filosofía del Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España (Madrid) en el marco del proyecto europeo *Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America*. Es miembro cofundador del Grupo de Estudios Hegelianos, miembro asociado de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos y socio plenario de la Asociación Filosófica Argentina. Dirige y participa de diversos proyectos de investigación sobre la filosofía de Hegel. Ha publicado múltiples

(1802-1803). Mi *tesis* general es que la regulación gubernamental del comercio es una forma de reconocimiento real (no formal) de los singulares en cuanto personalidad (*Persönlichkeit*) por todos los miembros del pueblo, lo cual implica comprender el principio orgánico de la libertad -*sc*. aquel según el cual el gobernado es a la vez gobernante (GW 5, 358)- como una forma inherente al reconocer mencionado. De esta manera, expongo una interpretación original que se distingue de los estudios especializados, los cuales, (i) o bien limitan el reconocer real de la personalidad al derecho penal sin considerar la regulación gubernamental del comercio, (ii) o bien consideran la regulación gubernamental del comercio como forma de mitigar las desigualdades, pero (a) no establecen el vínculo con la problemática del reconocer en general ni con el reconocer real de la personalidad en particular y (b) no vinculan la regulación en cuestión con el autogobierno del pueblo.

Palabras clave: *Sistema de la Eticidad*, reconocimiento, gobierno, comercio, personalidad.

ABSTRACT

This chapter examines the relationship between government regulation of commerce and recognition in the *System of Ethical Life* (1802-1803). My general *thesis* is that government regulation of commerce is a form of real (not formal) recognition of individuals as personality (*Persönlichkeit*) by all members of the people, which

---

trabajos sobre el pensamiento de Hegel y sus recepciones contemporáneas. Entre sus últimas publicaciones se destacan, entre otras, el libro *La influencia de Hegel en Simone de Beauvoir y Judith Butler. Un estudio sobre las nociones de "existencia humana" y "sujeto"* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, TeseoPress, 2023), los artículos "El amor, la relación entre padres e hijos y el reconocer en la Filosofía práctica de Hegel (1802-1804)" (*Revista electrónica de Estudios Hegelianos*, Brasil, 2025), "El reconocer en la *Filosofía del Espíritu* (1803/1804) de Hegel" (*Virtuajus*, Brasil, 2023), "El concepto puro del reconocer y su aparecer para la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*" (*Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, Chile-Madrid, 2022), "Apetencia y reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*" (*Nuevo itinerario. Revista de Filosofía*, Argentina, 2022).

implies understanding the organic principle of freedom—i.e., the one according to which the governed is simultaneously a ruler (GW 5, 358)—as an inherent form of the aforementioned recognition. In this way, I present an original interpretation that differs from specialized studies, which (i) either limit the real recognition of personality to criminal law without considering government regulation of commerce, (ii) or consider government regulation of commerce as a means of mitigating inequalities, but (a) do not establish a connection with the issue of recognition in general, nor with the real recognition of personality in particular, and (b) do not link the regulation in question to the self-governance of the people.

Keywords: *System of Ethical Life*, recognition, government, commerce, personality.

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo estudia la relación entre la regulación gubernamental del comercio y el reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad*, manuscrito póstumo que nos llega incompleto y que Hegel escribe entre 1802 y 1803 para las lecciones sobre Derecho Natural que impartía por entonces en la Universidad de Jena (Meist, 1998, pp. 660-669)[2]. El texto, dado a conocer y titulado así por Rosenkranz en 1844, es coetáneo a "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural" (1802), que Hegel publica en *Revista de Filosofía crítica*, revista que dirigía con Schelling. En este último escrito, Hegel plantea, a través de las críticas a las teorías formalistas y empiristas del derecho natural, parte de las bases fundamentales desde

2 La expresión "regulación gubernamental del comercio" es mía. Con ella me refiero, como se desarrollará en el apartado 3, a las diversas acciones, intervenciones y medidas ejecutadas por el gobierno (*Regierung*) para paliar las desigualdades que trae aparejadas el comercio (*Handel*). Por otro lado, en el manuscrito no aparece el sustantivo "Anerkennung" (reconocimiento), sino el verbo sustantivado "das Anerkennen" (el reconocer). Sin embargo, el primero de los términos es ampliamente utilizado por los estudios especializados. Por esta razón, y en vistas a hacer más amena la lectura, lo uso en este trabajo. Todas las traducciones incluidas en este trabajo son mías.

las que emprende sus esfuerzos juveniles por formular una teoría de la eticidad.

El *Sistema de la Eticidad* tiene, a diferencia de los textos posteriores del periodo[3], una orientación schelligniana y expone una concepción de la eticidad que rehabilita el paradigma político clásico desde un posicionamiento moderno influenciado por los desarrollos de la economía política de Adam Smith y James Steuart, al tiempo que incorpora críticamente la noción de reconocimiento que Fichte desarrolla en *Fundamento del Derecho natural* (1796) y *El Sistema de la Doctrina de las costumbres* (1798), haciendo de esta última noción, según la famosa tesis de Siep (1979), el principio fundamental de su filosofía práctica jenense.

En este trabajo, como indiqué, abordaré el vínculo entre la regulación gubernamental del comercio y el reconocimiento, problemática que aparece en la tercera parte del manuscrito y que ha recibido escasa atención por parte de los estudios especializados, al menos en comparación con otras relaciones del reconocer expuestas en el *Sistema de la Eticidad*. Mi *tesis* general es que la regulación gubernamental del comercio es una forma de reconocimiento real (no formal) de los singulares en cuanto personalidad (*Persönlichkeit*)

3 A partir de la *Filosofía del Espíritu* de 1803-1804, que constituye la tercera parte del *Primer Esbozo del Sistema de Jena. El Sistema de la Filosofía especulativa* (GW 6, 266-326), Hegel comienza a alejarse gradualmente de Schelling y de la presuposición del naturalismo ético del paradigma político clásico al desarrollar una concepción de la eticidad desde la filosofía del espíritu en cuanto "filosofía de la conciencia" (Düsing y Kimmele, 1986, p. VII-XX, XXIV-XXVI), posicionamiento que termina de consumarse en la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Sin embargo, es importante señalar que esto no implica la cancelación del naturalismo ético, ni tampoco que en el *Sistema de la Eticidad* no estén presentes las nociones de conciencia y espíritu. Como se indicará en su debido momento, el *Sistema de la Eticidad* anticipa varias cuestiones relativas a la concepción de la conciencia y del espíritu del manuscrito de 1803-1804. Además, en la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, Hegel vuelve sobre la concepción de la eticidad natural, pero la armoniza con la filosofía de la conciencia expuesta en el escrito anterior. Esta relaboración de la naturalidad ética a partir de la filosofía moderna se encuentra presente también en la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente en el capítulo del Espíritu (VI). En este sentido, no se trata de un cambio radical del paradigma ético, sino más bien de ciertas modificaciones y matizaciones que ponen de relieve el laborioso trabajo de Hegel por formular una teoría de la eticidad en sus años de juventud. Véase: Abellón (2023, 2025).

por todos los miembros del pueblo, lo cual implica comprender el principio orgánico de la libertad -*sc*. aquel según el cual el gobernado es a la vez gobernante (GW 5, 358)- como una forma inherente al reconocer mencionado[4].

Expondré esta tesis tomando como ejes estructurales de análisis la posesión, el derecho de propiedad, específicamente el contrato de propiedad, y el intercambio comercial. Para lograr su cabal exposición, será necesario analizar cómo aparecen estas cuestiones en las dos secciones anteriores del manuscrito.

En el siguiente apartado [1] me ocuparé de la primera sección, "La eticidad absoluta según la relación". Abordaré el reconocer de la propiedad y con ello el reconocer del individuo como propietario o persona que se establece por derecho natural en el marco del intercambio comercial que tiene lugar por el trabajo universal en la eticidad natural. El énfasis estará puesto en la abstracción de la personalidad -*sc*. del singular como totalidad real o unidad

4 La noción de "personalidad", tal como aparece en este escrito temprano, se refiere al singular en cuanto unidad total de sus determinidades (Siep, 1974, pp. 168-170; 1979, p. 64). Según Schmidt (2007, pp. 253-254), la personalidad, en el sentido indicado, conlleva la totalidad de los derechos del singular, aunque incluye también un espectro más amplio, por ejemplo, la personalidad de los miembros del pueblo puesta en juego la guerra (GW 5, 318). Dado el recorte temático de mi trabajo, me limitaré a lo que concierne al derecho de propiedad, enfatizando el vínculo entre las necesidades y las posesiones que las satisfacen. De hecho, es precisamente en el marco del establecimiento de la propiedad por derecho natural donde Hegel introduce el término "personalidad" en este manuscrito (GW 5, 298). Por otro lado, es importante señalar que, en este texto juvenil, la personalidad del singular hace referencia a la unidad real de todas sus determinidades. Hegel utiliza, según el contexto, los términos "real" y "reell", pero, como se verá, en todos los casos tienen la significación de "realmente efectivo" (*wirklich*) y "empírico" (*empirisch*), nociones que aquí contrapone a "formal" (*formal-formell*) e ideal (*ideal-ideell*). Sobre este punto, sigo sugerencias interpretativas de Bienenstock (1992, pp. 181-182), Blummenfeld (2024, pp. 188-189 y ss.), Decker (2001, pp. 305-309) y Testa (2010, pp. 60-61). Cabe decir, asimismo, que las necesidades a las que hace referencia son fundamentalmente las necesidades básicas del singular, no las secundarias originadas por el progreso técnico, como aquellas referidas a la comodidad. Por último, es menester aclarar que uso "determinidades" porque, en este texto temprano, Hegel utiliza "Bestimmtheiten" para referirse a ellas. En sólo una ocasión usa "Bestimmung" (determinación), distinción que mantengo en la traducción de las citas. Para la explicitación hegeliana de que las posesiones y las necesidades que satisfacen constituyen determinidades reales del singular, véase nota 26, *infra*.

realmente efectiva de todas sus determinidades, que incluyen sus posesiones concretas y las necesidades empíricas que aquellas satisfacen- que conlleva el reconocer formal del propietario o la persona. De la segunda sección, "Lo negativo, o la libertad o el delito", me concentraré en el reconocer implicado en el robo y la lucha a vida o muerte que éste desata [apartado 2][5]. Sostendré que el robo constituye la negación realmente efectiva del reconocer formal del propietario o la persona establecido por derecho natural y de su concomitante abstracción de la personalidad, dando lugar a la lucha a vida o muerte en la que se pone en juego la totalidad real de la personalidad. Afirmaré que el cese de la lucha implica el reconocer real y recíproco de la personalidad de los singulares, reconocer que, empero, sólo se consuma en la eticidad absoluta. En este sentido, mostraré que el reconocer implicado en el robo y la lucha constituyen la fundamentación genética del Estado, en particular de la institucionalización del derecho y el sistema de justicia, así como también de la regulación gubernamental del comercio. Finalmente, me dedicaré a la tercera parte del manuscrito, "Eticidad". Analizaré los diversos tipos jurídicos del reconocer, específicamente el reconocer formal del propietario o la persona establecido por el derecho civil y también el reconocer real de la personalidad realizado por el derecho penal. Esto me permitirá fundamentar y mostrar que el reconocer real de la personalidad no se limita al derecho penal, sino que la regulación gubernamental del comercio es otra modalidad de tal reconocer, la cual, junto con el autogobierno del pueblo que implica el principio de la libertad, constituye el reconocer espiritual y real de todos los miembros del pueblo en el sentido indicado [apartado 3].

Con relación a esto último es preciso mencionar que muy pocos estudios especializados prosiguen, tras el análisis de la lucha, el desarrollo de la problemática del reconocer real de la personali-

5 En este sentido, no considero la lucha por el honor familiar desatada por la lesión o asesinato de uno de los miembros de la familia, la cual se distingue de la lucha desatada por el robo de la posesión ajena. Para el análisis y comparación de ambas luchas, véase Siep (1974).

dad en la "Eticidad". Schmidt (2007) y Siep (1974, 1979) lo hacen, pero sin considerar la regulación gubernamental del comercio. Para el primero, el reconocer real de la personalidad tiene lugar por los tribunales de justicia y el derecho penal (pp. 207-208). El segundo acepta esta concepción, pero agrega que el reconocer real y pleno de la personalidad se consuma en la guerra, específicamente en la valentía en cuanto constituye el reconocer mismo del espíritu absoluto del pueblo (1974, pp. 173-174). Otro grupo de investigaciones se detienen en la regulación gubernamental del comercio y la entienden como la intervención del gobierno cuyo fin es equilibrar o mitigar la desigualdad económica que aquel produce en vistas a lograr la satisfacción de todas las necesidades de todos los miembros del pueblo. Sin embargo, no relacionan esta cuestión con el reconocimiento (Avineri, 1974, pp. 96-132; Harris, 1979, pp. 74-75; Schnädelbach, 2000, p. 108). Acordando con dicha concepción de la regulación gubernamental del comercio, otras investigaciones sí establecen su relación con el reconocer. Blumenfled (2024, pp. 199, 200-204) y Jonkers (2008, p. 152) comprenden la regulación gubernamental en cuestión a la luz de la falta de reconocimiento de la propiedad implicada por el robo y el crimen realizados a causa de las desigualdades económicas producidas por el intercambio comercial. Sin embargo, no vinculan de dicho reconocer con el reconocer real de la personalidad. Por su parte, De Zan (2003, pp. 166-169) y Rosenzweig ([1920] 2024, pp. 171-175) sí lo hacen, pero no lo relacionan con el autogobierno que implica el principio de la libertad.

A continuación, expondré mi tesis, intentando saldar puntos y relaciones aún no trabajados ni vislumbrados por los estudios especializados. Para ello, seguiré el orden problemático de la división de apartados previamente descripto. En la conclusión, haré un compendio de las ideas y argumentaciones centrales.

1. Reconocimiento formal del propietario por derecho natural y abstracción de la personalidad

El *marco general* en el que se desarrolla el reconocer formal del individuo como propietario o persona por derecho natural y su concomitante abstracción de la personalidad es el comercio que tiene lugar por el trabajo universal en la eticidad natural.

La *eticidad natural* es la "eticidad absoluta según la relación (*Verhältnis*)" (GW 5, 281). La eticidad absoluta es la totalidad ética absoluta y constituye la idea de la eticidad absoluta. Esta última es la identidad o el ser adecuado entre: (a) la intuición de tal totalidad, que es la universalidad ética y consiste en el pueblo y (b) el concepto de tal totalidad, que es la particularidad ética y consiste en el absoluto ser uno de las individualidades (GW 5, 279). Dicha identidad o ser adecuado se hace evidente si se comprende que el ser uno de las individualidades radica en lo que éstas tienen de común y universal, es decir, en las costumbres del pueblo, las cuales conforman la universalidad ética a la que le es concomitante la conciencia absoluta, o sea, la conciencia de unidad de todas las individualidades en su universalidad consuetudinaria, constituyendo el Espíritu universal o Espíritu del pueblo[6].

Que la eticidad natural sea la eticidad absoluta según la relación significa que en aquella no se establece la identidad o el ser adecuado entre la universalidad y la particularidad éticas, sino una unificación incompleta. En efecto, en la eticidad natural prima la particularidad y la universalidad permanece como lo interno o interior (*Innere*), por lo cual su unificación se mantiene oculta o escondida (GW 5, 279-280). Esto significa que las individualidades y sus relaciones no están regidas por la universalidad consuetudinaria del pueblo como tal, ni

6 Desarrollo esta cuestión en el apartado 3. Retomo el término "Espíritu del pueblo" (*Geist des Volkes*) y "Espíritu de un pueblo" (*Geist eines Volkes*) de la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804) (GW 6, 271 y ss.). En el *Sistema de la Eticidad*, los términos que aparecen son "Espíritu absoluto" (*absoluter Geist*) y "el Espíritu universalmente absoluto" (*der allgemeine absolute Geist*)" (GW 5, 324, 355) que, en rigor y en este contexto, tienen la misma significación que los primeros. Por esta razón, los utilizo.

-desde el punto de vista genético de la consumación de la eticidad absoluta que desarrolla este manuscrito- las individualidades han tomado aún consciencia de su ser uno en dicha universalidad, pues no han alcanzado la conciencia absoluta del pueblo y, por tanto, la conciencia de sí mismas *qua* miembros del pueblo al que pertenecen. En otros términos, en la eticidad natural se establecen relaciones naturales[7] que, al ser relaciones "no sometidas (*ununterworfene*), [...] no gobernadas (*unregierte*) ni integradas (*aufgenommene*) ellas mismas en la universalidad [del pueblo]" (GW 5, 296), no son "en la figura del espíritu" (*Geistesgestalt*)" (GW 5, 324).

Para comprender esto, debe tenerse en cuenta que, en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel combina: (i) la naturalidad ética del paradigma político clásico y (ii) principios de la filosofía moderna. Por un lado, ya en "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural", Hegel afirmaba que la noción de "eticidad" (*Sittlichkeit*), que retoma el sentido del término griego "êthos" (costumbre), implica que la universalidad ética reside en las costumbres (*Sitten*)[8]. Ahora bien, desde el posicionamiento moderno, Hegel conceptualiza dichas costumbres en cuanto costumbres del pueblo, al que concibe bajo el trasfondo de la incipiente conformación de los modernos Estados nacionales. Sobre este respecto, desde la perspectiva genética del *Sistema de la Eticidad*, Hegel armoniza la naturalidad y universalidad ético-consuetudinarias del paradigma político clásico con: (a) la crítica a las teorías modernas del derecho natural (empiristas y formalistas), planteando el reconocer de la lucha a vida o muerte como alternativa a las Teorías modernas del Contrato social en cuanto fundamento del Estado y (b) la centralidad de la subjetividad moderna, especialmente la concepción de conciencia y particularmente la de conciencia universal de todos los miembros del pueblo *qua* tales. En efecto, como explica-

7 En lo que concierne a "relaciones", Hegel usa aquí tanto "Beziehungen" como "Verhältnisse".

8 "Observemos también aquí una advertencia del lenguaje [...], que pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o costumbres (*Sitten*), cuya naturaleza expresan excelentemente tanto la palabra griega que designa la eticidad como la alemana" (GW 4, 467).

ré luego, para Hegel, el pueblo no es ni multitud ni mayoría de individuos, sino un sistema de costumbres y la conciencia universal de sus miembros[9]. Esto se pone de relieve en la tercera parte del manuscrito, dedicada a la eticidad absoluta, en la que se realiza la identidad entre la particularidad y la universalidad éticas, de lo cual me ocuparé en su debido momento [apartado 3].

El punto central que me interesa indicar aquí es que el *derecho natural*, por el que se establece el reconocer formal del propietario y la abstracción de la personalidad que le es concomitante en la eticidad natural, antecede, desde el punto de vista genético, la institucionalización del derecho en las leyes del Estado moderno y el sistema de justicia. Como se pondrá de manifiesto más adelante, esto es relevante porque la negación real del reconocer formal del derecho natural y de la correspondiente abstracción de la personalidad que se realiza mediante el robo lleva a la lucha a vida o muerte, la cual constituye el último momento de la eticidad natural, y porque tal negación del reconocer da lugar a la institucionalización del derecho mencionada, así como también al reconocer real de la personalidad mediante la regulación gubernamental del comercio, reconocer que, se verá, excede la abstracción jurídica.

Pero antes de pasar a ello, es menester hacer un breve rastreo de la conceptualización hegeliana del trabajo porque el derecho aparece en el intercambio comercial inherente al trabajo universal.

Lo primero que cabe mencionar es que el *trabajo* (*Arbeit*) es una potencia práctica que pertenece al sentimiento (*Gefühl*) en cuanto potencia general de la eticidad natural. El sentimiento tiende, a través de diversas potencias, a la superación de la separación y contraposición entre el sujeto y el objeto, dando lugar al goce (*Genuß*), que es precisamente la superación en cuestión. El trabajo, en cuanto potencia práctica, es el sentimiento apetente que, en vistas a la satisfacción de las necesidades (*Bedürfnisse*), tiende a la

9 Con esta interpretación, acuerdo con Jaeschke (2016, pp. 141-142) pero también matizo su interpretación, pues Jaeschke, sin negar los principios modernos presentes en el *Sistema de la Eticidad* referidos al derecho y al reconocimiento, enfatiza fundamentalmente la "idealización de la polis griega" que guiaría a Hegel en su periodo juvenil.

superación de la contraposición entre el sujeto apetente y el objeto apetecido (GW 5, 282-285)[10]. Pero a diferencia de actos apetentes como el comer y el beber, que aniquilan totalmente el objeto[11] y alcanzan el goce de manera inmediata, el trabajo consta de *tres momentos* (GW 5, 284-285). El *primero* es la toma de posesión (*Besitzergreifung*), es decir, la toma del objeto que será elaborado -*sc*. trabajado- para la satisfacción de las necesidades. El *segundo* es propiamente la actividad del trabajo (*Tätigkeit der Arbeit*), la cual es un aniquilamiento realmente efectivo del objeto. Sin embargo, a diferencia del comer y el beber, el trabajo no aniquila totalmente el objeto, sino que lo sustituye por otro[12]. En efecto, el trabajo consiste en la elaboración[13] del objeto a través de la herramienta, transformándolo en un producto humano que sustituye al objeto no elaborado -*sc*. al objeto del que se había tomado posesión- y que permite la postergación del goce en cuanto satisfacción de la necesidad. En este sentido, anticipando la concepción del trabajo de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), Hegel califica la actividad elaborativa del trabajo como un "aniquilamiento inhibido" (*Vernichtung gehemmt*) (GW 5, 292). Finalmente, el *tercer* momento es la posesión del producto (*Besitz des Produkts*), es decir, la toma de posesión del objeto trabajado que satisface la necesidad, el cual constituye la posesión *(Besitz)* del sujeto trabajador.

El trabajo al que Hegel se refiere aquí es aún *trabajo singular*, que consiste en el trabajo ejecutado por los singulares o individuos mediante la herramienta en el seno familiar[14]. Se trata del trabajo ejer-

10 "Apetente" refiere al término "Begierde", que traduzco por "apetencia". Para la concepción de este término en la *Fenomenología del Espíritu*, la cual está antecedida ya en el *Sistema de la Eticidad*, véase: Abellón (2020).

11 El término correspondiente a "aniquilación" es "das Vernichten" (el aniquilar) (GW 5, 282 y ss.). La total aniquilación del objeto tiene aquí el sentido del "desaparecer" (*Verschwinden*) que Hegel le otorga al primer momento de la apetencia en la *Fenomenología* (GW 9, 106-107).

12 "diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Objekt ersetzt wird" (GW 5, 284).

13 El término correspondiente es "bearbeiten" (GW 5, 292).

14 En el *Sistema de la Eticidad*, la distinción entre "particular", "individuo" y "singular" no está aún del todo desarrollada y no cuenta con la importancia fundamental que cobra en textos posteriores. En este manuscrito, Hegel usa, en muchos casos, "singular" (*Einzelne*)

cido por los miembros de la familia según la naturaleza de cada uno y en vistas a la satisfacción de sus necesidades (GW 5, 307). Todo lo adquirido y producido por ellos, incluido el excedente de su propio trabajo, constituye el *patrimonio familiar*[15], del cual el varón es el administrador (*Verwalter*), pero ninguno es propietario (*Eigentümer*) porque las relaciones de propiedad son extrafamiliares, como se verá inmediatamente. El patrimonio familiar, que está conformado por todos los bienes de la familia, es un producto común o comunitario (*Produkt gemeinschaftlich*) a sus miembros que se distribuye comunitariamente entre ellos sin ningún tipo de mediación jurídico-contractual, incluso en caso de herencia (GW 5, 307-308). Por esta razón, Hegel sostiene que, en la familia, en la cual sus miembros conforman una unidad entre ellos mismos y sus posesiones, no se estable "la oposición entre el sujeto y la personalidad" (GW 5, 306), porque al no haber contrato (*Vertrag*) de propiedad, "la indiferencia no es formal según el derecho" (GW 5, 306)[16]. Este uno de los puntos que explica que las relaciones jurídicas contractuales referidas a la propiedad y la abstracción de la personalidad que conlleva la noción de persona, tal como veremos, sean relaciones que no competen al interior de la familia, sino que son la relación entre individuos de distintas familias, *sc*. "relaciones sociales".

A diferencia del trabajo singular, el *trabajo universal* se establece por la relación entre individuos de distintas familias y tiene lugar por el trabajo maquinal, que Hegel conceptualiza según los incipientes avances de la Revolución industrial de su tiempo y la socie-

como sinónimo de "sujeto" (*Subjekt*) e "individuo" (*Individuum*) (GW 5, 279 y ss.). Por esta razón, con "singular" o "singulares" me refiero al individuo o a los individuos que, como se desarrollará luego, alcanzan su universidad ética en el pueblo, conformando una singularidad que, por su carácter espiritual, se distingue de la singularidad natural lograda en la eticidad natural.

15 Retomo el término "patrimonio familiar" (*Familiengut*) de la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804) (GW 6, 278, 280), pues a ello se refiere el "producto común o comunitario" del *Sistema de la Eticidad*.

16 El ser uno entre los individuos que conforman la familia se estable, en la eticidad natural, por el amor entre los sexos y la relación entre padres e hijos. Para este tema, véase: Abellón (2025).

dad civil que le es concomitante. Sobre esto, me interesa resaltar *tres puntos* en función del tema que me ocupa.

El *primero* es que el producto del trabajo maquinal, trabajo que es automatizado y especializado, implica la "*abstracción* [*Abstraktion*] *de las necesidades*" (GW 5, 297; el subrayado es mío) del singular, pues "es algo aislado [*ein vereinzeltes*] que no está en relación con la totalidad de las necesidades" (GW 5, 296). La "abstracción" de las necesidades significa su *aislamiento*. A modo solamente ilustrativo, utilicemos el ejemplo de una fábrica de calzado. El trabajo en la fábrica aísla –*sc*. abstrae- la necesidad de calzado de los singulares del resto de sus necesidades -ej. de la necesidad de vivienda, alimento, etc.- y, mediante los productos que elabora -*sc*. zapatos-, satisface sólo la necesidad a la que está dirigido -*sc*. la necesidad de calzado-[17]. El *segundo* punto consiste en el *excedente* (*Überfluß*) del trabajo del singular. Por el trabajo maquinal, el singular elabora más productos de los que necesita para satisfacer la necesidad que su trabajo abstrae. Siguiendo el ejemplo anterior: el singular produce más calzados de los que necesita para satisfacer su necesidad de calzado. Esto da lugar al *tercer* punto: la *dependencia universal* (*allgemeine Abhängigkeit*) de todos los singulares para satisfacer la totalidad de sus necesidades y el *intercambio* (*Tausch / Umtausch*) de los productos excedentes en vistas a dicha satisfacción (GW 5, 299-302). Los singulares intercambian los productos excedentes de su propio trabajo con otros singulares que elaboran productos distintos y que satisfacen otras necesidades. En este intercambio tiene lugar el *comercio* (*Handel*), que es una relación mercantil extrafamiliar, *sc*. entre individuos de distintas familias (Harris, 1979, pp. 36, 55). El comercio es la relación universal de intercambio por la que los singulares, mediante el dinero, venden el excedente de su trabajo y compran los excedentes del trabajo de otros para

17 Al respecto, me diferencio de Avineri (1974, p. 91), quien enfatiza que la abstracción de las necesidades en el trabajo universal se explica porque ellas y los productos que las satisfacen quedan subsumidas a las necesidades de la producción, alejándose de las necesidades concretas de los singulares.

satisfacer sus necesidades (GW 5, 302-305)[18]. El precio (*Preis*) de los productos se establece por el valor (*Wert*) de los mismos. Pero la estipulación del valor excede a los singulares involucrados en el intercambio, o sea, no depende totalmente de ellos, porque se determina por la relación de las múltiples variables contingentes del mercado, p. ej. la oferta y la demanda, los costos de la producción y las ventas de los productos, la escases de materias primas necesarias para la fabricación de los productos motivada por causas naturales, climáticas o humanas, etc. (GW 5, 300-303, 351-352). Como se expondrá luego [apartado 3], el hecho de que el valor de los productos exceda a los singulares que producen y comercian es una de las razones a la que Hegel apela para fundamentar la regulación gubernamental del comercio.

Sentados los puntos precedentes, lo importante en este lugar, a la luz del tema del presente trabajo, consiste en que es precisamente en el marco del intercambio comercial donde "emerge el *derecho* [*Recht*]" (GW 5, 300; el subrayado es mío), dando lugar al "comienzo de [...] la posesión legal y formalmente ética" (GW 5, 300)[19] mediante el *contrato* [*Vertrag*] de *propiedad* (*Eigentum*), el cual recae sobre los productos que se compran y venden en el intercambio en cuestión (GW 5, 297-303). Por medio del contrato de propiedad, que realiza el derecho de propiedad (*Eigentumsrecht*), la *posesión* (*Besitz*) deviene estrictamente *propiedad* (*Eigentum*) (GW 5, 298-302). La propiedad, en efecto, es la posesión singular universalmente reconocida como tal, es decir, reconocida como posesión del singular por el resto de los singulares. Al tratarse, en este caso, de un modo de *reconocimiento* que compete al derecho y se establece por contrato, este reconocimiento puede denominarse "reconocimien-

18 Hegel tematiza el intercambio comercial en el contexto del trabajo universal maquinal, lo que daría a entender que los productos que se comercian son sólo los fabriles. Sin embargo, esto no sería del todo acercado, pues el intercambio comercial no excluiría el excedente de los bienes producidos en el seno familiar, los que pueden constituir, por ejemplo, materias primas para las fábricas, así como tampoco excluye el comercio de materias de origen vegetal, animales criados por el campesinado ni los productos de las tierras cultivadas por dicho estamento.

19 "der Anfang des rechtlichen, formal sittlichen [...] Besitzes" (GW 5, 300).

to jurídico", sin desatender que la legalidad jurídica se encuentra aún en el marco de la eticidad natural. Mas este reconocimiento jurídico no sólo atañe a las posesiones, sino también a sus poseedores pues, a través del contrato de propiedad, los contratantes -*sc*. los poseedores- se reconocen recíprocamente como propietarios (GW 5, 297-220, 301-302).

El reconocer (*das Anerkennen*) es una noción fundamental y trasversal al *Sistema de la Eticidad*, dado que traviesa todos los momentos de la exposición y realización de la idea de la eticidad absoluta. Hegel define el reconocer, en términos generales, como "la intuición (*Anschauung*) de sí mismo en un extraño" (GW 5, 289), la cual se establece por distintas relaciones y términos medios. Para hablar acabadamente de reconocimiento intersubjetivo consumado, la intuición de sí en otro debe ser recíproca (*gegenseitg*), reciprocidad por la que resulta la igualdad (*Gleichheit*) de las partes involucradas[20]. En la eticidad natural, el reconocer entre los miembros de la familia se realiza por el amor entre los sexos y la relación entre padres e hijos, constituyendo un sentimiento realmente absoluto por el que el varón, la mujer y el hijo se intuyen recíprocamente como iguales en cuanto seres humanos (*Menschen*) (GW 5, 289-292)[21]. Por derecho natural, y específicamente por medio del contrato de propiedad, los individuos en cuanto poseedores singulares se intuyen recíprocamente *qua* propietarios, es decir, se reconocen jurídicamente iguales en cuanto poseedores singulares universales (GW 5, 297).

Ahora bien, la *abstracción*, que anteriormente se señaló como la abstracción de las necesidades concomitante al trabajo universal y que da lugar al intercambio comercial, tiene también un lugar fundamental en el plano del *derecho*, pues el derecho es la abstracción de la posesión en la universalidad de la propiedad, la cual conlleva la abstracción de la personalidad. A propósito de esto, Hegel sostiene:

20 En varios casos del reconocer, Hegel utiliza también "identidad" (*Identität*), además de "igualdad". Véase: GW (5, 289-291).

21 Me ocupé de esto en Abellón (2025).

> La abstracción de la universalidad es el derecho [...] Él es algo totalmente formal [...] sin ningún contenido en sí. El individuo es propietario (*Eigentümer*), no absolutamente poseedor legal (*rechtlicher Besitzer*) en y para sí. Su personalidad o la abstracción de su unidad y singularidad es una mera abstracción y una cosa del pensamiento. Tampoco es la individualidad en la que radican el derecho y la propiedad, pues ella es la absoluta identidad o es ella misma una abstracción; sino que él [*sc*. el individuo como poseedor legal] es sólo en la identidad relativa de sus posesiones en cuanto esta identidad relativa tiene la forma de la universalidad [...] El derecho de propiedad (*Eigentumsrecht*) es [...] la abstracción en la propiedad, según la cual el derecho es [y] para la cual permanecen otros, la particularidad y la posesión. (GW 5, 298)[22]

El sentido de "abstracción" que se pone en juego aquí no sólo consiste en el aislamiento de las necesidades y posesiones que las satisfacen, tal como se vio anteriormente con la necesidad, sino que debe comprenderse también y fundamentalmente como la formalización e idealización de las posesiones y relaciones reales y concretas que el singular mantiene con ellas en vistas a la satisfacción efectiva de las necesidades correspondientes.

En efecto, la propiedad en cuanto posesión legal o jurídica establecida por contrato implica el *aislamiento* de las posesiones de las cuales el contrato es precisamente contrato de propiedad. Continuando con el ejemplo: el singular Y compra zapatos al singular X (fabricante de calzado) para satisfacer su necesidad de calzado. Dichos zapatos, que eran parte del excedente del trabajo de X y que, en cuanto tales, constituían su posesión, devienen propiedad de Y mediante el contrato de propiedad que se celebra en el intercambio comercial. Este contrato, por el que la posesión de X deviene

22 En el original, el término "formal" de la primera línea de la cita aparece sustantivado, "ist etwas ganz Formelles". Por cuestiones de comprensibilidad en castellano, no conservo la sustantivación. Por otro lado, la expresión "el individuo es propietario, no absolutamente poseedor legal" puede resultar un poco confusa, dado que el propietario es el poseedor legal o, dicho en otros términos, ser poseedor legal es ser propietario. Lo que Hegel está introduciendo con esta expresión es algo que se aclarará en lo que sigue y que se refiere a las relaciones reales del individuo con sus posesiones, realidad que el derecho formaliza e idealiza.

propiedad de Y, es decir, por el que deviene su posesión legal, aísla la posesión en cuestión, los zapatos, pues el contrato aísla el objeto del cual es contrato. En otros términos, el contrato de propiedad es siempre contrato de una posesión particular que satisface una necesidad específica, implicando el aislamiento de ambas.

Más lo que se pone de relieve ahora es la *formalidad* del derecho, específicamente, como adelanté, la *formalización* o *idealización* de las posesiones concretas del singular y, con ello, de sus relaciones reales con sus necesidades empíricas, el uso concreto de las posesiones y la satisfacción efectiva de aquellas. Al respecto, Hegel sostiene que "la propiedad [en cuanto posesión legal] queda establecida como [...] no referida al uso y al goce del sujeto, [ya que] no guarda ninguna relación con la necesidad [en tanto] posee la determinación de separarse de la referencia a la posesión" (GW 5, 299). La relación real (*reale-reelle Beziehung*) con sus posesiones empíricas (*empirisch*) y su uso concreto devienen, en el derecho, una relación ideal (*ideale-ideelle Beziehung*) que no tiene relación real con el goce, *sc*. con la satisfacción efectiva (*wirklich*) de las necesidades empíricas (GW 5, 299-300)[23]. Esto no quiere decir que el producto, la posesión devenida propiedad -los zapatos-, no guarde una relación real -empírica y concreta- con la necesidad del singular y la satisfacción de su propietario -la satisfacción de la necesidad de calzado-[24]. La cuestión radica en que con la propiedad *qua* tal, es decir, como determinación jurídica, las posesiones empíricas y las necesidades concretas que ellas satisfacen -*sc*. las relaciones reales referidas anteriormente- quedan subsumidas, a tra-

23 Con respecto a "real" e "ideal" consigno entre guiones los dos adjetivos que aparecen en el texto original.

24 Sobre este punto es menester señalar que la relación real queda establecida en el derecho "como no necesaria (*als nicht notwendig*)" (GW 5, 299). No me centraré en esta cuestión, pero es importante indicar que, con esto, Hegel se refiere a que la separación, formalización e idealización de las relaciones reales del sujeto con sus posesiones implica que dicha relación real devenga meramente posible. En otras palabras: el propietario, poseedor legal de un producto en particular, puede no tener efectivamente una relación real con ese producto, por ejemplo, porque le ha sido quitado, lo ha perdido, etc. Sin embargo, en términos jurídicos y contractuales, el propietario sigue siendo poseedor legal de dicho producto, aunque empíricamente no guarde una relación real con él.

vés del contrato, a la universalidad formal y abstracta del derecho, siendo "aniquiladas en la idealidad [jurídica]" (GW 5, 303)[25]. El derecho, entonces, niega (*negiert*) las relaciones reales del singular con sus posesiones concretas al convertirlas en relaciones ideales y, en este sentido, se establece la abstracción de la personalidad, o sea, del singular como unidad realmente efectiva entre sus posesiones empíricas y las necesidades concretas que ellas efectivamente satisfacen (GW 5, 299, 303). Desde el punto de vista del derecho, el individuo es la "unidad vacía de las determinidades singulares" (GW 5, 304) y, por esto, es *persona* (*Person*): "indiferencia (*Indifferenz*) de todas las determinidades" (GW 5, 304), o sea, identidad abstracta e igualdad formal y vacía "y como tal deviene reconocido (*anerkannt*)" (GW 5, 304)[26]. En efecto, como adelanté, el reconocer implicado aquí es el reconocer jurídico, que es un *reconocer formal e ideal*, pues "las personas se reconocen como tales recíprocamente" (GW 5, 301) en la universalidad abstracta del derecho. Los singulares no se reconocen aquí como seres vivos realmente efectivos, o sea, según sus necesidades empíricas y en sus relaciones reales con las posesiones concretas que las satisfacen (Schmidt, 2007, pp. 168-169). Por el contrario, se trata del reconocer del individuo "en cuanto algo formalmente vivo" (GW 5, 304) o "ser viviente formal" (GW 5, 304), es decir, según la abstracción de la vitalidad realmente efectiva que establece el contrato de propiedad y que constituye a la persona como tal (GW 5, 304-305). En este sentido, los singulares se intuyen recíprocamente -*sc*. se reconocen recíprocamente- según su igualdad jurídica abstracta, o sea, se intuyen recíprocamente iguales *qua* propietarios o personas jurídicas (GW 5, 297-299, 304-305).

25 En esta línea se ubican las interpretaciones de Bienenstock (1992, pp. 181-182) y Blumenfeld (2024, pp. 188-189).

26 Que las posesiones empíricas y necesidades concretas son determinidades y determinaciones reales del singular que son abstraídas por el derecho queda explicitado en GW (5, 300). Aquí Hegel utiliza directamente el sustantivo que constituye la raíz de "Bestimmtheiten" y "Bestimmung": "reell Bestimmtes".

Es precisamente la abstracción del derecho natural y del reconocer formal correspondiente lo que niega de manera realmente efectiva el robo o expolio de la propiedad ajena, dando lugar a la lucha a vida o muerte como último momento de la eticidad natural.

2. Robo y lucha a vida o muerte: negación real del reconocer formal de la propiedad y de la abstracción de la personalidad

La negación real de la abstracción del derecho y de la personalidad que se desarrolló en el apartado anterior se expone en la segunda parte del manuscrito, "Lo negativo, o la libertad o el delito", y se realiza mediante el robo, que da lugar a la lucha a vida o muerte entre familias como último momento de la eticidad natural y que, en cuanto tal, conforma el paso genético fundamental para la institucionalización del derecho y del sistema de justicia en el Estado[27].

Lo que da lugar a la lucha es el *expolio* (*Beraubung*) o *robo* (*Diebstahl*) violento de la propiedad ajena[28]. Lo primero que cabe señalar es que el robo se ejecuta sobre una posesión particular que es propiedad de otro pues se dirige, en cuanto acto particular, al objeto con el que se relaciona -*sc*. al objeto que quita a otro- (GW 5, 315). En cuanto arrebato de la propiedad ajena, el robo constituye, en primer lugar, la *aniquilación* o *negación real* -*sc*. realmente efectiva- de la relación real del sujeto con la propiedad particular que le es quitada. En efecto, la relación empírica que el sujeto mantenía con su posesión para la satisfacción efectiva de su necesidad empírica se aniquila inmediatamente en cuanto el objeto le es arre-

27 Con respecto a la tesis de que la lucha es entre familias, sigo a Blumenfeld (2024, p. 198), Harris (1979, pp. 50-54; 1996, p. 238), Kimmerle ([1982] 2016, p. 235), Testa (2010, p. 220) y Williams (1992, p. 86). Para comprender esto es preciso tener en cuenta que, aunque quien luche sea sólo un miembro de la familia, éste representa la totalidad familiar. Por eso es, en rigor, una lucha entre familias, tesis que luego se desarrolla en la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804). Véase: Abellón (2023, pp. 158-160).

28 Hegel utiliza también "posesión", pero, en lo que a mi recorte temático respecta, se refiere a la posesión legalmente reconocida, es decir, a la propiedad, pues de lo que se trata es de la violación y negación real del derecho y del reconocer que le es concomitante.

batado. En segundo lugar, el robo implica un doble movimiento en cuanto al reconocer: *supone el reconocer de la propiedad ajena, pero simultáneamente lo niega de manera realmente efectiva* en el mismo acto negativo que realiza. El robo de la propiedad ajena *qua* propiedad ajena lleva en sí mismo el reconocimiento de que la posesión robada es propiedad de otro. En este contexto, el robo supone el reconocer de la propiedad establecido por el derecho natural que se desarrolló con anterioridad. Precisamente al respecto, Hegel sostiene que el robo "es una lesión del derecho (*Verletzung der Rechts*) [...] como un aniquilamiento real del reconocer (*eine reale Vernichting des Anerkennens*)" (GW 5, 315).

Ahora bien, el robo no se limita a ser una negación real de la relación real del sujeto con el objeto particular arrebatado, ya que no se trata de una mera reducción de las posesiones. El robo de una propiedad particular tiene un impacto más amplio porque la propiedad en cuanto tal concierne a la persona. En efecto, el expolio es una relación personal (*persönlich*), real (*real*) y empírica (*empirisch*), es decir, una relación realmente efectiva que afecta a la persona mediante la lesión de la relación ideal (*ideelle Beziehung*) de la posesión en cuanto propiedad (*des Besitzes als Eingentumes*) (GW 5, 316). En este sentido, agrega:

> Lo que es superado en ello [*sc*. en el robo] no es la reducción de sus posesiones, pues ella misma [*sc*. tal reducción] no le concierne como sujeto [*sc*. como persona], sino el aniquilamiento de sí como indiferencia a través de y en este acto singular; y puesto que ahora la indiferencia de las determinidades es la persona, ésta queda aquí lesionada y así la reducción de las propiedades es una lesión personal (*persönliche Verletzung*). (GW 5, 316)

El robo, por tanto, constituye una *lesión real a la persona*, al singular en cuanto totalidad abstracta e indiferenciada de todas sus determinidades (Blumenfeld, 2024, p. 196; Schmidt, 2007, pp. 207-208). Esta lesión de la persona es una lesión del todo (*Verletzung des Ganzen*), que es *lesión del honor* (*Ehre*), pues en ello -*sc*- en honor- "de-

viene aquí el derecho o la indiferencia" (GW 5, 322)[29]. A propósito de esto, Hegel afirma:

> El honor queda herido [pero dado que] el honor herido es sólo ideal (*nur ideell*) [pues es la totalidad indiferenciada del derecho] [...], esta conexión de la idealidad del honor con su realidad (*Realität*) sólo sucede debido a que la determinidad lesionada se eleva (*erhoben*) a la realidad total (*zur ganzen Realität*), y el honor consiste en que cuando una determinidad es negada (*negiert ist*) también [lo es] la totalidad de las determinadades o la vida [...] Así, la propia vida debe ponerse en juego. (GW 5, 319)

En este sentido, lo que está en juego es "la personalidad totalmente real (*die ganze reale Persönlichkeit*) que el sujeto es" (GW 5, 319), lo cual lleva a una lucha a vida o muerte en la que el singular como totalidad vital se pone en riesgo de manera realmente efectiva (*wirklich*) (Riedel, 1967, p. 189)[30].

Ahora bien, antes de pasar a la lucha es importante subrayar que el robo, en el sentido desarrollado -*sc*. como lesión y negación

29 El "honor" refiere precisamente al singular como totalidad ideal e indiferenciada de sus determinidades, es decir, como persona. A propósito del honor, Hegel afirma también: "Porque la negación (*Negation*) sólo puede ser de una determinidad, entonces ella debe poner en juego el todo (*das Ganze*), ser elevada (*gesteigert*) al todo. Pero, dado que ella [*sc*. la determinidad] es personal, ella es inmediatamente el todo, pues la determinidad pertenece a la persona, que es en la indiferencia del todo; y una particularidad negada de la persona es sólo una abstracción porque en la persona, ella [*sc*. la particularidad negada] está absolutamente integrada (*aufgenommen*) en la indiferencia. El ser vivo (*das Lebendige*) deviene lesionado. Pero, puesto que la indiferencia está enfrentada a la abstracción de la particularidad lesionada, así a través de ésta última también aquella está puesta de modo ideal (*ideell*) y [entonces] lo herido es el honor. Por el honor, el singular (*das Einzelne*) deviene en un todo o en algo personal (*wird zu einem Ganzen und Persönlich*) y la aparente (*scheinbare*) negación de lo singular aislado es la lesión del todo y así sobreviene la lucha de la persona total contra la persona total (*Kampf der ganzen Person gegen die ganze Person*)" (GW 5, 318). Esta lucha es la que, dentro de los estudios especializados, se conoce como "lucha por el honor", término que, como tal, no se encuentra en el manuscrito.

30 En este sentido, la lucha de la persona total contra la persona total que corresponde al honor y que, por esto, es ideal, se realiza de manera efectiva en la lucha a vida o muerte. Como en el caso de "lucha por el honor", la expresión "lucha a vida o muerte" no está en el manuscrito, pero, al igual que en el caso anterior, sí está conceptualizada.

real de la persona- constituye la *negación real de la formalidad y abstracción del derecho* y, por esto mismo, una *aniquilación o negación real de la abstracción jurídica de la personalidad y del reconocer formal e ideal de la persona* que le es concomitante. Al respecto, Hegel explicita que el robo es la "aniquilación de la indiferencia del reconocer; una lesión del derecho, [...] un aniquilamiento real del reconocer [que es] la superación real del reconocer [formal e ideal del derecho]" (GW 5, 315-316)[31]. Esta superación se consuma, de primeras y en esta instancia, en la lucha a vida o muerte que el robo desata, lucha en la que el singular, como se señaló, pone en juego la totalidad real de su personalidad al poner en juego su vida.

Para comprender cómo el robo acaba en una *lucha a vida o muerte*, en qué consiste esta última y la superación real del reconocer formal de la persona que deja como resultado la lucha en cuestión en tanto último momento de la eticidad natural es preciso hacer algunos señalamientos. En *primer* lugar, que la *reacción al robo*, explicita Hegel, no puede radicar en la recuperación de la posesión que ha sido arrebatada porque lo que resulta herido por la lesión de la persona o el honor, que es ideal, es la realidad total del singular, es decir, la personalidad realmente efectiva (GW 5, 31-319). En *segundo* lugar, en íntima relación con el punto anterior, cabe mencionar que el robo o expolio, para tener la significación que se desarrolló, debe ser *violento* porque la violencia (*Gewalt*) no sólo hace que dicho acto negativo sea efectivamente real (*wirklich Raub*), sino también que conlleve necesariamente, dadas las implicancias vitales expuestas, la acción recíproca (*Gegenwirkung*) (GW 5, 317). Pero, para que la lucha sea recíproca y justa, debe haber, además, en *tercer* lugar, igualdad de fuerzas (*Gleichheit der Stärke*) e igualdad en el peligro (*Gleichheit der Gefahr*), pues, de lo contrario, habría sometimiento, dominación, subyugación o directo asesinato, pero no lucha (GW 5, 320, 322). La persona lesionada contraatacará al atacante también de forma violenta, dando lugar a la *lucha a vida o*

31 "Vernichtung der Indifferenz des Ankerkennen; es ist eine Verletzung der Rechts, [...] eine reale Vernichtung des Anerkennens [...], [d]ie reale Aufhebung des Anerkennens" (GW 5, 315-316).

muerte en la que las partes van por la muerte de la otra y ponen en riesgo su propia vida.

Ahora bien, la lucha a vida o muerte, en *cuarto* lugar, constituye "la realidad de la justicia vengativa" (GW 5, 313). La *justicia vengativa* (*die rächende Gerechtigkeit*) es una noción a la que Hegel se refiere al comienzo de esta segunda parte del manuscrito y que consiste en la acción objetiva realizada contra el delito, es decir, contra el robo (GW 5, 312)[32]. Pero la justicia vengativa no se reduce a la recuperación de las propiedades, pues se ha visto que mediante el robo lo que se pone en juego es la realidad total del singular, es decir, la personalidad realmente efectiva. En este sentido, y en relación con los otros puntos recién mencionados, la lucha a vida o muerte como realidad de la justicia vengativa implica que los singulares lesionados se enfrentan recíprocamente en una lucha en la que arriesgan su propia vida mientras van por la muerte del otro.

Lo que acompaña a la lucha a vida o muerte en cuanto realidad de la justifica vengativa, en *quinto* lugar, es la *mala conciencia moral* (*das böse Gewissen*): la conciencia subjetiva e interna[33] de la inversión ideal (*ideale Umkehrung*) del delito y, al mismo tiempo, la conciencia del contraefecto o acción recíproca (*Gegenwirkung*) que tal inversión implica. Se trata de la conciencia que sabe que se hiere y suprime a sí misma al herir o suprimir al otro, que su acción exterior es una acción contra sí misma (GW 5, 312-313). Pero esta conciencia debe ser también algo exterior (*Äußeres*) y objetivo (*Objektives*). Esta exteriorización y objetivación tiene lugar en la lucha a vida o muerte en tanto realidad de la justicia vengativa. En otras palabras, la lucha como tal, exterioriza, objetiva y realiza la mala conciencia moral (GW 5, 313). En este sentido, la mala conciencia moral es la conciencia inmediata que el atacante tiene acerca de la supresión de sí en la supresión del otro en la lucha a vida o muerte. El atacante es consciente que se hiere y se aniquila a sí mismo al herir o suprimir al otro, dado que su acción negativa implicará la

32 En este contexto, bajo el tratamiento de la cuestión que hace Hegel y desde la perspectiva que me interesa, el "robo" y "delito" (*Verbrechen*) se toman como sinónimos.

33 Hegel usa la sustantivación: "Inneres".

acción recíproca del otro contra él mismo (GW 5, 312-313). Por esta razón, la mala conciencia moral que acompaña la lucha implica ya el *reconocimiento real de sí y del otro en cuanto personalidad real*[34]. Pero, la acción de la mala conciencia está guiada por la afirmación de sí frente al otro. En este sentido, Hegel sostiene que la victoria (*Sieg*) en la lucha alimenta el impulso (*Trieb*) de dicha conciencia. Sin embargo, es aquí donde se pone de relieve la *contradicción inmanente de la lucha* a vida o muerte que da paso a su cese. Por un lado, la victoria satisface el impulso de la conciencia moral vengativa, alimentando su impulso negativo de matar al otro. Pero, al mismo tiempo, con cada victoria aumenta el temor[35] y la conciencia del propio aniquilamiento, porque la lucha, al ser recíproca, implica la muerte propia. En este sentido, lo que pone *fin a la lucha* es la *conciencia del peligro de muerte*: la conciencia de la aniquilación efectiva y total de sí mismo y, con ello, de todas las determinidades propias (GW 5, 314). Con dicha conciencia, "queda superada la mala conciencia moral, el impulso a aniquilarse" (GW 5, 322), dando lugar a lo que se puede denominar la *conciencia moral positiva* o *buena conciencia moral*[36], es decir, aquella para la cual es necesario que tanto ella misma como el otro permanezcan vivos. Esta conciencia implica un primer estadio del *reconocer real y recíproco de los singulares en su personalidad real*. Mas se trata de un reconocer incipiente que sólo logra consumarse en la eticidad absoluta.

El "movimiento del reconocer" -por tomar prestada una expresión de la *Fenomenología del Espíritu* (GW 9, 109)- que se expone en el robo y la lucha a vida o muerte como último momento de la

34 Cabe mencionar que, en el contexto del desarrollo de la conciencia moral, el término "Anerkennen" no aparece en el manuscrito. Sin embargo, sí lo hace en el momento inmediatamente posterior al exponer el robo y la lucha. Asimismo, la noción de conciencia, como se verá en el siguiente apartado, es central en la concepción de la eticidad absoluta. En este sentido, mi tratamiento de la cuestión vincula las dos partes de la segunda sección y el desarrollo de la tercera parte del manuscrito, intentando brindar una lectura original del tema.

35 La expresión hegeliana es "wird aber der Furcht größer" (GW 5, 314).

36 Los términos "conciencia moral positiva" y "buena conciencia moral" son míos y los introduzco siguiendo el sentido de la exposición hegeliana con vistas a esclarecer la argumentación.

eticidad natural constituye el fundamento genético de la institucionalización del reconocimiento y del derecho en las leyes del Estado. En efecto, el robo pone de relieve la exigencia de una nueva modalidad del reconocer jurídico de la propiedad y la persona -*sc*. del propietario- cuya violación no dé lugar a lucha[37]. Pero también revela, junto a la lucha, la necesidad de un tipo de reconocimiento real de la personalidad que exceda la formalidad y abstracción del derecho[38]. Este es precisamente el tema central que me ocupará en el próximo apartado, donde no sólo se retomará la cuestión del derecho institucionalizado en el Estado sino también el reconocer implicado por la regulación gubernamental del comercio basado en el principio orgánico de la libertad.

3. Regulación gubernamental del comercio y el reconocer real de la personalidad

Los modos o tipos de reconocimiento recién aludidos tienen lugar en la *eticidad absoluta*, que se desarrolla en la tercera parte del

37 A propósito de esta cuestión, Siep (1974, pp. 173-174) no niega que el Estado tenga, entre sus funciones, garantizar la propiedad y la vida de los individuos. Sin embargo, afirma, a diferencia de mi lectura, que el Estado no tiene la función fundamental de ser garante del derecho y, por tanto, su esencia no consiste en la protección de la vida de los individuos ni en la protección de las posesiones como respuesta a la guerra hobessiana. Para Siep, la eticidad estatal más alta se expone en la guerra entre los pueblos en cuanto momento del reconocer de sí del espíritu práctico absoluto. Con mi lectura me distancio de la lectura de Blumenfeld (2024, pp. 195-198), quien sostiene que, si bien el robo y la lucha generan una reestructuración de las normas de interacción social, la lucha, al no estar conceptualizada explícitamente en este escrito como "lucha por el reconocimiento", no se presenta de manera clara como momento de transición a la vida ética absoluta. Algo similar afirma Decker (2001, pp. 300-311), para quien, en el manuscrito que me ocupa, la relación entre la lucha y el reconocer de la teoría legalista del derecho de la eticidad absoluta no es conceptualmente transparente. En concordancia con mi interpretación se ubican las de Ifergan (2014, pp. 75-8), Kimmerle ([1982] 2016, pp. 228-229, 239) Honneth (1992, pp. 41-44), Nance (2017, p. 42), Schänelbach (2000, pp. 96-98) y Wildt (1982, pp. 324-325), aunque para este último -que, a diferencia de mi lectura, no enfatiza la conciencia moral que acompaña la lucha- no queda claro el lugar del reconocimiento como paso de la eticidad natural a la absoluta.

38 En este punto tomo distancia de Takeshima (2021, pp. 20-21), para quien en la eticidad absoluta no se resuelven los problemas referidos a la propiedad expuestos en la primera y la segunda parte del manuscrito.

manuscrito, "Eticidad"[39]. La eticidad constituye la "completa aniquilación de la particularidad y la identidad relativa de las que solo es capaz la relación de la naturaleza" (GW 5, 296). Por este aniquilamiento debe comprenderse la superación ético-espiritual del principio de la particularidad propio de la eticidad natural y de la relatividad e incompletitud que le es concomitante, es decir, de la eticidad natural como una unificación incompleta entre la particularidad y la universalidad éticas. En cuanto tal, la eticidad constituye aquello que no se establecía en la eticidad natural: la identidad o el ser adecuado entre el ser uno de las individualidades y la universalidad del pueblo, o sea, la idea de la eticidad absoluta[40].

En la eticidad, que es la totalidad auténtica (*wahrhafte Totalität*), las individualidades y sus relaciones naturales están gobernadas por o son integradas a la universalidad ética del pueblo, lo cual significa que están mediadas por las costumbres del pueblo. Lo auténtico (*das Wahrhafte*), afirma Hegel, "no es el individuo como tal, sino [...] el sistema de la eticidad" (GW 5, 333), es decir, la totalidad orgánica de las "las costumbres universales (*allgemeine Sitten*)" (GW 5, 360)[41] del pueblo, las cuales no son otra cosa que la obra del hacer conjunto de todos sus miembros y, por lo tanto, lo que les es común y constituye el ser uno de las individualidades *qua* miembros del pueblo al que pertenecen[42]. El *pueblo*, en efecto, no es una mayoría (*Mehrheit*) ni una multitud (*Menge*) de individuos aislados y

39 El desarrollo de la concepción de la eticidad, de la conciencia empírica y absoluta, y del pueblo que realizo al comienzo de este apartado retoma la conceptualización expuesta en Abellón (2025, pp. 9-11).

40 *Cfr*. apartado 1. En este apartado uso "eticidad" no sólo para conservar la literalidad del texto, sino también para no confundir al/a lector/a con la "eticidad absoluta" en tanto momento de la eticidad como sistema en reposo. No obstante, se trata de la eticidad absoluta en el sentido recién señalado.

41 A propósito de la concepción de "costumbres", como se indicó anteriormente -*cfr*. apartado 1-, Hegel retoma la tradición de la Antigüedad clásica y se refiere no sólo a las costumbres institucionalizadas en las leyes del Estado y escritas en la Constitución, sino también a las leyes "no escritas (*nicht* [...] *geschrieben*)" (GW 5, 331), es decir, a los usos y hábitos del pueblo que, en su totalidad, organizan la vida orgánica de todos los estamentos y conforman la unidad de los miembros del pueblo.

42 Sigo a Kimmerle ([1982] 2016, p. 240), Nance (2017, p. 38), Schnädelbach (2000, p. 90), Testa (2010, p. 221) y Avineri (1974, p. 87).

carentes de relación (*beziehunglose*), sino la organicidad viviente del sistema de costumbres de sus miembros que establece su unidad, así como la conciencia de unidad todos ellos en la universalidad consuetudinaria, es decir, la *conciencia absoluta* o el "espíritu absolutamente universal [del pueblo] [que] es en cada uno y para cada uno [de sus miembros]" (GW 5, 325-326).

Con respecto a esto, Hegel afirma que, en la eticidad, "la identidad absoluta, que antes era de la naturaleza y algo interno, emergió a la conciencia" (GW 5, 325), anticipando la concepción de la conciencia empírica (*empirisches Bewußtsein*) y la conciencia absoluta (*absolutes Bewußtsein*) como espíritu o conciencia de todos los individuos que desarrolla posteriormente en la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804). A propósito de esto, Hegel sostiene que, en la eticidad, la "conciencia empírica [del individuo] es una con la conciencia absoluta y la conciencia absoluta misma es conciencia empírica" (GW 5, 324), siendo su diferenciación algo solamente ideal (*ideell*), es decir, una mera abstracción. En este sentido, el espíritu es la unidad absoluta de todas las individualidades en su universalidad consuetudinaria, la identidad de todos los miembros del pueblo, "cada uno de los cuales es [por ello mismo] un individuo absoluto, un universal absoluto" (GW 5, 328).

En este sentido, el *reconocer* que se establece en la eticidad es la "perfecta [...] intuición del individuo en el extraño" (GW 5, 324)[43]. En la organicidad viviente del pueblo, sus miembros se intuyen recíprocamente *qua* miembros de aquel por la mediación de aquello les es común y en lo que son uno, es decir, por medio de sus costumbres. Por esta razón, y en función de lo explicitado en el párrafo anterior, el reconocer propio de la eticidad puede denominare "reconocer ético-espiritual".

El interés de mi siguiente argumentación radica en los *tipos o modalidades del reconocer ético-espiritual* establecidos por la institucionalización de las costumbres jurídicas del pueblo o la institucionalización del derecho plasmado en las leyes (*Gesetze*) de la Consti-

43 "Perfecta" corresponde a "vollkommene".

tución (*Verfassung*) del Estado (Testa, 2010, p. 221), así como aquel que se realiza por las medidas gubernamentales referidas a la regulación del comercio. Cabe enfatizar aquí que lo jurídico no es algo externo al pueblo e impuesto a éste de modo exterior, sino que constituye parte de la constitución (*Konstitution*) del Estado y del autogobierno del pueblo, tema del que me ocuparé al final de este apartado (GW 5, 339-341). A propósito de esto, Hegel sostiene que "el derecho, en la forma de la conciencia, es la ley" (GW 5, 357), siendo esta última, a la vez, "la individuación [...] espiritual (*geistige Individualisierung*) [...] puesta de modo consciente en lo ético" (GW 5, 341). En tanto tal, y en relación con lo expuesto anteriormente, el conjunto de leyes del sistema jurídico constituye el "término medio (*Mitte*)" (GW 5, 341) del reconocer ético-espiritual y jurídico en la eticidad absoluta.

El *primer tipo* de reconocimiento ético-espiritual y jurídico es el *reconocimiento formal* y *abstracto* del *propietario* o la *persona* que se establece por el contrato de propiedad en el marco del derecho civil (*bürgerliches Recht*) o la administración civil del derecho (*bürgerliche Rechtspflege*) (GW 5, 336-339, 358-359). Aquí se halla la misma concepción desarrollada en el derecho natural (Schmidt, 2007, p. 253). Por un lado, el contrato de propiedad recae sobre los excedentes del trabajo del singular que se intercambian comercialmente en el trabajo universal. Mediante dicho contrato, la posesión singular es universalmente reconocida por el resto de los miembros del pueblo y los poseedores se reconocen recíproca y legalmente *qua* propietarios, es decir, como personas jurídicas, lo cual implica la abstracción jurídica de la personalidad expuesta con anterioridad (GW 5, 336-338)[44].

44 Hegel agrega que, en cuanto poseedor universalmente reconocido, el propietario es reconocido "como ciudadano (*als Bürger, bourgeois*)" (GW 5, 336). Es interesante la vinculación que se establece aquí entre la ciudadanía y la burguesía. Aunque esta cuestión excede los límites del presente trabajo, cabe señalar que, con el tratamiento jurídico de la propiedad, Hegel se centra en el estamento del comerciante (*Handelsstand*) y el industrial (*Erwerbsstand*), exponiendo parte de lo que será su concepción de la Sociedad civil. Sin embargo, esta cuestión afecta a toda la relación orgánica entre los estamentos, los cuales constituyen la realidad del sistema de la eticidad. Incumbe también, en efecto,

El *reconocer ético-espiritual y real* del singular se establecerá por *dos "vías": [I] el derecho penal y [II] la regulación gubernamental del comercio*.

La *primera vía [I]* involucra *dos cuestiones* que atañen al *derecho en general* y que es preciso señalar para comprender la administración penal. La *primera [I. a]* es la *formalidad del contrato de propiedad*. Anteriormente se expuso que el contrato idealiza y formaliza las relaciones reales del singular con sus posesiones. Lo que cabe señalar ahora es que el intercambio real, debido a las condiciones e incidentalidades empíricas (*empirische Zustände/Zufälligkeiten*) se vuelve algo incierto (*Ungewiss*), lo cual lleva a que, en algunas ocasiones, no pueda realizarse el intercambio efectivo del producto. El contrato, a través de diversas cláusulas e indicaciones específicas, busca superar dicha incidentalidad admitiendo los fenómenos empíricos del intercambio. Pero el contrato los incluye, y no puede más que incluirlos, de modo formal, por lo cual los fenómenos empíricos se vuelven indiferentes y esto transforma -nuevamente- la transmisión real del intercambio en una transmisión ideal (GW 5, 301-303). Por esta razón, y en este sentido, el fenómeno empírico mismo de la posesión o la *posesión real* devienen ellos mismos algo *incidental e indiferente*[45]. A propósito de esto, Hegel afirma:

> El derecho de cada singular a sus cosas ya está transferido (*übertragen*) a los otros [en el contrato], [por lo que] la transmisión (*Übergang*) misma debe verse como ya ocurrida (*geschehen*). El que no se haya producido (*leistet*) aún el fenómeno externo, el que la transmisión no se haya presentado en la realidad empírica (*empirische Realität*) es algo totalmente empírico e incidental [...] La propiedad queda así totalmente sustraída de la relación externa [*sc*. la relación empírica], a través de la cual la

---

al estamento de los campesinos (*Bauernstand*) que trabajan la tierra y crían a los animales aportando materias primas para el trabajo fabril. A la vez, tanto el estamento de los comerciantes, el industrial y el de los campesinos constituyen los estamentos del trabajo para la satisfacción de las necesidades de todo el pueblo, incluyendo al estamento de los ancianos (*Alten*) y los sacerdotes (*Priester*) y los gobernantes (*Regierenden*) que aseguran la propiedad por las leyes estatales y el sistema de justicia (GW 5, 336-344, 353-358).

45 En esta línea interpretativa pueden ubicarse las consideraciones de Blumenfeld (2024, pp. 189-190) sobre lo negativo y la abstracción de la propiedad jurídica.

> propiedad no solo se designa como posesión [*sc*. del nuevo propietario], sino también para aquel para quien aún la posesión es [*sc*. el propietario anterior] [...] El fenómeno empírico de la posesión o de la no posesión (*Nichtbesitzes*) deviene indiferente (*gleichgültig*), depende de la cercanía o lejanía en la absoluta relación interna del individuo con la cosa, [o sea, depende de que] ésta [*sc*. la cosa] sea o no propiedad suya. Ambos juntos constituyen la justicia (*Gerechtigkeit*) sobre la propiedad real (*dingliches Eigentum*) [...] El término medio (*Mitte*), la realidad de esta relación es el gobierno (*Regierung*); que una relación de posesión no es algo ideal (*Ideelles*), sino simultáneamente algo real (*reell*), es que todo yo (*alle Ich*) establece esta relación; que el yo empírico (*das empirische Ich*) del relacionar (*Beziehens*) existe como la multitud total de yoes (*die ganze Menge der Ich*). Esta multitud, según la abstracción de su cantidad, es el poder público (*öffentliche Gewalt*) y este poder público como pensado, consciente (*bewußt*), es aquí el gobierno (*Regierung*) como administración de justicia (*Rechtspflege*). (GW 5, 302, 357)

La cuestión del gobierno será retomada el final del apartado al abordar el principio de la libertad en cuanto gobierno del pueblo. Lo que me interesa en este momento es que la administración de justicia no sólo atañe a la formalidad del derecho, sino también a la *segunda cuestión [I. b]* que compete al derecho en cuanto primera vía del reconocer real del singular. Me refiero a la *violación del derecho*, "la lesión personal que, en la potencia natural, era una cuestión del honor o de la persona total" (GW 5, 337), en la cual se ubica el robo que se desarrolló en el apartado anterior.

La *administración de justicia*, en cuanto ejecución del derecho institucionalizado en las leyes de la Constitución estatal, actúa tanto en lo que respecta a los problemas jurídicos provocados por las consecuencias de la formalidad del contrato como así también en los casos de violación del derecho mediante los tribunales de justicia (*Gerechtshöfe*), los cuales, a partir del análisis de los litigios (*Streits*) determinan una resolución o fallo (*Entscheidung*) judicial sobre los mismos. Este fallo tiene como criterio, en términos generales, la compensación (*Ausgleichung*) y la equidad (*Billigkeit*) de las partes implicadas (GW 5, 356-358).

Ahora bien, la administración de justicia es de *dos tipos*: civil (*bürgerliche Rechstspflege*) y penal (*peinliche Rechtspflege*). A propósito de esto, Hegel afirma:

> En la administración civil de justicia sólo se niega (*negiert*) absolutamente la determinidad como tal en el litigio y la determinidad puede devenir la realización vital (*lebendigeVerrichtung*), el trabajo, lo personal (*Persönlich*). Pero en la administración penal de justicia no se trata de la determinidad, sino de la individualidad, la indiferencia del todo, la vitalidad, la personalidad (*Persönlichkeit*). Cada negación (*Negation*) en el derecho civil (*bürgerlichen Rechte*) es algo meramente ideal (*ideelle*); en el penal (*peinlichen [Rechte]*) es algo real (*reelle*), pues la negación va a (*geht auf*) la totalidad y por eso es real (*real*); yo estoy en posesión de la propiedad de otro, sin robo ni delito, sino porque la mantengo (*behaupte*) como mía y [lo hago] de manera legal (*rechtlichweise*). Así, reconozco (*erkenne an*) la capacidad de posesión (*Besitzfähigkeit*) del otro [cuestión *I. a* anteriormente expuesta]; pero [cuestión *I. b*] el robo (*Raub*), el delito (*Diebstahl*) están en contra de este reconocer (*Anerkennen*); ellos [...] van al todo (*Ganze*), [...] superan la realidad del ser universal (*Realität des Allgemeinseins*) [del propietario-poseedor], el ser reconocido (*Anerkanntseins*) [del mismo] [...] La justicia civil va, por eso, sólo a la determinidad; la penal debe suprimir, además de la determinidad, la negación de la universalidad y la universalidad puesta en su lugar [...] Este suprimir (*Aufheben*) es la pena y está determinada precisamente según la determinidad en la cual fue superada la universalidad. (GW 5, 358-359)

La *administración civil de justicia*, que hace a la justicia civil (*bürgerliche Gerechtigkeit*) concierne sólo a la determinidad lesionada que es objeto del litigio y, como tal, esta administración y su resolución son *ideales* (*ideelle*) (GW 5, 358-359). Pertenecen a esta administración, como exhibe la cita, los casos de litigio correspondientes la cuestión jurídica I. a. anteriormente desarrollada, es decir, los casos de litigio causados por la formalidad del contrato de propiedad y la concomitante incidentalidad e indiferencia de la posesión real. En este marco, si la transmisión efectiva de la posesión no pudo realizarse a causa de incidentalidades empíricas, los tribunales de

justicia resolverán un fallo compensatorio y equitativo para ambas partes, el cual estará ceñido a la determinidad puesta en juego, *sc*. la posesión real que no ha podido transferirse efectivamente.

Por el contrato, la *administración penal de justicia*, que es la que me interesa, y que corresponde a la justicia penal (*peinliche Gerechtigkeit*), no se cierne sólo a la determinidad, sino que concierne a la personalidad y, por tanto, esta administración y su resolución, que se establece a través de los castigos o penas (*Strafen*), son reales (*reelle*). La realidad de la administración penal de justifica viene dada tanto por el carácter real de la violación del derecho que es causa del litigio, donde se ubica el robo o el delito [cuestión I. b], como así también por el carácter realmente efectivo de sus resoluciones, las penas o castigos, los cuales, al buscar una compensación realmente efectiva y equitativa al daño realizado, superan la abstracción formal y vacía del contrato de propiedad y, con ello, el reconocer formal del propietario y la abstracción de la personalidad establecidos por el derecho civil y negados por la violación del derecho correspondiente (Schmidt, 2007, p. 245). A propósito de esta cuestión, Hegel sostiene:

> La lesión personal que, en la potencia natural, era una cuestión del honor o de la persona total deviene en el sistema real (*im realen System*) [de la eticidad] esta abstracción determinada de la lesión, pues aquí la indiferencia de los individuos es la absoluta indiferencia del pueblo. Pero dado que éste [*sc*. el pueblo] no puede ser lesionado [excepto en la guerra], entonces sólo queda la determinidad y la particularidad de la lesión [personal]. Así, en un ciudadano (*Bürger*) en general lo universal deviene tan poco lesionado y hay tan poco que vengar (*rächen*) o en peligro (*Gefahr*) que sólo queda liberar la particularidad superándola, a saber: que el lesionador (*derVerletzende*) quede puesto bajo la misma. La venganza se convierte de este modo en pena (*Strafe*), pues la venganza es indeterminada y pertenece al honor y a la totalidad (*Ganzheit*); ella [*sc*. la venganza] es aquí asumida (*übernemmen*) por el pueblo, pues en lugar del particular lesionado ingresa la universalidad abstracta [de la ley] pero real (*reale*) [del pueblo], no la universalidad viviente del individuo [de la eticidad natural]. (GW 5, 337)

Estas afirmaciones son centrales porque esclarecen el alcance del derecho penal en lo que respecta al recorte temático de mi trabajo. Como en el último momento de la eticidad natural, en la eticidad absoluta, el robo de la propiedad ajena constituye una violación del derecho. Dicho delito, como se dijo, viola el reconocer formal del propietario o la persona jurídica establecido por el derecho civil mediante el contrato de propiedad, constituyendo una lesión real de la persona y una negación real de la abstracción jurídica de la personalidad que le es concomitante. Pero en la eticidad absoluta, a diferencia de la eticidad natural, la lesión del singular dada por la violación del derecho compete a los singulares en cuanto miembros del pueblo, es decir, en cuanto individuos que, en sus propias costumbres, son uno con sus conciudadanos. Al lesionar al singular reconocido, se lesiona a la vez la costumbre jurídica institucionalizada, el derecho y, con ello, la conciencia universal del pueblo[46]. Por esta razón, la pena es la venganza natural asumida por todo el pueblo. El castigo establecido por el derecho penal -*sc*. la pena- sustituye a la justicia vengativa, constituyendo el límite ético-espiritual, jurídico e institucional de la lucha a vida o muerte ocasionada por el robo en la eticidad natural. La compensación y equidad de la pena dependerá del modo en que se haya llevado a cabo el delito, por ejemplo, si el robo ha incluido o no violencia, pudiendo consistir en una compensación o retribución monetaria, la prisión, etc., pero no en la muerte del delincuente porque precisamente el castigo dado por el derecho penal, en lo que respecta a la cuestión de la propiedad y las posesiones, conforma la limitación ética institucionalizada a la posibilidad de la muerte implicada por la lucha. En este sentido, el derecho penal se presenta como la asunción ético-espiritual de la conciencia moral positiva o buena conciencia que dejó el cese de la lucha, constituyendo, en este aspecto, un modo de *reconocimiento ético-espiritual y jurídico de reconocimiento real de la personalidad del singular*, al menos en lo que concierne a la delimitación

46 En esta dirección, Willliams (1992, p. 88) afirma que la concepción hegeliana del derecho en la eticidad absoluta no es opresiva, sino que busca salvaguardar la libertad y derechos de los miembros del pueblo.

del concepto implicada en este trabajo, es decir, a los miembros del pueblo en cuanto seres vivientes realmente efectivos que conforman una unidad de sus necesidades empíricas y las posesiones reales que las satisfacen.

La *segunda vía [II]* del reconocer ético-espiritual y real del singular es, como se mencionó, la regulación gubernamental del comercio, la cual excede el ámbito jurídico contractual. Lo primero que cabe señalar al respecto es la *desigualdad ético-económica* producida por el comercio. Uno de los centros de esta cuestión consiste en algo que mencioné anteriormente [apartado 1]: el *cambio de valor* de los productos del mercado, del cual depende el precio de su comercialización. A propósito de esta cuestión, Hegel afirma:

> Este valor [*sc*. el valor de los productos] depende (*hängt ab*) de la totalidad de las necesidades [de todos los miembros del pueblo] y de la totalidad del exceso [de los productos disponibles para comercializar] y esa totalidad es un poder (*Macht*) poco reconocible, invisible e imprevisible (*unberechenbare*), pues, dado que está en relación con la cantidad, es una infinita suma de muchas individualidades y, en relación con la cualidad, está compuesto infinitamente de muchas cualidades [...] Esta interacción (*Wechselwirkung*) [...] constituye una constante fluctuación (*beständige Woge*) ascendente y descendente (*auf und niedersteigende*) [del valor, que está] determinada por el todo. (GW 5, 350)

Dado el movimiento ciego de los valores, "el singular está tan poco [preparado] para determinar tanto el valor de su exceso [*sc*. el valor de sus productos comercializables] como así también de sus necesidades" (GW 5, 351)[47] que puede quedar "fuera de la relación [comercial]" (GW 5, 351), lo que trae aparejado la dificultad o imposibilidad para comprar y/o vender productos para la satisfacción de sus necesidades. Una de las implicancias más profundas del comercio es la desigualdad de la riqueza (*Ungleichheit des Reichtums*), la cual es necesaria

47 En el original, falta el verbo luego de "está tan poco". "Preparado", que agrego entre paréntesis, lo tomo de la traducción castellana de Luis González-Hontoria de la edición de *El Sistema de la Eticidad* elaborada por Dalmacio Negro Pavón (Editora Nacional, Madrid, 1982).

(*notwendig*), es decir, inherente al comercio (GW 5, 353). En efecto, la fluctuación de los valores de los productos y, por tanto, de los precios, conlleva la acumulación de la posesión (*Anhäufung des Besitzes*) y, con ello, de la riqueza de ciertos singulares -entre los que Hegel destaca a los del estamento comercial e industrial-, acumulación que produce que disminuya (*abnehmmen*) la posesión y la riqueza de otros (GW 5, 352-353). En este sentido, "la gran riqueza (*der Hohe Reichtum*) está [...] vinculada a la más profunda pobreza (*tieften Armut*)" (GW 5, 353). Esta desigualdad genera una "relación de dominación (*Herrschaft*)" (GW 5, 353) de los ricos sobre los pobres, la cual conlleva, en casos de extrema desigualdad, la *disolución del vínculo ético del pueblo*. Con dicha relación, explicita Hegel, "el absoluto vínculo del pueblo, lo ético (*das Sittliche*), ha desaparecido y el pueblo ha quedado disuelto (*aufgelöst*)" (GW 5, 353).

Por tanto, el gobierno (*Regierung*) "debe apoderarse de este [...] destino ciego y falto de conciencia [del comercio], [y] debe trabajar al máximo contra esta desigualdad y su destrucción universal" (GW 5, 350-351). Hegel introduce, de esta manera, la *regulación gubernamental del comercio*, la intervención gubernamental del mercado, que tiene como finalidad mitigar las desigualdades para conservar y fortalecer el vínculo ético del pueblo garantizando la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros y, por tanto, su existencia y supervivencia. En este sentido, "el gobierno es la totalidad real ostentadora del poder (*reelle, gewalthabende Ganze*), [...] no algo abstracto (*ein Abstraktum*)" (GW 5, 352).

La regulación o intervención gubernamental del comercio se lleva a cabo a través de diversas *medidas empíricas* (*empirische*) (GW 5, 352-353). La *primera* de ellas es la *contabilización gradual de los valores* cuyo fin general es estabilizarlos para garantizar, o al menos tender a garantizar, la satisfacción de todas las necesidades de los miembros del pueblo. Al respecto, Hegel sostiene:

> Esta totalidad no se encuentra fuera de la posibilidad del conocer en las grandes relaciones en masa consideradas [*sc.* las relaciones comerciales]. Dado que el valor, lo universal, debe ser contabilizado (*zusammengerechnet*) de manera totalmente atomística (*atomistisch*), la posibilidad

> del conocer, con relación a las diferentes clases (*Arten*) de las que se compone, sólo es capaz de los grados (*Grades*) [*sc*. sólo hay posibilidad de conocimiento gradual o de los grados de tales relaciones]. Pero, a partir del valor de la clase misma, se conoce cómo el exceso está en relación con la necesidad y esta relación o el valor tiene su significado tanto del lado del conocer si el producir un tal exceso es la posibilidad de la totalidad de las necesidades, [o sea] si un hombre puede vivir (*ernähren kann*) de ello, como así también del lado de la universalidad, si este valor de una clase de la necesidad no es desproporcionado (*unverhältnismäßig*) con respecto a la totalidad misma, para lo cual el valor es necesidad. (GW 5, 350-351)

La contabilización de los valores tiene, entonces, *dos miras específicas*: (*i*) la consideración de si la producción comercializable es capaz de satisfacer todas las necesidades y (*ii*) si el valor de cada clase de producto es proporcional respecto de los valores que satisfacen la totalidad de las necesidades. Ambos aspectos, afirma Hegel, "deben ser determinados a partir de la intuición del todo de lo que un hombre necesariamente necesita (*notwendig braucht*)" (GW 5, 351). Esto se conoce, en parte, a partir de la naturaleza bruta (*rohe Natur*), según los diversos climas de las distintas zonas y también, en parte, a partir de la naturaleza cultivada (*gebildete Natur*), o sea, "de lo que se considera necesario (*notwendig*) para la existencia (*Existenz*) del pueblo" (GW 5, 351). Ahora bien, el equilibro correcto (*richtige Gleichgewicht*) de la naturaleza, puede verse seriamente afectado por circunstancias extrañas y extremas, lo cual trae aparejado una fuerte fluctuación de valores: la baja del valor de los productos en las zonas afectadas y la correspondiente elevación del valor de los productos en zonas no afectadas. Por lo cual, el gobierno debe trabajar contra (*entgegenarbeiten*) la naturaleza, en particular contra tales circunstancias e incidentalidades empíricas desequilibrantes para mantener el equilibro (*Gleichgewigt behaupten*) de los valores y así poder garantizar la satisfacción de las necesidades básicas y necesarias del pueblo (GW 5, 351). En este sentido, la *segunda* medida específica es la *intervención sobre la naturaleza*, la cual, junto a la primera medida, tienen por finalidad alcanzar la adecuación (*Angemessenheit*) de

los valores y, por tanto, la de los precios de los productos con la totalidad de las necesidades (GW 5, 352).

La *tercera* medida específica consiste en *dificultar la obtención de las grandes ganancias* por medio de un *sistema de impuestos justo* establecido en las leyes del Estado (GW 5, 353-355)[48]. El gobierno no sólo ha de trabajar contra las indicentalidades naturales, sino que también debe tomar posesión (*Inbesitznehmen*) de los "frutos del trabajo ejecutado (*fertige Arbeit*) [...] como dinero (*Geld*)" (GW 5, 355), es decir, debe tomar posesión de lo trabajado por el pueblo a través de la recaudación de dinero mediante un sistema de impuestos, pues el dinero es el término medio efectivo de la adquisición de las posesiones que satisfacen las necesidades. La finalidad específica de la regulación de la acumulación de riqueza a través del sistema de impuestos es lo que hoy llamamos la "redistribución de la riqueza" (Avineri, 1974, pp. 96-101; Blumenfeld, 2024, pp. 200-203). En efecto, los impuestos son el medio por el que el Estado obtiene sus propios ingresos, los ingresos del Estado (*Einkünfte des Staats*), los cuales son utilizados por el gobierno "para la necesidad (*Bedürfnis*) del pueblo, de lo universal, de la totalidad del pueblo como tal, por ejemplo, sus viviendas, sus templos, calles, etc." (GW 5, 355) y, como se ha dicho, para todo lo que cada miembro del pueblo necesite para poder vivir (GW 5, 350-351).

Ahora bien, el sistema de impuestos presenta una contradicción (*Widerspruch*), puesto que, por un lado, debe ser absolutamente justo (*absolut gerecht*), pero, simultáneamente, cada singular debe contribuir según la amplitud de su posesión (*der Größe seines Besitzes*) (GW 5, 355-356). La base del problema radica en que la adquisición y, por tanto, la amplitud de la posesión del singular no es fija porque depende de las fluctuaciones de los valores comerciales y, por esta razón es, de primeras, incalculable. En este sentido, el

48 Las expresiones hegelianas son "Erschwerung des hohen Gewinns" y "System der Auflagen" (GW 5, 354-355). Hegel no utiliza el término "Steuer" (impuesto). Sin embargo, las obligaciones o condiciones "Auflagen", tal como señalan los estudios especializados y quederá claro en lo que sigue, hacen referencia a los impuestos.

punto problemático radica en la ubicación de los impuestos, o sea, en calcular dónde deben recaer.

A propósito de esto, Hegel especifica que, [opción 1] si el capital (*Kapital*) del singular es evaluado (*angeschlagen*) y calculado (*berechnet*) según sus ingresos (*Einkünfte*), ello sólo puede considerarse de manera formal (*formell betrachtet*) porque los ingresos, a diferencia de los bienes inmuebles (*liegende Güter*) son algo fluctuante, no algo objetivo y fijo. Por esta razón, los ingresos no pueden ser gravados (*belasten*) según la justicia. Esto quiere decir que los impuestos no deben caer directamente sobre los ingresos debido a la fluctuación que les es inherente. Los bienes inmuebles, por su parte, sí pueden considerarse según su valor calculado con relación a su posibilidad de producción (*Möglichkeit des Produzierens*) [opción 2]. Sin embargo, puede no haber un equilibro entre dicha posibilidad y el valor del producto. En efecto, si disminuye la producción, disminuyen los ingresos del singular y, con ello, los ingresos del Estado, en caso de que éste recaude el dinero mediante los impuestos a la posibilidad de producción. Los impuestos pueden recaer asimismo sobre la habilidad o destreza (*Geschicklichkeit*) de producción del singular [opción 3], pero no según lo que gane (*was sie einnnimmt*) con ella, sino según lo que gaste (*ausgibt*) porque esta capacidad es la que se transforma en mercancía (*Ware*) en el comercio. En términos actuales, podríamos decir que aquello que Hegel mienta con "habilidad" es la competitividad productiva que el singular tiene en el mercado. Ahora bien, situar los impuestos en tal habilidad significa, nuevamente, que éstos no deben ejecutarse directamente sobre los ingresos, sino sobre la capacidad de producción que se manifiesta a través de lo que el productor gasta para producir. Cuanta más capacidad tiene, más gasta en la producción y, por tanto, produce más y tiene mayores ingresos[49]. Se trata, por tanto, de una forma *mediada* de regular los ingresos y dificultar la acumulación de las grandes ganancias. Esta opción es por la

49 Con un matiz diferente al mío, pero en una línea interpretativa similar, para Rosenzweig ([1920] 2024, p. 174), el impuesto al gasto implica el impuesto al consumo (*consumption*).

que Hegel aboga en este manuscrito, la cual pone de relieve que los impuestos deben recaer *inmediatamente* en el fundamento de la obtención de las grandes ganancias, no en la consecuencia misma, es decir, en las ganancias *per se*, pues éstas se obtienen según diversas variables y fluctuaciones empíricas. Dicho en otras palabras: los impuestos están dirigidos mediatamente a las grandes ganancias al recaer inmediatamente sobre el fundamento de éstas. Esta opción mediadora que, recordemos, es una de las medidas de la regulación gubernamental del comercio cuyo fin es mitigar la desigualdad, tiene en consideración también los casos contrarios. Si la capacidad de producción del singular aumenta, pero, debido a la fluctuación de valores del mercado, lo producido no modifica su valor, entonces, "esa clase trabajadora (*arbeitende Klasse*) emprobrece (*verarmt*)" (GW 5, 356). Asimismo, puede ocurrir que la capacidad de producción del singular disminuya, sea porque se empobreció o por otras causas. Si su capacidad productiva disminuye, gasta menos en la producción y, por tanto, produce menos y tiene menos ingresos (GW 5, 356). El gobierno, entonces, debe observar estas modificaciones, de manera tal de imprimir el impuesto correspondiente según el caso y con la finalidad antedicha. Por ello, el impuesto debe extenderse a o abarcar (*erstrecken sich*) de la mayor manera posible la particularidad misma del caso de que se trate (GW 5, 356). Este sistema de impuestos constituye la mediada gubernamental realmente efectiva y mediada para dificultar la obtención de grandes ganancias y equilibrar la riqueza de los miembros del pueblo: "eso es precisamente el medio externo (*äußeres Mittel*) que limita la adquisición (*Erwerben*) y el gobierno tiene en los impuestos un término medio (*Mitte*) de influir (*einzufließen*) en este limitar (*Beschränken*) o expandir (*Ausdehnen*) [la adquisición de riqueza] de las partes particulares" (GW 5, 356).

La regulación gubernamental del comercio, recordemos, constituye la segunda vía del reconocer ético-espiritual y real del singular en cuanto personalidad, reconocer que excede el ámbito jurídico contractual del derecho y que, como adelanté en la formulación de mi tesis, es un modo del reconocer real del singular en cuanto

personalidad real por todos los miembros del pueblo. Para comprender esto es preciso introducir el *principio orgánico de la libertad* o la libertad misma, pues "el principio orgánico es la libertad (*das organische Prinzip ist die Freiheit*)" (GW 5, 358). Este principio consiste en que "el gobernado (*das Regierende*) mismo es el gobernante (*das Regierte*)" (GW 5, 358).

El gobierno (*Regierung*), como se expuso en el desarrollo anterior, es legislador o legislativo (*gesetzgebend*) y ordenador (*anordnend*) de los asuntos del pueblo (GW 5, 344). En cuanto tal, es potencia absoluta para todos los estamentos, pero su poder absoluto (*absolute Macht*) "no pertenece a ningún estamento (*keinem Stande angehört*)" (GW 5, 345) porque el poder que hace que el gobierno sea potencia no es nada externo o exterior a ningún estamento, dado que todos ellos, en su organicidad, hacen que el gobierno sea absoluto e identidad viva (GW 5, 345-346). Al respecto, Hegel distingue tres poderes del Estado (*Staatsgewalten*): el poder legislativo (*gesetzgebende Gewalt*), el poder judicial (*richterliche Gewalt*) como justicia (*Gerechtigkeit*) y el poder ejecutivo (*ausübende Gewalt*) que, como tal, es real (*reelle*) (GW 5, 348). La división y distinción de estos poderes, explicita Hegel, es formal, pues tomados individualmente son meras abstracciones. Su verdadera realidad, la unidad de ellos, es el *poder ejecutivo*, el cual constituye precisamente el *gobierno* y éste no es otra cosa que el *pueblo* mismo:

> Son [tales poderes consideramos individualmente] abstracciones (*Abstraktionen*) a las que [en cuanto tales] ninguna realidad (*Realität*) propia le es dada [...] Legislar, juzgar, ejecutar es algo totalmente formal, vacío, carente de contenido. Un contenido las hace real (*reell*) [y así] pueden adquirir realidad [...] La auténtica realidad (*wahrhafte Realität*) de ellas [*sc*. de tales abstracciones] está en lo que las unifica (*vereinigt*) a las tres [y] esta unificación es el poder ejecutivo, por lo que este poder es siempre propiamente (*eigentlich*) el gobierno (*Regierung*), y si los otros poderes no son meras abstracciones o actividades vacías depende (*hängt ab*) del poder ejecutivo y éste es absolutamente el gobierno. El movimiento del pueblo (*Bewegung des Volks*) es, por eso, gobierno (*Regierung*) [pues] el pueblo es la totalidad (*Totalität*). (GW 5, 348-349)

En este manuscrito juvenil, Hegel aboga por la democracia representativa (GW 5, 360-361)[50]. Los miembros del pueblo eligen a sus representantes y pueden revocar sus decisiones, si su voluntad no coincide con ellas, lo cual constituye el *libre autogobierno del pueblo*, su autoderminación ética y su poder, al cual Hegel califica como sagrado y divino[51]. Al respecto, Hegel afirma:

> Ni la declaración (*Erklärung*) de que un tal poder (*Gewalt*) [*sc*. el poder del gobierno que, en cuanto poder del sacerdocio, es la manifestación de Dios y el poder inmediato de éste] debe ser inviolable (*unverletzlich*), ni la elección de todo el pueblo de su representante (*die Wahl des ganzen Volkes zu seinem Repräsentanten*) puede darle a ese poder santidad [o inviolabilidad] (*Heiligkeit*), sino que más bien dicho sancionar (*Sanktionieren*) se la quita (*nimmt*). La elección y declaración son acción (*Tat*) que proviene de la libertad (*Freiheit*) y de la voluntad (*Willen*) [de los miembros del pueblo] y bien pueden asimismo ser nuevamente revocados (*umgeworfen*). La fuerza (*Kraft*) pertenece a la voluntad empíricamente consciente (*empirischen bewußten Willen*) [...] y cada singularidad y acción de la voluntad es en el tiempo, [algo] empírico e incidental (*zufällig*) y pueden y deben poder ser retractados (*zurückgenommen*). Un pueblo no está vinculado (*gebunden*) a su palabra, a su acción y a su voluntad, pues ello proviene de su conciencia (*Bewußtsein*) y su singularidad; sino que el gobierno absoluto es divino (*göttlich*), sancionado

50 En este punto sigo a Schnädelbach (2000, pp. 109-110) y me diferencio de aquellos estudios que afirman que la forma de gobierno por la que Hegel aboga en el *Sistema de la Eticidad* es la monarquía. Entre estos últimos se encuentran Bondeli (2013, p. 31), Kimmerle ([1982] 2016, p. 246) y Schmidt (2007, p. 255). Por su parte, Rosenzweig ([1920] 2024, p. 169) es de la misma opinión, aunque afirma que, con la idea de gobierno del pueblo, Hegel se acerca a la democracia. Una posición similar expone Bienenstock (1992, p. 216) al sostener que Hegel le otorga a la monarquía funciones limitadas porque su deber es cumplir la voluntad del pueblo y, por esta razón, el verdadero cuerpo legislativo y ejecutivo es el pueblo mismo. Hegel define a la monarquía como "la peor (*schlechteste*) [forma de gobierno]" (GW 5, 360), mientras afirma que la democracia es la "exposición (*Darstellung*) [de la realidad absoluta de la eticidad] en todos" (GW 5, 360).

51 De esta manera, es decir, a partir de la concepción del principio de la libertad que expongo, me distancio de la opinión de Horstmann (2004, p. 200), para quien Hegel no resuelve de manera satisfactoria el problema de la distinción entre el gobierno, el Estado y la vida ética absoluta.

> en sí y no está hecho (*gemacht*), sino que es sencillamente lo universal [*sc*. la voluntad del pueblo]. Cada hacer (*Macht*) en él provendría de la libertad y la voluntad [de sus miembros]. (GW 5, 345)

El principio orgánico de la libertad es, por tanto, el gobierno del pueblo, su libre autodeterminación consciente y voluntaria. Los gobernados son a la vez gobernantes no sólo porque los miembros del pueblo son quienes eligen a sus representantes y pueden revocar sus decisiones, sino también porque, de esta manera, son ellos quienes finalmente deciden sobre sus asuntos, pudiendo revocar sus palabras y decisiones según su conciencia empírica y voluntad, conformando el estrecho vínculo ético del todo, la convivencia de una misma ciudadanía y el ser uno de los singulares en cuanto miembros del pueblo al que pertenecen (GW 5, 358-359).

El *principio de la libertad*, el libre gobernarse a sí mismos de los miembros del pueblo es indisociable del *reconocer ético-espiritual*, es decir, de la intuición recíproca de todos ellos *qua* tales que conforma la *conciencia absoluta* o el *espíritu del pueblo*[52]. Ya se ha expuesto que el *derecho*, en cuanto institucionalización de las costumbres jurídicas del pueblo, o sea, en cuanto institucionalización del hacer consciente de todos sus miembros, es un modo de reconocimiento ético-espiritual. Se ha visto que, en lo que concierne a la justicia referida a la propiedad, el término medio es el gobierno (GW 5, 302), que, según el principio de la libertad, es el pueblo mismo. Recordemos que, en el contexto del tratamiento del reconocer jurídico de la propiedad, Hegel sostiene que "el yo empírico del relacionar existe como la multitud total de yoes" (GW 5, 337) y que "esta multitud [...] es el poder público y este poder público como pensado, consciente, es aquí el gobierno [*sc*. el pueblo] como administración de justicia" (GW 5, 337), pues "el principio de la

52 Me diferencio de Bienenstock (1992, p. 18), quien afirma que, en el *Sistema de la Eticidad*, el reconocimiento recíproco no es el fundamento del Estado y que la relación entre el Estado y los ciudadanos es asimétrica porque el reconocimiento por parte del Estado de la voluntad de los individuos no tiene el mismo estatus que el reconocimiento de las autoridades del Estado por parte de los ciudadanos.

libertad, en su constitución (*Konstitution*) [...] se concibe como la organización de los tribunales de justicia" (GW 5, 358). El poder público jurídico que constituye la justicia referida a la propiedad no es otra cosa que conjunto del pueblo gobernándose conscientemente a sí mismo o, dicho de otra manera, el derecho es la conciencia universal y jurídica del pueblo. En este sentido, dentro de los límites temáticos de este trabajo, se mostró que el *reconocer ético-espiritual jurídico* es de dos tipos: (*a*) reconocimiento *formal*, que corresponde al derecho civil y (*b*) reconocimiento *real*, que corresponde al derecho penal. Los miembros del pueblo se reconocen recíprocamente *qua* propietarios mediante el contrato de propiedad celebrado en el marco de la administración civil del derecho. Por otro lado, mediante la administración penal del derecho, los miembros del pueblo se reconocen *qua* seres vivientes realmente efectivos que conforman una unidad entre sus necesidades empíricas y las posesiones reales que las satisfacen, estableciéndose así uno de los modos y la primera vía del reconocimiento real de la personalidad de los singulares por todos los miembros del pueblo.

La *regulación gubernamental del comercio* constituye, tal como se anticipó, la segunda vía del *reconocer ético-espiritual y real* de los singulares en cuanto personalidad, al menos en lo que concierne a la delimitación del concepto de "personalidad" explicitada en este trabajo. Según el principio orgánico de la libertad, la regulación gubernamental del comercio es la manera por la cual el pueblo mismo, en cuanto gobierno, interviene en el mercado para mitigar las desigualdades que el comercio trae aparejadas, de modo tal de conservar el vínculo ético del pueblo a partir de la implementación de diversas medidas efectivas que garanticen, o tiendan a garantizar, la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros y, con ello, la subsistencia del pueblo mismo. Esto implica que la regulación gubernamental del comercio, que excede el ámbito jurídico contractual y el penal, así como el reconocer que les es concomitante, no sólo supone la conciencia universal de los miembros del pueblo *qua* seres vivientes realmente efectivos que conforman una unidad entre sus necesidades empíricas y las po-

sesiones reales que las satisfacen[53], sino también que la intervención gubernamental en cuestión es la manera realmente efectiva que busca conservar y garantizar dicho reconocer real de la personalidad viviente del singular. Según el posicionamiento que Hegel exhibe en este manuscrito, todas las necesidades básicas de todos los miembros del pueblo deben estar satisfechas. No basta con que un singular tenga vivienda, pero carezca de alimento, tampoco la inversa, que pueda alimentarse, pero no cuente con vivienda. No basta tampoco que, aquel cuente con alimento para su subsistencia y posea vivienda, pero carezca de vestimenta. Hegel mienta aquí al singular en la totalidad de sus necesidades vitales y las posesiones reales que las satisfacen de manera efectiva, y no en el aislamiento de sus necesidades y posesiones, tal como sucedía con la abstracción de la necesidad en el trabajo universal y la abstracción las posesiones que conlleva el contrato de propiedad. Como se expuso anteriormente, la desigualdad ético-económica de los miembros del pueblo puede volverse extrema, al punto de que ciertos miembros del pueblo no puedan subsistir. Si esto sucede, el vínculo ético del pueblo se disuelve. Así como, para Aristóteles, no hay felicidad del todo -*sc*. de la *polis*- sin felicidad de las partes -*sc*. de sus miembros (EN, I, 2-3)[54]-, para Hegel, no hay subsistencia y vitalidad del pueblo sin la subsistencia y vitalidad de sus miembros. Este es un aspecto de lo que podríamos llamar "la modernización del principio aristotélico" que Hegel lleva a cabo a través de las nociones de conciencia universal o espíritu del pueblo y de la del reconocer que implica, puesto que, en el hacer consuetudinario y consciente de todos los miembros del pueblo, éstos se intuyen recíprocamente en su universalidad en cuanto tales. Por esta razón y, en este sentido, la regulación gubernamental del comercio es el modo no contractual ni penal por el que los miembros del pueblo, en su autogobernarse a sí mismos, se reconocen real y recíprocamen-

53 Un argumento similar sostiene Harris (1996, p. 237) respecto del derecho, en la misma dirección interpretativa que afirmé anteriormente. Según él, el reconocimiento comunitario (*communal regognition*) es condición del contrato de propiedad.

54 "EN": abreviatura de *Ética Nicomáquea*.

te en cuanto personalidad real, lo que significa, en la delimitación conceptual explicitada, que se reconocen en cuanto seres vivientes realmente efectivos que conforman una unidad orgánica entre sus necesidades vitales y las posesiones reales que permiten su satisfacción efectiva.

Conclusión

La *tesis* general que intenté demostrar en este trabajo es que la regulación gubernamental del comercio es una forma de reconocimiento ético-espiritual y real (no formal) de los singulares en cuanto personalidad por todos los miembros del pueblo, lo cual conlleva entender el principio orgánico de la libertad, es decir, el autogobierno del pueblo, como una forma inherente a dicho reconocer. Los *ejes conceptuales estructurales* desde los que abordé esta cuestión son fundamentalmente la posesión, el derecho de propiedad, particularmente el contrato de propiedad y el intercambio comercial, enfatizando la relación entre las necesidades del singular y las posesiones que las satisfacen. Esto trae aparejado una *delimitación del concepto de personalidad*. Se señaló que, en el manuscrito juvenil que me ocupa, la personalidad del singular consiste en la unidad real de la totalidad sus determinidades[55]. Empero, dado el recorte temático y problemático de mi trabajo, delimité el abordaje de esta noción, centrándome en el respecto de la personalidad del singular en cuanto totalidad real o unidad vital y realmente efectiva de sus necesidades empíricas y posesiones reales que las satisfacen. Por otra parte, el desarrollo de la tesis en cuestión constituye una lectura original respecto de los *estudios especializados*, pues, como se indicó en la Introducción, aquellos que abordan el tema: (i) o bien limitan el reconocer real de la personalidad al derecho penal sin considerar la regulación gubernamental del comercio, (ii) o bien consideran la regulación gubernamental del comercio como forma de mitigar las desigualdades, pero (a) no establecen el vínculo con la problemática del reconocer en general ni con el reconocer real de la personali-

55 Véase nota 4, *supra*.

dad en particular y (b) no vinculan la regulación en cuestión con el autogobierno del pueblo. En este sentido, mi trabajo realiza una lectura de conjunto que desarrolla relaciones no puntualizadas por el resto de las investigaciones.

Para ello, en *primer lugar* [apartado 1] expuse la *abstracción de la personalidad* del singular que es concomitante al *reconocer jurídico del propietario o persona* que se establece por *derecho natural* en el marco de la eticidad natural (primera sección del manuscrito). En *segundo lugar* [apartado 2] desarrollé (a) el *robo* como *negación realmente efectiva del reconocer formal del propietario o la persona* establecido por derecho natural y de su concomitante *abstracción de la personalidad*. Expuse (b) que el robo da lugar a la *lucha a vida o muerte* en la que se pone en juego la totalidad real de la personalidad. En este marco, mostré que el cese de la lucha implica la *superación* de la *mala conciencia moral o conciencia moral negativa* que la acompaña, dando lugar a lo que llamé la *buena conciencia moral o conciencia moral positiva*, que implica el *reconocer real y recíproco de la personalidad de los singulares*, el cual conforma la fundamentación genética del Estado y se consuma en la eticidad absoluta (segunda parte del manuscrito). Finalmente, en tercer lugar [apartado 3], expuse los *modos del reconocer ético-espiritual* que se desarrollan en la eticidad absoluta, en particular, dado el eje temático de mi trabajo, aquellos establecidos por la institucionalización de las costumbres jurídicas del pueblo o la institucionalización del derecho plasmado en las leyes de la Constitución del Estado y aquel que se realiza por las medidas gubernamentales referidas a la regulación del comercio (tercera parte del manuscrito).

El *primer tipo* de reconocer ético-espiritual expuesto fue el *reconocer jurídico, formal y abstracto del propietario o la persona* establecido por el contrato de propiedad en el marco del *derecho civil*, el cual, como en el derecho natural, conlleva la *abstracción de la personalidad*. Los restantes tipos del reconocer ético y espiritual conforman el *reconocer real del singular* que se estable por *dos vías*. La *primera* es el *derecho penal* en cuanto asunción ético-espiritual de la conciencia moral positiva o buena conciencia que dejó el cese de la lucha, constituyendo, en

este sentido, un modo de *reconocimiento ético-espiritual y jurídico-penal del reconocimiento real de la personalidad del singular*. La *segunda* vía es la *regulación gubernamental del comercio* y por ella se establece el *reconocer real del singular en cuanto personalidad real por todos los miembros del pueblo*, reconocer que excede el ámbito del derecho contractual. Se expuso que la finalidad general de la regulación gubernamental del comercio es mitigar las desigualdades ético-económicas que éste produce a fin de conservar y fortalecer el vínculo ético del pueblo garantizando la satisfacción realmente efectiva de las necesidades básicas de todos sus miembros.

Se desarrollaron las diversas *acciones y medidas efectivas* de tal regulación. La *primera* es la *contabilización gradual de los valores comerciales* que, considerando su fluctuación inherente a la lógica mercantil, tiene como finalidad específica adecuar o tender a la adecuación de los valores y precios de los productos que circulan en el mercado en función de la totalidad de las necesidades de todos los miembros del pueblo. La *segunda* es la *intervención de la naturaleza bruta* -ej. de la tierra-, pues ésta brinda las materias primas de la producción y puede, además, producir catástrofes naturales que dificulten la producción y/o el intercambio comercial. La intervención de la naturaleza tiene como fin específico precisamente evitar las desigualdades productivas originadas por causas naturales y la dificultad de la satisfacción de las necesidades concomitante. La *tercera* consiste en *dificultar la obtención de las grandes ganancias*, es decir, de la *acumulación de la riqueza* por pocos singulares, la cual trae aparejada la extrema pobreza. Esta medida se realiza mediante un *sistema de impuestos justo* que tiene como finalidad específica lo que, en términos actuales, es la redistribución de la riqueza ejecutada para satisfacer las necesidades de todos los miembros del pueblo. Los ingresos del Estado destinados a tal finalidad se obtienen por medio de los impuestos, los cuales recaen de manera mediata sobre las grandes ganancias al recaer de manera inmediata y directa sobre el fundamento calculable de la acumulación de la riqueza, el cual consiste en el gasto efectivo de la producción. En efecto, el gasto elevado invertido en la producción exhibe la mayor habilidad

o competitividad del productor, lo que implica, en condiciones favorables, más producción y cantidad de ventas y, por tanto, la obtención de mayores ganancias.

Finalmente, expliqué en qué sentido la regulación gubernamental del comercio constituye el reconocer real del singular en cuanto personalidad real por todos los miembros del pueblo. Para ello, primero, desarrollé *el principio orgánico de la libertad en cuanto autogobierno del pueblo*. Expuse, en *primer lugar*, que en este manuscrito juvenil, la forma de gobierno por la que Hegel aboga es la democracia representativa. Los miembros del pueblo eligen a sus representantes en los tres poderes del Estado: el ejecutivo, el legislativo y el judicial, y pueden revocar sus decisiones si éstas no coinciden con la voluntad general del pueblo, así como también a sus representantes, si éstos no realizan, en sus acciones y decisiones concretas, la voluntad mencionada. En este sentido, el gobierno pertenece al pueblo o, en otros términos, el gobierno del pueblo es el pueblo mismo y del pueblo mismo, lo cual constituye su libre autodeterminación consciente que establece el vínculo ético del todo ético y el ser uno de los singulares *qua* miembros del pueblo al que pertenecen. En *segundo lugar*, desarrollé la relación entre el autogobierno del pueblo y el *reconocer ético-espiritual*, es decir, la intuición recíproca de todos los miembros del pueblo *qua* tales que conforma la *conciencia absoluta* o el *espíritu del pueblo*. El autogobierno del pueblo, en efecto, es el modo ético-espiritual universal por el cual sus miembros se intuyen recíprocamente *qua* miembros del pueblo al que pertenecen mediante sus propias costumbres, es decir, por medio del hacer de todos ellos en cuanto seres conscientes y libres, universalidad consuetudinaria en la que hallan su ser uno.

En este contexto, *primero* sostuve que el *derecho* no es un conjunto de reglas y leyes impuestas a los miembros del pueblo de manera externa o exterior, sino la institucionalización de las costumbres jurídicas del pueblo, o sea, la institucionalización del hacer consciente de todos sus miembros, por medio de la que se reconocen recíproca y universalmente. En este sentido, el *recono-*

cer ético-espiritual y jurídico es de *dos tipos*: (a) el reconocer *formal*, que consiste en la intuición recíproca de todos los miembros del pueblo *qua* propietarios que se establece por el *derecho civil* y (b) el reconocer *real* que corresponde al *derecho penal* y que consiste en la intuición recíproca de todos los miembros del pueblo en su *personalidad real*, o sea, en su intuición recíproca *qua* seres vivientes de necesidades empíricas que son uno con las posesiones reales que las satisfacen. En *segundo* lugar, desarrollé por qué la *regulación gubernamental del comercio* constituye el *reconocer ético-espiritual y real* de los singulares en cuanto *personalidad real* que excede el ámbito del derecho civil-contractual y penal. Mostré que, según el principio orgánico de la libertad, la regulación gubernamental del comercio es la manera realmente efectiva por la cual el pueblo mismo, en cuanto gobierno, interviene en el mercado para mitigar las desigualdades ético-económicas que éste trae aparejadas a fin de conservar su vínculo ético. Esto lo hace mediante la implementación de medidas concretas que garanticen, o tiendan a garantizar, la satisfacción efectiva de las necesidades básicas de todos sus miembros y, con ello, la subsistencia del pueblo mismo. Sostuve (a) que el reconocer ético-espiritual de los singulares en su personalidad que conlleva la regulación gubernamental del comercio *presupone* la conciencia universal de los miembros del pueblo *qua* seres de necesidades necesitados de todas las posesiones que les permitan subsistir mediante la satisfacción efectiva de sus necesidades, pues de lo contrario no se implementaría la intervención del mercado para tal fin. Además, afirmé que (b) la regulación en cuestión es la manera realmente efectiva de conservar y garantizar tal reconocer real de la personalidad viviente del singular y, con ello, de *consumar* la conciencia universal o espíritu del pueblo en lo que a este respecto concierne. En este sentido, el autogobierno del pueblo es indisociable de la conciencia universal o espíritu del pueblo y, por esto mismo, del reconocer ético-espiritual y universal de sus miembros *qua* tales en la unidad ética por la que una multitud de individuos es, en realidad, efectivamente un pueblo.

Referencias bibliográficas

Abellón, M. (2020). La concepción erótica de la subjetividad en la *Fenomenología del espíritu*. Alcances y límites, *Éndoxa*, 45, Madrid, 99-116.

Abellón, M. (2023). El reconocer en la Filosofía del Espíritu (1803/1804) de Hegel, *Virtuajus*,8 (15), 151-169.

Abellón, M. (2025). El amor, la relación entre padres e hijos y el reconocer en la Filosofía práctica de Hegel (1802-1804), *Revista electrónica de Estudios Hegelianos* 22 (40), 97-128.

Aristóteles (1962). *Ethica Nicomachea*. En I. Bayer. *Aristotelis. Ética Nicomáquea*, Oxford [(2015). *Ética Nicomáquea*. Trad. E. Sinnot. Coligue].

Arndt, A. (1985). Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 29, 99-115.

Avineri, S. (1974). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press.

Bienentosck, M. (1992). *Politique du Jeune Hegel. Iéna 1801-1806*. Presses Universitaires de France.

Bondeli, M. (2013). The Jena Years: 1801–6. En A. De Laurentiis, J. Edwards, J. *The Bloomsbury Companion to Hegel* (pp. 21-38). Bloomsbury.

Blumenfeld, J. (2024). *The Concept of Property in Kant, Fichte and Hegel. Freedom, Right and Recognition*. Routledge.

De Zan, J. (2003). *La Filosofía Práctica de Hegel*. Ediciones del ICALA.

Decker, K. (2001). Right and Recognition: criminal action and intersubjectivity in Hegel's early Ethics, *History of Political Thought*, 22 (2), 300-316.

Düsing, K., Kimmerle, H. (1986). Einleitung. En: G. W. F. Hegel. *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. GW 6 (pp. VII-XXXIV). Felix Meiner.

Fichte, J. ([1796] 1971). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. En Fichte, J. *Sämmtliche Werke* [*SW*] III. Ed. I. Fichte. Walter de Gruyter.

Fichte, J. ([1798] 1971). *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. En Fichte, J. *SW* IV. Ed. I. Fichte. Walter de Gruyter.

Harris, H. (1979). General Preface - Hegel´s System of Ethical Life and Introduction to the First Philosophy of Spirit. En: G. W. F. Hegel. *System of Ehtical Life and First Philosophy of Spirit* (pp. IX-X, 1-96, 189-205). State University of New York Press.

Harris, H. (1996). The concept of Recognition in Hegel´s Manuscripts. En: J. O´Neil (Ed.), *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary* (pp. 233-254). New York University Press.

Hegel, G. W. F. ([1802] 1968). Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural]. En G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften. Gesammelte Werke* [*GW*] 4 (pp. 415-487). Eds. H. Buchner; O Pöggeler. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. ([1802-1803] 1998). System der Sittlichkeit [Sistema de la Eticidad]. En G. W. F. Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808). GW* 5 (pp. 277-362). Eds. M., Baum; K. R. Meist. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. ([1803-1804] 1986). Philosophie des Geistes [Filosofía del Espíritu (1803-1804)]. En G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. *GW* 6 (pp. 266-326). Eds. K. Düsing; H., Kimmerle, H. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. ([1805-1806] 1976). Philosophie des Geistes [Filosofía del Espíritu (1805-1806)]. En G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. GW* 8 (pp. 185-288). Ed. R. P. Horstmann, R. P. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. ([1807] 1980). *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del Espíritu]. *GW* 9. Eds. W. Bonsiepen; R. Heede. Felix Meiner.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.

Horstmann, R. P. (2004). The Role of Civil Society in Hegel´s Political Philosophy. En R. Pippin; O. Höffe; N. Walker (Eds.), *Hegel on Ethics and Politics* (pp. 208-240). Cambridge University Press.

Ifergan, P. (2014). *Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit_ Autonomy, Alienation, and the Ethical Life_ The Jena Lectures 1802–1806*. Palgrave Macmillan UK.

Jaeschke, W. (2016). *Hegel-Handbuch*. Stuttgart. Metzler.

Jonkers, P. (2008). Arbeit und Gesellschaft in Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. *Hegel-Jahrbuch*, Bd. 1, 149-153.

Kimmerle, H. ([1982] 2016). *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosohpie, in den Jahren 1800-1804.* Felix Meiner.

Meist, K. R. (1998). Editoricher Bericht. En G. W. F. Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808). GW* 5 (pp. 549-745). Eds. M, Baum, K. R., Meist. Felix Meiner.

Nance, M. (2017). Hegel's Jena Practical Philosophy. En D. Moyar, D. (Ed.), *The Oxford Handbook of Hegel* (pp. 31-61). Oxford University Press.

Riedel, M. (1967). Hegels Kritik des Naturrechts. *Hegel-Studien*, Bd. 4, 177-204.

Rosenkranz, Karl ([1844] 1977). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Rosenzweig, F. ([1920] 2024). *Hegel and the State*. Routledge.

Schmidt, S. (2007). *Hegels System der Sittlichkeit*. Akademie Verlag.

Schnädelbach, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie*. Shurkamp.

Siep, L. (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, Bd. 9, 177-207.

Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Verlag Karl Alber.

Takaschima, A. (2021). Hegel's Early Political Philosophy. *The Natural Law Essay* and the *System of Ethical Life*. En E. Sembou (Ed.), *Hegel's Political Philosophy* (pp. 7-22). Peter Lang.

Testa, I. (2010). *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801–1806).* Mimesis.

Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Klett-Cotta.

Williams, R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press.

CAPÍTULO VIII

HEGEL Y LAS CONTRADICCIONES DEL CAPITALISMO

Andrés Felipe Parra Ayala[1]

RESUMEN

La problemática de las "contradicciones del capitalismo" parece ser propia de la teoría marxista, pero este texto quiere abordarla desde una perspectiva hegeliana. Aquí la contradicción no tiene lugar entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y propiedad; radica, más bien, en que el capitalismo da

---

1 Andrés Felipe Parra Ayala. Profesor asociado del Departamento de Ciencia Política y Estudios Globales de la Universidad de los Andes (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Doctor en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran: Individual Freedom Against Liberalism. Hegel's nonliberal Individualism (*Southern Journal of Philosophy*, 2023), *La clase que no es una clase. Acción política y emancipación* (Unijus- Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2023), *Das reflexive Absolute. Über die Bedeutung der Metaphysyik in HegelsWissenschaft der Logik* (Klostermann, 2021).

lugar a demandas de reconocimiento y a una concepción de la libertad individual a la que no puede hacerle justicia. Argumentaré que esta demanda de reconocimiento que el capitalismo produce desde su corazón normativo, pero no puede satisfacer con sus propios medios e instituciones, es la posibilidad de afirmar la libertad y autodeterminación en la esfera de nuestra relación con la naturaleza.

Palabras clave: Hegel, crítica del capitalismo, reconocimiento, sociedad civil, Estado.

ABSTRACT

The problem of the "contradictions of capitalism" seems to be proper to Marxist theory, but this text aims to approach it from a Hegelian perspective. Here, the terms of the contradiction are not the development of productive forces and the relations of production and ownership; rather, the contradiction lies in the fact that capitalism generates demands for recognition and a conception of individual freedom that it cannot satisfy. I will argue that this demand for recognition, which capitalism produces at its normative heart but cannot satisfy with its own means and institutions, is the possibility of affirming freedom and self-determination in the sphere of our relation to nature.

Keywords: Hegel, critique of capitalism, recognition, civil society, state.

INTRODUCCIÓN

La problemática de las "contradicciones del capitalismo" parece ser propia de la teoría marxista, pero este texto quiere abordarla desde una perspectiva hegeliana. Aquí la contradicción no tiene lugar entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y propiedad; radica, más bien, en que el capitalismo da lugar a demandas de reconocimiento y a una concepción de la libertad individual a la que no puede hacerle justicia. Argumentaré que esta demanda de reconocimiento que el capitalismo produce desde su corazón normativo, pero no puede satisfacer con sus propios

medios e instituciones, es la posibilidad de afirmar la libertad y autodeterminación en la esfera de nuestra relación con la naturaleza.

La secuencia de mi razonamiento es la siguiente. En primer lugar, el capitalismo nos hace descubrir un nuevo sentido de la libertad gracias a las prácticas sociales del refinamiento que se dan en el "sistema de las necesidades": por libertad debemos entender la posibilidad de humanizar la esfera de nuestras necesidades biológicas, una posición que supera tanto el determinismo como el dualismo ontológico entre ser humano y naturaleza. En segundo lugar, hay varios fenómenos de la sociedad capitalista analizados por Hegel, como la división del trabajo y la pobreza, en los que se ve claramente que las dinámicas económicas del capitalismo, si bien producen este nuevo sentido de la libertad, lo defraudan permanentemente en su realización para todos los miembros de la sociedad. En tercer lugar, la solución a esta contradicción, más que medidas específicas de política económica por parte del Estado (que Hegel sintetiza con el término "policía"), requiere del desarrollo de una nueva forma de interrelación y socialización de los individuos en la que se restituye el vínculo "ético", el cual consiste en que las libertades individuales se tratan y se reconocen recíprocamente como condición de posibilidad (y no como límite) de la otra. Esta restitución del vínculo "ético" se da en las corporaciones. Y aunque ciertamente las corporaciones son instituciones empíricamente obsoletas para el capitalismo del siglo XXI, quiero defender, como conclusión, la idea de que una lectura "lógica" de las corporaciones no resulta tan desactualizada hoy.

Hay una infinidad de contribuciones y textos sobre las relaciones entre Hegel y el capitalismo. Mi texto se nutre, naturalmente, de algunas de ellas, pero también pretende hacer un aporte: la centralidad del problema del refinamiento y de la relación entre libertad y naturaleza como eje de análisis de la demanda de reconocimiento que el capitalismo hace pensable pero no puede satisfacer. Esta idea distingue mi lectura de la de, por ejemplo, Axel Honneth (por nombrar solo una de las más importantes al respecto). En líneas generales, Honneth (2010, p. 23) plantea la idea de

que las contradicciones y patologías asociadas al capitalismo se explican porque una idea parcial y limitada de la libertad —en este caso, la libertad negativa— reclama para sí un carácter absoluto y omnicomprensivo que no le corresponde. Adicionalmente, sostiene (1992, pp. 198-200) que las dos demandas de reconocimiento que configuran la conflictividad social del capitalismo son las de la autonomía, a saber, ser reconocido como un agente libre por tener cualidades compartidas con todos los miembros de la especie, y la del prestigio social: ser reconocido como valioso por los demás en mis cualidades particulares o las de mi grupo. En mi lectura, que no se contrapone del todo a la de Honneth, pero que se distingue de ella en algunos puntos, parto de la idea de que la progresión de la exposición del concepto de la libertad en la *Filosofía del Derecho* sigue este esquema: una institución jurídica satisface una demanda de reconocimiento, pero produce, al mismo tiempo, una nueva demanda que no puede satisfacer con sus propios medios, lo cual lleva a la necesidad de establecer una nueva concepción de la libertad y un nuevo conjunto de instituciones que la objetivan en el mundo social y político. Así, la demanda que el capitalismo genera y hace pensable, pero no puede satisfacer, no es, como piensa Honneth, la del prestigio social, sino la de afirmarse como algo más que un animal en la propia relación orgánica con la naturaleza. Este análisis que pone en el centro la relación con la naturaleza como lugar de la dignidad humana está, a mi juicio, ausente en el enfoque de Honneth, sin negar, por supuesto, muchas de sus virtudes.

Basaré mi lectura y mis argumentos en una interpretación de la sección de la "sociedad civil" contenida en la *Filosofía del Derecho*. Dentro de la obra de Hegel, este texto es el más extenso y sistemático dedicado a los problemas del capitalismo. Sin embargo, hay que aclarar que "sociedad civil" y "capitalismo" no son exactamente sinónimos. Ese es quizá el caso en el joven Marx (2008), pero no en Hegel. La sociedad civil incluye el capitalismo, cuya caracterización más precisa en términos hegelianos sería el "sistema de necesidades", pero va más allá de él. La sociedad civil en Hegel incluye también la administración de justicia, cuya estructura no

es la del intercambio de mercancías porque el sistema legal no se compra ni se vende, así como mecanismos solidarios de redistribución de riqueza como la policía y las corporaciones, en virtud de los cuales el presupuesto esencial de la sociedad civil —el individuo cuya concepción de la libertad individual consiste únicamente en la persecución legítima de su propio interés— se va superando paulatinamente. En la medida en que la exposición hegeliana de la sociedad civil es la exposición de las tendencias inmanentes de su superación en el Estado, sociedad civil y capitalismo no son términos idénticos. Hechas estas claridades introductorias, se puede comenzar ya con la lectura del texto hegeliano.

1. La escena previa: la disolución de la familia y su tránsito a la sociedad civil

La esfera de la sociedad civil surge de la disolución de la familia. Esta disolución no es histórica o empírica, sino lógica. Hegel no se refiere al proceso histórico por el cual las familias se desintegraron y conformaron una comunidad más amplia, sino a que el modo de relacionamiento familiar se muestra unilateral e insuficiente dentro de nuestra comprensión de la libertad. La familia se disuelve porque ya no tiene una predominancia lógica en el concepto de la libertad. Hegel define el modo de relación familiar como "el espíritu ético natural e inmediato" (*PhR*, §157). Es necesario entender esta enigmática formulación para saber qué significa la disolución lógica de la familia y por qué de ella se sigue la sociedad civil.

Comencemos por aclarar qué significa "espíritu ético" o "eticidad". La eticidad es la tercera sección de la *Filosofía del Derecho*, cuyo punto de partida es la reconciliación entre el individuo (su libertad individual, intereses, planes y deseos) con lo universal (las libertades de los demás y los valores, normas e instituciones de la sociedad). En las secciones anteriores del libro esta reconciliación no estaba presente. En el derecho abstracto, que designa una concepción de la libertad y del derecho restringida al derecho privado, según la cual por libertad debemos entender la libre disposición y uso de la propiedad, así como los acuerdos libremente

suscritos entre propietarios, no existe ninguna diferenciación entre lo universal y el individuo. Aquí el derecho es una expresión *inmediata* de las voluntades individuales, sea en la forma del libre disfrute de la propiedad o del contenido del contrato. Sin embargo, esta comprensión del derecho fracasa y es autocontradictoria. En el momento en que una de las partes viola el contrato, se genera la contraposición entre lo individual y lo universal y se rompe la primera inmediatez, porque el incumplimiento del contrato no es una lesión solo contra el individuo afectado, sino contra lo universal (*PhR*, §81). Igualmente, la reivindicación de la parte afectada no es desquitarse de un daño particular, para lo cual bastaría la venganza, sino obtener lo que le corresponde por derecho, una pretensión que solo puede ser satisfecha por un tercero distinto de las partes contratantes: el tribunal (*PhR*, §103)[2].

Con esto, la obra pasa a su segunda sección: la moralidad. Aquí, dada la contraposición entre el individuo y lo universal, el primero intenta reconciliarse con lo segundo, pero de forma fallida. En una posición similar a la ética kantiana, el individuo busca su reconciliación con lo universal cuando orienta sus acciones por fines universales y no contingentes o naturales. Los fines universales, que constituyen el concepto del bien, son aquellos que no solo cualquiera estaría obligado a suscribir para guiar sus acciones, sino aquellos que vuelven compatible mi bienestar con el de los demás (*PhR*, §129). Pero este intento de buscar fines universales que orientan la acción está condenado al fracaso por dos razones. La primera porque la elección y la búsqueda de dichos fines universales acontece en la reflexión subjetiva, lo cual puede llevar a la paradoja de que acciones objetivamente malas (como matar a alguien) aparezcan como buenas para el individuo en su introspección porque se hicieron con una buena intención (*PhR*, §139-140). La segunda porque esos fines universales, cuyo contenido coincide con el deber, son inalcanzables para el indi-

2 Como ha argumentado Westphal (2020, p. 190), la distinción entre castigo y venganza solo puede explicarse y sostenerse con conceptos propios de la esfera de la moralidad, pero el derecho abstracto necesita de esa distinción para poder operar. Esta es justamente la contradicción que motiva el tránsito de una esfera a la otra.

viduo por cuenta de que el deber como tal está contrapuesto al ser o realidad efectiva (*PhR*, §141). Si esto es así, el individuo concreto, que pertenece al ámbito del ser, está imposibilitado, de entrada, para realizar el deber porque ser y deber son lógicamente excluyentes. Y si en la esfera de la moralidad el deber se identifica con la libertad, especialmente con la liberación del influjo de la naturaleza en la determinación de los fines que orientan mis acciones, entonces el fracaso de la moralidad es que en su esfera no es posible la realización de la libertad.

El fracaso de la moralidad conduce a la eticidad. Aquí lo universal no es un producto de la razón pura o de un cálculo subjetivo que busca determinar los fines universales, sino que coincide con la normatividad implícita que se desarrolla en la vida social y, específicamente, en el sistema de costumbres de un pueblo. Retomando el doble sentido del término alemán *Sitte*, que significa tanto costumbre como ética, la eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliana busca resaltar, por un lado, que los hábitos no son una mera conducta convergente sin razón o sentido, sino que tienen un carácter normativo; y, por otro, que el bien no surge como resultado del cálculo o la reflexión subjetiva de un individuo ahistórico, sino que es un "bien viviente" (*PhR*, §142) en las interacciones habituales de la sociedad. Los hábitos tienen un carácter normativo porque en ellos se cristalizan relaciones de reconocimiento y confianza entre los individuos (*PhR*, §147). Acciones habituales básicas como saludar implican un reconocimiento recíproco de la valía y la dignidad de los individuos. Las acciones habituales también generan confianza mutua entre los individuos porque constituyen un marco de estabilidad, en el cual los individuos pueden desarrollar sus planes y acciones. La eticidad y las relaciones de confianza que esta involucra, son una condición para la agencia individual, para el desarrollo de planes y proyectos individuales, de modo que lo universal (la normatividad social que se impone con la fuerza de lo habitual) no es lo opuesto de la agencia individual, sino el suelo donde esta puede florecer y desarrollarse. Del mismo modo, el individuo no es lo contrario de lo universal, pues su agencia no solo presupone

el sistema socionormativo de hábitos, sino que lo reproduce, desarrolla y expande.

Claramente, estos sistemas socionormativos de costumbres no son perfectos y pueden cristalizar no solo relaciones de confianza y reconocimiento, sino también de desprecio. Estos sistemas pueden ser racistas, sexistas o excluyentes, pero los medios para criticar el sistema están solamente dentro de él: toda crítica debe ser siempre una crítica inmanente, cuyo objetivo no es comparar el sistema normativo de costumbres con un criterio ahistórico, por ejemplo, el imperativo categórico kantiano o el consenso contrafáctico de Habermas, sino visibilizar y movilizar las contradicciones internas del sistema. Y debido a que todos los sistemas normativos están siendo sometidos a la prueba de su consistencia interna, las eticidades concretas de los pueblos y culturas no son inconmensurables entre sí, sino que pueden dialogar en un suelo común: la contradictoriedad interna como criterio de crítica es a su vez local y universal, cultural-histórica y racional-universal. El planteamiento de la eticidad no implica entonces ningún relativismo cultural[3].

Si lo universal y el individuo no están contrapuestos sino reconciliados, entonces la relación entre las libertades individuales no es de oposición, sino de condicionamiento mutuo. El marco de la eticidad supera cualquier idea liberal de libertad negativa: la libertad del otro no es un límite a mi libertad, sino condición de

3 Este sentido de crítica inmanente ha sido desarrollado de forma exhaustiva por Jaeggi (2014). Me parece importante, así sea al margen, señalar que ese sentido de crítica inmanente pone en cuestión cualquier lectura comunitarista y/o conservadora de Hegel, como las defendidas por Taylor (2015), Smith (1989) o Roszá (2012). Ciertamente, la oposición de Hegel a comparar el sistema de costumbres de un pueblo con un criterio normativo universalista y ahistórico y supuestamente neutral habla a favor de la lectura comunitarista y/o conservadora. Sin embargo, el punto de Hegel no es renunciar a la crítica de la propia cultura para abrazar la tradición como horizonte normativo último, sino conciliar el carácter histórico del individuo con la posibilidad de una crítica radical: criticar significa mostrar que las instituciones de la sociedad defraudan necesariamente las promesas normativas que las animan y, por ello, se contradicen con ellas, lo cual indica que esas promesas normativas son en sí mismas contradictorias. La progresión de la *Filosofía del Derecho*, en la que una institución jurídica satisface una demanda de reconocimiento pero crea otra que la excede nos ayuda a entender cómo es posible esa conciliación entre el carácter histórico del individuo y la posibilidad de la crítica radical.

posibilidad de la mía[4]. Esta relación dialéctica entre las libertades y las singularidades tiene su primera existencia "natural e inmediata" en la familia. Dentro de las familias —al menos en su descripción ideal o conceptual— los proyectos de vida individuales no se entorpecen mutuamente, sino que cada proyecto es condición para la realización del otro. Uno decide contraer matrimonio porque considera que el proyecto y la vida de la pareja son también el proyecto y la vida de uno mismo. Lo mismo sucede con los hijos: los hijos son parte del proyecto de vida y del ejercicio de la libertad de los padres, pero, al mismo tiempo, son un proyecto distinto. De este modo, el proyecto de vida de los padres se convierte en proveer las condiciones para el desarrollo del proyecto y la libertad de los hijos. Pero en la familia esta dialéctica o relación complementaria entre las libertades individuales es "inmediata" y "natural" porque es irreflexiva y espontánea: está dada por el sentimiento del amor y los impulsos sexuales.

Sin embargo, esta lógica de relacionamiento familiar encuentra su propia disolución inmanente, pues todas las prácticas de la familia que brindan reconocimiento y confianza a sus miembros tienen como finalidad crear las condiciones para que se desarrolle un individuo autónomo, con sus propios fines y metas[5]. Y este individuo no puede desarrollar su autonomía ni perseguir sus propios fines e intereses en el marco de su familia, dado que ningún individuo decide en qué familia crecer. Comenzar a ser una persona autónoma e independiente significa tomar la decisión sobre la propia familia: abandonar la original y, si es posible, formar voluntariamente una nueva. Por estas razones, la familia tiende a su propia disolución: su realización máxima es la desintegración que sufre cuando los hijos parten de casa; en ese momento, el proyecto de vida de los

4 Ya por esta razón, las lecturas liberales de Hegel, desarrolladas, por ejemplo, por Kaufmann (1997) o Franco (1997) son erradas. Ambos argumentan en sus escritos que Hegel le da un rol importante a la libertad individual, lo cual es cierto, pero libertad individual y liberalismo no son sinónimos. He desarrollado ya en otro lugar la forma en la que Hegel no solo separa, sino opone el liberalismo a la libertad individual (Parra-Ayala 2023).

5 En este punto, sigo de la lectura de Honneth (1992, p. 34).

padres, que fue el de proveer las condiciones para que los hijos tuviesen su propio proyecto, alcanza su cénit, pero también su límite.

Así, la familia se disuelve porque ella satisface una necesidad de reconocimiento (el amor: el ser tomado como alguien valioso y digno de forma incondicionada), pero, al hacerlo, produce una nueva demanda de reconocimiento que no puede suplir con sus instituciones y estructura: la demanda de la personalidad particular, es decir, de ser reconocido como un ser *particular* (distinto de los demás) que encuentra una satisfacción y realización personal en perseguir sus intereses particulares. La familia es finita y unilateral porque es una institución de la libertad en cuyo seno se produce un nuevo sentido y concepto de libertad, al que ella ya no le puede hacer justicia. Esta disolución de la familia sigue, sin embargo, una lógica de progresión de la libertad que se replica en toda la *Filosofía del derecho*: todas las instituciones, definiciones y estadios anteriores de la libertad satisfacían una demanda de reconocimiento, pero generaron otra que las excedía. Esto mismo pasará con la sociedad civil y, dentro de ella, con las instituciones propias de la economía capitalista de mercado.

2. Personalidad particular y pérdida de la eticidad en la sociedad civil

Por lo ya expuesto, la sociedad civil es la esfera del desarrollo de la particularidad y supone una "pérdida de la eticidad" (*PhR*, §181), es decir, la ruptura del lazo dialéctico que convertía la libertad y la singularidad del otro en condición (y no límite) de mi propia libertad. Pero esta pérdida de la eticidad no es definitiva, sino que constituye una oportunidad para que la eticidad salga de sí y vuelva sobre sí misma enriquecida: gracias a la ruptura del vínculo ético en la sociedad civil, se abre la oportunidad para pensar y exigir una reconciliación ética más amplia, que abarca toda la sociedad y no solo el núcleo de la familia. Incluso, para Hegel esta pérdida de la eticidad es necesaria y, según sus propias palabras, coincide con el movimiento de la esencia de la *Ciencia de la Lógica* (*PhR*, §181). En esta obra, la esencia no es el mundo detrás de las apariencias falsas,

sino el proceso por el cual ella se desdobla y se convierte en apariencia: la esencia no es otra cosa que el acto de su manifestación en lo aparente[6]. En la *Filosofía del derecho*, la sociedad civil es justamente este acto de manifestación de la eticidad en aquella esfera aparente que parece ser su opuesto. En este camino de pérdida y recuperación ampliada de la eticidad aparecen las contradicciones del capitalismo.

Como se anotó más arriba, la sociedad civil está impulsada por la demanda de reconocimiento de la personalidad particular. De acuerdo con esto, ser visto y tratado como un ser libre significa que toda la sociedad considera legítimo y justo que persiga mis propios intereses. El reconocimiento recíproco entre los individuos toma la forma de una relación entre individuos mutuamente indiferentes: dado que cada uno persigue sus intereses particulares y considera legítimo y justo que los demás hagan lo mismo, las relaciones y vínculos que contraen los individuos responden únicamente a una coincidencia externa y fortuita —o, en palabras de Hegel, "formal" (*PhR*, §181)— entre dichos intereses particulares. A diferencia de la familia, donde el proyecto de vida del otro es parte esencial y constitutiva de mi proyecto de vida, en la sociedad civil, el proyecto y el interés del otro solo entra a formar parte del mío si es un medio efectivo para perseguir mi propio interés. En la familia, me interesa el otro como tal; en la sociedad civil, solo lo que él me pueda ofrecer. La forma que toman estas relaciones de individuos mutuamente indiferentes que cooperan basándose en su propio interés particular es, por excelencia, la del intercambio mercantil. Y en la sociedad de los intercambios mercantiles se con-

6 Por cuestiones de espacio, no es posible profundizar en esta idea, pero el punto de Hegel es que la tesis de la esencia como algo verdadero detrás y oculto por las apariencias cae en una contradicción. La esencia tiene un rol explicativo frente a las apariencias, es su *explanans*, pero, al mismo tiempo, no aparece y está siendo ocultada por ellas. Sostener ambas tesis es imposible, porque si la esencia explica las apariencias, tiene que manifestarse y aparecer en ellas, de lo contrario, las propiedades de lo aparente que ocultan o deforman la esencia no serían explicadas por la propia esencia, sino por un tercer elemento ajeno, como el sujeto o la reflexión externa. Para más sobre la relación esencia apariencia en Hegel véase Houlgate (1986, 2005), Parra (2021a, 2021b), Iber (1990).

figura una nueva relación entre el individuo y lo universal que expresa justamente esa pérdida de la eticidad anteriormente referida: lo universal (las instituciones de la sociedad y las libertades de los demás) aparece para el individuo como un "medio" [*Mittel*] para perseguir eficazmente sus propios intereses (*PhR*, §187). Debe dejarse en claro que la pérdida de la eticidad en la sociedad civil no implica un retorno a la moralidad, donde existía una contraposición absoluta entre lo universal y el individuo, pues el individuo sabe que necesita de lo universal para alcanzar sus fines e intereses particulares, pero el hecho de que lo universal se rebaje de condición constitutiva del individuo a simple medio o instrumento da lugar precisamente a la escisión de la unidad ética que estaba presente en la familia.

Aunque en la sociedad civil hay una pérdida o escisión de la "Idea ética", no por ello Hegel condena el desarrollo de la personalidad particular (*PhR*, §185). Como veíamos más arriba, la existencia de la personalidad particular es expresión de una relación de reconocimiento recíproco. Esto explica los elogios de Hegel a las sociedades modernas por la posibilidad que proveen a los individuos de afirmar su particularidad. Pero es también el hecho de que la personalidad particular sea expresión del reconocimiento recíproco lo que explica las posiciones críticas de Hegel frente a los efectos problemáticos del capitalismo como la pobreza, la despersonalización del trabajo y la desigualdad social extrema que fractura incluso el reconocimiento en que se basa la personalidad particular como institución del derecho y la libertad. Precisamente debido a que el desarrollo de la particularidad responde a una relación de reconocimiento recíproco y no es un derecho natural que tienen los individuos aislados, podemos pensar que los efectos problemáticos del capitalismo (re)tratados por Hegel en la *Filosofía del Derecho* surgen porque la relación de reconocimiento de la personalidad particular defrauda sus propias expectativas normativas y produce una nueva demanda de reconocimiento a la que el intercambio mercantil no puede hacerle justicia. La crítica de Hegel al capitalismo es entonces una crítica inmanente, que lo juzga con

los propios criterios normativos que él mismo desarrolla y hace pensables. Para esto, Hegel muestra el despliegue inmanente de la relación de reconocimiento de la personalidad particular, dando cuenta de las instituciones que surgen en ella y también de cómo estas instituciones terminan defraudando el propio principio normativo que las anima.

3. De la particularidad al refinamiento

La primera institución de la libertad que se desarrolla en el seno de la relación recíproca de reconocimiento de la personalidad particular es el "sistema de las necesidades". Esta institución es lo más parecido a lo que entendemos por capitalismo como modelo económico. En efecto, el sistema de las necesidades es el sistema de los intercambios mercantiles. Los individuos recíprocamente indiferentes, que cooperan solo por interés propio, crean y dan lugar, más allá de sus intenciones, a un sistema de "dependencia omnilateral", en el que cada uno solo puede satisfacer sus necesidades y perseguir sus intereses, satisfaciendo las necesidades e intereses de los demás por medio de operaciones de intercambio (*PhR*, §189).

La consolidación de la relación de reconocimiento recíproco de la personalidad particular implica que ningún ser humano está ya en capacidad de satisfacer sus necesidades por medio de una relación directa con la naturaleza. Esta relación directa estaba más presente en las sociedades antiguas, en las que los individuos tenían, por ejemplo, una relación orgánica y directa con la tierra porque comunidad y territorio formaban una sola entidad. Pero allí el individuo no tenía el derecho a perseguir sus intereses particulares, pues no es una entidad separable de la unidad territorial-comunitaria y tiene, por ello, pocas posibilidades de mudarse de su lugar de nacimiento o de elegir su libremente profesión. Por el contrario, en una sociedad basada en el reconocimiento de la persona particular, no es la relación directa con la naturaleza, sino el intercambio mercantil, la forma de satisfacción de las necesidades de los individuos. Esto desarrolla en los individuos una especial atención a la necesidad ajena, pues de su

satisfacción depende la satisfacción de las necesidades propias, lo cual conduce al refinamiento (*PhR*, §191).

Aunque el refinamiento de las necesidades naturales es un hecho transversal a la existencia de la cultura humana, la peculiaridad del refinamiento en el sistema de necesidades es su velocidad. Esto configura un refinamiento cualitativamente distinto, propio del sistema de necesidades capitalista y su especificidad histórica, el cual consiste en una progresiva diferenciación de las necesidades, en un círculo virtuoso entre la satisfacción de las necesidades y la generación de unas nuevas. De este modo, las necesidades dejan de tener un aspecto meramente biológico y se convierten en resultado de la actividad humana y social. Al respecto leemos en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* de 1817: "la carencia [*Noth*] deja de ser una carencia de la necesidad [*Nothwendigkeit*] inmediata y es carencia en las representaciones fundadas en el arbitrio" (Hegel, 2015, p.108; *PhR*, § 98)[7]. La necesidad es ahora cultural o formada [*gebildete*] y no hay una distinción clara entre necesidades culturales y necesidades naturales.

Pero el estatus sociohistórico y cultural de la necesidad apunta a un nuevo concepto de la libertad[8]. Este nuevo concepto de la libertad consiste en que nuestras necesidades se convierten en expresión de nuestra libertad y autodeterminación. Somos libres porque podemos influir sobre la forma en la que la naturaleza nos influencia: el hambre o el frío, que en apariencia vulneran nuestra libertad porque nadie puede decidir dejar de sentirlos, se tornan en hambre mediada por la cultura gastronómica y necesidad estética del vestido. Aquí la pasividad propia de la necesidad natural se muestra como espacio y oportunidad de la autodeterminación, es decir, de que el contenido de la voluntad —en este caso, el deseo como necesidad— sea re-

7 Traducción propia.

8 Muchos de los comentarios que hay en la literatura sobre el problema del refinamiento en el sistema de necesidades se centran en comparar este concepto con lo que los economistas políticos clásicos han dicho al respecto: ver, por ejemplo, los trabajos clásicos de Plant (1977) y Waszek (1988). Sin embargo, estos enfoques dejan de lado la cuestión de cómo aquí tiene lugar un nuevo concepto de libertad y una nueva forma de entender la relación entre libertad y naturaleza.

sultado de su propia actividad y no de fuerzas o potencias extrañas. Pero del mismo modo, la pasividad natural, el hecho de que no podemos dejar de sentir hambre o frío, no es lo opuesto de la libertad, sino que aparece, incluso, como su condición.

La libertad como refinamiento supera dos posiciones filosóficas predominantes frente al debate libertad naturaleza. La primera posición es el determinismo, el cual niega el dualismo ontológico entre ser humano y naturaleza, pero reduce la libertad humana a una expresión pasiva y mecánica de procesos biológicos y orgánicos que escapan de su control. La segunda posición es la del dualismo entre naturaleza y libertad, que a los ojos de Hegel aparece en la filosofía kantiana: esta reserva para el ser humano la posibilidad real de autodeterminación, de que el contenido de su voluntad no sea la inclinación natural, sino el fin, el cual es una determinación del pensamiento, pero al precio de separar su libertad de su propia naturaleza interna (las inclinaciones) y, con ello, también de la naturaleza exterior (el mundo fenoménico en general). La libertad como refinamiento nos muestra que es posible hablar de autodeterminación y de libertad; que, contra el determinismo, podemos ser artífices de nuestros deseos y necesidades, pero sin caer en la escisión kantiana entre libertad y naturaleza. En suma, el refinamiento nos permite pensar cómo podemos afirmar nuestra libertad *en* y *por* nuestra relación con la naturaleza, nunca por fuera o en oposición a ella.

La relación dialéctica entre libertad y naturaleza implícita en el refinamiento cualifica y complejiza el acto de afirmación de la propia particularidad de los individuos en la sociedad civil. Nos encontramos entonces ante una nueva dimensión de la libertad que, si bien surge de la libre persecución de los intereses particulares de los individuos en el sistema de las necesidades, trasciende inmanentemente el ámbito de la particularidad. A la luz del refinamiento se revela, en primer lugar, que los intereses particulares perseguidos por los individuos en el sistema de necesidades tienen un trasfondo universal. Con esto, lo universal no es solo medio o instrumento, como al comienzo de la exposición, sino que vuelve

a ser condición de posibilidad de lo individual[9]. En el marco del refinamiento, mi necesidad es expresión y resultado de la actividad social y su relación total con la naturaleza. Los otros no son indiferentes a mi interés particular, sino que son, de hecho, sus artífices: gracias a su actividad puedo tener una necesidad refinada y culturizada. En segundo lugar, el refinamiento nos muestra que la libertad como autodeterminación colectiva es condición de posibilidad de la libertad individual particular. Cuando los individuos afirman su particularidad no están persiguiendo un deseo ciego, obra exclusiva de la arbitrariedad y la contingencia de la naturaleza, sino un deseo y un interés social y culturalmente mediado, que refleja la capacidad de la humanidad como especie de ser autora de su propio contenido. Sin autodeterminación colectiva, sin que la actividad del todo social universal sea capaz de reescribir la necesidad natural, no existe interés particular o necesidad en el individuo. Por esta razón, en tercer lugar, la afirmación de la particularidad por parte de los individuos se transforma y se cualifica: al comienzo del sistema de necesidades, ser reconocido y tratado como un ser libre particular significaba que los demás consideraran justo y legítimo la persecución de los propios intereses particulares; ahora, en virtud del refinamiento, ser reconocido y tratado como un ser libre particular significa poder participar de forma efectiva en la actividad social que culturiza la necesidad natural. En la satisfacción de mi necesidad está ahora en juego la posibilidad de trascender mi naturaleza biológica estando, sin embargo, dentro de ella.

9 La literatura especializada ya ha planteado que, en el sistema de necesidades, se da esa elevación inmanente hacia lo universal. Sin embargo, la explicación común es que esta elevación se produce por medio de la disciplina en el trabajo que trae consigo el sistema de interacciones mercantiles, de modo que dicha elevación coincide con la domesticación del deseo individual y su adaptación a un médium social. Al respecto: Pippin (2008, p. 192), Franco (1997, p. 855), Church (2010, p. 138), Hardimon (1994, p. 211), Church (2012), Duncan (2017) y Heisenberg (2018). Difiero en parte de estas interpretaciones, pues la reconducción hacia lo universal ocurre, en mi opinión, no tanto por el autodisciplinamiento en el trabajo, sino por el refinamiento. Me parece que en tales lecturas, el tránsito hacia lo universal sigue siendo esencialmente represivo y, por ello, no inmanente. El refinamiento nos muestra que no se trata de reprimir nuestros deseos, sino de reconfigurarlos creativamente a través de la actividad social.

Por esta razón, al final de la exposición del sistema de necesidades, la afirmación de la particularidad de los individuos aparece como una actividad gobernada por un impulso compuesto de imitación y distinción (*PhR*, §193). Este impulso no es natural, sino espiritual, creado por la interacción social. Los individuos no solo buscan satisfacer sus necesidades sin más, sino que buscan imitar la forma en la que los demás satisfacen sus necesidades, pero, al mismo tiempo, buscan distinguirse de todos en este mismo campo. Este impulso simultáneo de imitación y distinción se retrotrae a una nueva demanda de reconocimiento: que los demás traten y reconozcan la esfera de mis necesidades como lugar en el que me afirmo como algo más valioso y digno que un animal. Esto da lugar a un nuevo derecho y a una nueva reivindicación constitutiva de nuestra concepción de la libertad: el derecho a la satisfacción cualificada o culturizada de la necesidad y a trascender la contingencia y exterioridad de la naturaleza dentro de la relación con ella. Esta nueva demanda de reconocimiento no elimina la reivindicación inicial de la sociedad civil (el ser tratado como un ser particular que tiene derecho a perseguir sus intereses), sino que la eleva: soy tratado como un ser particular solo si la esfera de mis necesidades deviene el lugar en el que puedo afirmarme como algo más valioso y digno que un animal, de modo que el interés particular, independientemente de su contenido, reviste siempre la forma de participación efectiva en las prácticas sociales del refinamiento.

Veremos en seguida que esta demanda de reconocimiento, la cual surge de forma inmanente de las interacciones de la sociedad del intercambio mercantil, no puede ser satisfecha por los mecanismos e instituciones asociadas al mercado. Mostraré a continuación que, en la exposición de Hegel, hay dos fenómenos directamente vinculados con esta contradicción del capitalismo: la división del trabajo y la pobreza.

4. Contradicciones
4.1 División del trabajo

La primera contradicción del capitalismo es que el "modo de trabajo" del capitalismo no puede satisfacer la demanda de reconocimiento surgida del sistema de necesidades: la división del trabajo impide a los individuos afirmarse como individuos particulares y distintos de otros en su actividad laboral e invierte la relación entre libertad y naturaleza propia del refinamiento.

Hegel afirma que el modo de trabajo de la sociedad de intercambio mercantil es la división del trabajo: en la medida en que cada cual no produce para el propio consumo, sino para vender los propios productos a otras personas, es previsible que las tareas productivas se dividan y se especialicen. Ningún individuo necesita ya producir productos distintos que satisfagan sus necesidades múltiples, sino que, produciendo un solo producto y vendiéndolo puede conseguir (incluso de forma más eficaz) el dinero necesario para satisfacer sus necesidades. Pero la división del trabajo no es una simple distribución de tareas, sino que trae consigo la mecanización del trabajo. Como consecuencia de esta mecanización, los individuos pierden su carácter particular en el trabajo: con la introducción de la máquina, los trabajos son cada vez más simples, requieren menos conocimiento y habilidad, por lo que los individuos no son solo reemplazables entre sí, sino también por la máquina. El reino de la diferencia y particularización del "modo de satisfacción de la necesidad" se soporta en el carácter reemplazable del individuo, o sea, en el reino de la homogeneidad y ausencia de particularidad del "modo del trabajo" en la esfera de la producción[10].

10 Podría plantearse que esta es una de las contradicciones que Marx analiza en sus consecuencias extremas en el tomo I de *El Capital*. Hasta antes del capítulo XIII (que habla de la introducción de la "maquinaria" en el proceso de producción), el contrato de trabajo aparecía como el intercambio entre dos poseedores privados de mercancías que actuaban y se reconocían mutuamente como personalidades libres. Sin embargo, con la introducción de la máquina se posibilita el trabajo infantil y de las mujeres y el obrero se convierte en un "esclavista" (2006, p. 325) que vende a su mujer y a sus hijos, por lo que el capitalismo rompe incluso con su principio jurídico de la particularidad o de la relación de reconocimiento entre personas particulares libres.

La división del trabajo también invierte la relación entre libertad y naturaleza prometida en el refinamiento producido por el mercado. La promesa normativa del sistema de necesidades de poder trascender la animalidad y la mera naturalidad en y por nuestra relación con la naturaleza se ve defraudada por la forma en que opera el trabajo en la sociedad capitalista. En la división del trabajo, el ser humano no solo no trasciende la animalidad y la mera naturalidad, sino que cae en la paradoja de utilizar los medios del espíritu (en este caso: la creatividad y el pensamiento necesario para inventar las máquinas) para reducir su propia actividad a la fuerza natural y abstracta del mecanismo. A pesar de que en la *Filosofía del derecho* las referencias a la mecanización del trabajo no hablan de su carácter deshumanizante, tanto los escritos de juventud como las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* indican de forma robusta que Hegel sí concebía dicha forma de trabajo como deshumanizante. En el esbozo de sistema III de Jena, Hegel afirma: "Puesto que su trabajo es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras, que domina un gran ámbito y es dueño de él" (Hegel, 2006, pp. 183-184). En las lecciones de 1817/18 se refiere a la "triste imagen del embrutecimiento de los hombres en una fábrica" (p. 111), y las de 1821/22 indican que "entre más simple es el trabajo, más mecánico es; el trabajo es una actividad no espiritual [*ungeistige*], allí solo se puede dejar entrar a lo no espiritual, a la máquina" (p. 726)[11]. Esto lleva a una paradoja, expresión de la gran contradicción del capitalismo: la forma en que humanizamos la naturaleza es ella misma deshumanizante porque reduce al ser humano a una mera fuerza mecánica.

4. 2. Patrimonio universal permanente y pobreza

La segunda contradicción del capitalismo es que este vincula el ejercicio efectivo de la libertad individual y su reconocimiento por

11 Las referencias a las Lecciones son siempre traducciones propias del alemán. Para más referencias sobre el carácter deshumanizante del trabajo mecánico véase *VPhR* pp. 111-112, 961, 1325. También el trabajo de Cesarale (2015).

parte de la sociedad con la participación en el "patrimonio universal permanente". Sin embargo, al mismo tiempo, el capitalismo priva a numerosos miembros de la sociedad de participar efectivamente en dicho patrimonio.

Por "patrimonio universal permanente" [*allgemeines bleibendes Vermögen*] Hegel entiende la necesaria interrelación y entrelazamiento de todas las necesidades y trabajos en el sistema de necesidades. En la sociedad de los intercambios mercantiles, los individuos tienen propiedad privada, pero la adquisición de toda propiedad es resultado de la interacción entre los individuos. Cada propiedad es entonces un "momento", una expresión particularizada de la interacción total de los individuos entre sí. Si poseo, por ejemplo, una tienda, ella es el conjunto de relaciones mercantiles con los clientes y proveedores, los cuales, a su vez, se relacionan con otros individuos, etc. Aquí Hegel habla de un movimiento dialéctico en el que la particularidad es mediada por lo universal. El todo, el patrimonio universal, no es otra cosa que el conjunto de interacciones entre todas las necesidades, propiedades y trabajos de los individuos, y la concepción dialéctica de la totalidad apunta precisamente a ese entramado de relaciones que vincula todos los seres singulares porque ellos no son otra cosa que el conjunto de sus relaciones recíprocas[12].

Entender la peculiaridad del concepto del "patrimonio universal permanente" requiere de una claridad terminológica. Que Hegel use "patrimonio" [*Vermögen*] y no "propiedad" [*Eigentum*] para referirse a esta totalidad relacional de intercambios e interacciones entre individuos no es gratuito. La propiedad y el patrimonio son ambas instituciones de la libertad, pero se diferencian por el tipo de demanda de reconocimiento que expresan y materializan.

12 Esta es la diferencia entre la universalidad abstracta, la cual es un mero conjunto de las partes, y la universalidad concreta, que apunta justamente a la interacción de las partes y cuya expresión más adecuada está dada en la vida: la vida es un todo que contiene en sí a todos los seres vivientes, pero no porque es un conjunto de los vivientes, sino porque constituye su forma inmanente de interacción. No es este el espacio para desarrollar en detalle cómo aparece esta noción en la *Ciencia de la Lógica*. Para ello ver: Sell (2014), Parra (2021a).

La propiedad es la institución en la que la voluntad individual gana concreción y existencia material. En la sección del derecho abstracto, la propiedad es la materialización de la pretensión de la voluntad individual y de la persona de diferenciarse de una cosa: si tengo cosas y los demás respetan mis planes con ellas, entonces es claro que estoy siendo reconocido como algo radicalmente distinto de una cosa[13]. El patrimonio solo aparece en la esfera de la eticidad y lo hace por primera vez como "patrimonio de la familia". El patrimonio de la familia es algo diferente de la simple propiedad porque materializa una unidad ética: es la manifestación mundana de que dos o más individuos han decidido hacer del proyecto de vida del otro una condición sustancial de su propio proyecto de vida. Por este motivo, el destino del patrimonio (la herencia) no está bajo el control de los individuos aislados, sino que responde a la familia como unidad: para Hegel, el derecho de testar libremente y dejar la propiedad a cualquier persona por fuera de la familia es inexistente.

Pero, a diferencia del patrimonio de la familia, el patrimonio universal expresa una unidad ética en construcción, que está, por decirlo así, a medio camino entre la pura atomización inicial con la que arranca la sociedad civil y la eticidad reconciliada en el Estado. Y es gracias a esa naturaleza intermedia entre la particularidad aislada y el todo ético que las contradicciones del capitalismo afloran también en este concepto.

En virtud del concepto del patrimonio universal, la demanda de reconocimiento surgida del sistema de necesidades, a saber, trascender mi propia animalidad y naturalidad en el seno de mi relación con la naturaleza, aparece ahora como la demanda de participación efectiva en dicho patrimonio. Hegel apunta en el §199 que participar en el patrimonio universal significa asegurar la propia subsistencia. Pero esta subsistencia está cualificada en dos sentidos. Primero, no se trata de la simple supervivencia, de ase-

13 Para un análisis hegeliano de la propiedad en términos de reconocimiento y no de mera apropiación de la naturaleza por medio del trabajo (como en Locke) ver: Plant (1977 p. 87), Avineri (1994, p. 88), Westphal (2020, p. 15), Aragües (2021).

gurarse la reproducción de la vida meramente biológica, sino de una vida buena y cualificada, en la que las necesidades se satisfacen de forma humanizada y culta, no de forma meramente animal. Segundo, la subsistencia tiene que ser el resultado del propio trabajo, por lo que está intrínsecamente vinculada con el honor de poder sostenerse a uno mismo. Si la subsistencia tiene esta doble cualificación, entonces el estatus y el reconocimiento de los individuos como seres libres —que satisfacen su necesidad de forma humanizada y con honor— depende enteramente de su participación real y efectiva en el patrimonio universal permanente. La participación del individuo en el patrimonio universal es la forma en la que la sociedad y los demás reconocen a dicho individuo como un ser libre que se afirma como algo más que un animal en la esfera de su relación con la naturaleza.

Pero a pesar de que la participación efectiva en el patrimonio universal es la forma en la que la sociedad capitalista reconoce a los individuos como seres libres, esta participación está, según Hegel, necesariamente condicionada por factores contingentes y azarosos que los individuos no controlan. Estos factores son tanto naturales (talentos, capacidades), como sociales (educación, capital, suerte, etc.). Ambos factores están, de hecho, en una relación recíproca porque la capacidad natural puede desarrollarse de mejor manera si está presente el factor social de la educación y el capital: los factores sociales exacerban las desigualdades naturales. Y aunque Hegel rechaza vehementemente la idea de una igualdad absoluta en la participación en el patrimonio universal como una exigencia del entendimiento vacío, eso no significa que la participación asimétrica en el patrimonio universal deje de poner en cuestión la libertad individual prometida por el propio capitalismo. Pues el desarrollo sin límites de la particularidad en la sociedad civil puede poner en cuestión, para ciertos individuos, la posibilidad de desarrollar y afirmar su propia particularidad, es decir, de ser reconocidos por la sociedad como seres libres. Este es el caso, en mi opinión, de la pobreza en Hegel. Desde mi interpretación, quien está en situación de pobreza no participa del patrimonio univer-

sal. El problema no es solo una participación desigual —que Hegel no solo considera inevitable, sino que incluso celebra—, sino una imposibilidad estructural de participación efectiva, lo cual lleva a la contradicción de que el patrimonio universal es la forma de realización de la libertad, pero muchos individuos están excluidos de participar en él.

Si atendemos al tratamiento del tema de la pobreza y el surgimiento de la plebe en la *Filosofía del Derecho*, es claro que el pobre no participa efectivamente en el patrimonio universal, con lo cual la sociedad no lo reconoce como un individuo libre. En efecto, uno participa en el patrimonio universal solo si hay aseguramiento de la subsistencia cualificada, pero el pobre vive por debajo de un nivel de subsistencia considerado aceptable, digno y humano para su propia sociedad (*PhR*, §244). En consecuencia, el pobre no participa efectivamente de dicho patrimonio, no porque no haga parte de ciertas interacciones de mercado, sino porque no puede asegurarse una subsistencia cualificada por medio de ellas. Esta privación material implícita en la situación de pobreza conduce al surgimiento de la "plebe". Este último término se refiere a una actitud subjetiva, resultante del saberse despreciado y no reconocido por la sociedad como un ser libre, en la que el pobre siente que su vida está por fuera del derecho y de toda noción de justicia. Y dado que la "plebe" se refiere especialmente a una actitud subjetiva de sentirse por fuera del derecho, existe también la referencia en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* a la "plebe rica", la cual se ve a sí misma por fuera del derecho, no por su privación material, sino porque cree poder comprarlo todo (*VPhR*/2013, p. 500).

Es importante anotar que en Hegel la pobreza no es una situación que dependa de la voluntad individual. No es entonces una condición merecida. Más bien, la pobreza es un resultado necesario y estructural de las interacciones económicas del capitalismo, o, en sus palabras, de la "actividad sin impedimentos" de la sociedad civil (*PhR*, §243). Al respecto, la sentencia hegeliana es lapidaria:

> Aquí se pone de manifiesto que en medio del *exceso de riquezas* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, que en su propio patrimonio

> no posee lo suficiente para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe. (*PhR*, §245)

La pobreza no se debe a la escasez. No tiene una causa natural o técnica, sino social, anclada en la propia forma en la que funciona el capitalismo. Su causa es la sobreproducción. Según Hegel, a medida que aumenta la dependencia recíproca de los individuos, la producción de bienes será más eficiente y, por tanto, mayor. Pero el problema es que los consumidores de la sociedad no tienen la capacidad de comprar todos los bienes producidos. Por ello, cierto número de productores caerá en un punto en la pobreza. Para afrontar este problema, la sociedad civil tiende inmanentemente a la colonización. Pero la colonización es una solución aparente: en un comienzo, la integración forzosa de otros pueblos en los circuitos de la interacción económica del capitalismo suple el problema de nuevos consumidores, pero luego esos mismos consumidores entrarán a formar parte de la dinámica productiva, lo que aumentará nuevamente el número de productos, hasta un punto tal que la cantidad de productos sea mayor que lo que los consumidores puedan comprar a un nivel global.

Por todos estos motivos, para Hegel, la pobreza no solo es un resultado necesario de las interacciones económicas del capitalismo, sino que este problema no puede tener una solución definitiva en el nivel lógico de la sociedad civil. Por solución en el nivel lógico de la sociedad civil entiendo aquellas soluciones que buscan atender el problema de la pobreza sin poner en cuestión el núcleo esencial de la sociedad civil: el individuo únicamente preocupado por sus intereses particulares. Un ejemplo de estas soluciones son las intervenciones estatales de corte keynesiano-progresista del Estado de bienestar o la idea de la renta básica universal. El límite de estas propuestas es que por medio de ellas puede cambiarse la distribución de los ingresos (redistribución), así como las oportunidades para acceder a la riqueza (predistribución), pero el núcleo esencial de la sociedad civil (el individuo que busca la realización de su libertad *solamente* en la persecución de sus intereses particulares) sigue incólume.

Esta es la discusión que Hegel sostiene en la sección de la policía y la corporación. Con el concepto de "policía", Hegel se refiere, en mi opinión, a las intervenciones estatales anteriormente nombradas. Hegel celebra y exige tales intervenciones estatales, pero las considera insuficientes justamente porque en ellas no se cuestiona el núcleo esencial de la sociedad civil. Solo las corporaciones llevan a cabo la tarea no solo de cuestionar, sino de superar en la práctica ese núcleo de la sociedad civil. Con esto en mente, podemos entrar a la discusión sobre la solución que Hegel presenta a las contradicciones del capitalismo.

5. Soluciones hegelianas

La solución hegeliana a las contradicciones del capitalismo ya analizadas está en la policía y en las corporaciones, pero, como ya se dijo, hay cierta prioridad conceptual de las corporaciones en el argumento. Sin embargo, tanto la policía como las corporaciones tienen como objetivo garantizar "el derecho efectivo en la particularidad" (*PhR*, §230), el cual supone la superación de las contingencias en la posibilidad de participación en el patrimonio universal y el aseguramiento permanente del bienestar (*PhR*, §230). Así, las instituciones redistributivas hegelianas tienen su sustento normativo en el derecho a la particularidad, que el capitalismo hace pensable y exigible, pero que no puede garantizar solamente por medio de los mecanismos del mercado. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esa fundamentación no es acaso problemática o incluso contradictoria: ¿no suponen los mecanismos redistributivos una cierta vulneración del derecho de la particularidad porque el Estado o las corporaciones toman una decisión sobre el uso de al menos una parte de la propiedad de los individuos? Para Hegel no existe tal contradicción. La razón, como ya vimos más arriba, es que, en virtud de las interacciones de mercado, el desarrollo de mi particularidad, es decir, el uso de mi propiedad y mis habilidades puede terminar vulnerando el derecho a la particularidad de numerosos miembros de la sociedad. Uno de los males de la sociedad de mercado es precisamente que puedo cometer, sin saberlo y sin intención, daño e injusticia

contra los demás miembros de la sociedad: mis acciones y el uso de mi propiedad, incluso si es legítimo a los ojos del derecho privado, pueden negar la libertad de otros. "Por este aspecto general, las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa de mi poder y puede ocasionar u ocasiona daño e injusticia a otros" (*PhR*, §232).

Las intervenciones estatales, que buscan evitar que el uso de mi propiedad y mis capacidades en el mercado terminen, así sea inintencionadamente, vulnerando la libertad de los otros, comprenden la esfera de la policía. Pero esta esfera presupone todavía la voluntad particular como su principio (*PhR*, §231), de forma que aparece como un "orden externo" (*PhR*, §231). Por orden externo no debe entenderse, sin embargo, que la policía sea exterior a la sociedad civil. Hegel rechaza, en efecto, la oposición conceptual entre Estado y mercado propia del liberalismo económico. Tanto la regulación estatal como el propio mercado forman parte de la sociedad civil. No solo las interacciones de mercado necesitan de una intervención estatal (de la "administración de justicia") para poder existir y funcionar, sino que las regulaciones de la policía tienen como objetivo hacer efectivo el derecho al bienestar particular, el cual es una demanda de reconocimiento nacida en el seno del sistema de intercambios mercantiles. "Orden externo" se refiere, más bien, a que las circunstancias, casos e interacciones que regula y ordena la policía son infinitamente complejas y particulares y pertenecen por ello a la "infinitud del entendimiento" (*PhR*, §234). Esto significa que la pregunta de qué debe regularse y cómo hacerlo no puede tener una respuesta conceptual a-priori, sino que depende siempre del caso y de la situación. "Orden externo" es entonces un orden exterior al concepto, atrapado en la contingencia y en las vicisitudes de los casos concretos, pero esta exterioridad es siempre relativa y no absoluta: aunque sea imposible hacer una lista exhaustiva de los objetos y modos de regulación legítimos de la policía, el hecho de que su meta sea la garantía del bienestar particular como un derecho, nos puede dar una idea inicial de la constitución de su esfera, aunque esta idea siempre debe quedar

abierta a las circunstancias de los casos particulares. Por esta razón, la exposición hegeliana de la policía tiene la forma de un listado de medidas (que a continuación resumiré) y muestra también las limitaciones de dichas medidas para solucionar definitivamente el problema de la pobreza.

Entre las medidas de la policía se encuentra la provisión de la educación por parte del Estado y no de la familia (*PhR*, §239), lo cual implica no solo un sistema robusto de educación pública, sino también la prohibición de la escuela en casa. También se menciona que el Estado debe encargarse de garantizar el acceso de la población a los "bienes universales" que, por su naturaleza, son ofrecidos al gran público y no solo a individuos particulares (*PhR*, §235). En mi interpretación, estos bienes universales cobijan no solo los bienes de primera necesidad o de necesidades comunes a todos los miembros de la sociedad (ciertos alimentos, vestido y vivienda), sino también aquellos bienes que son condición imprescindible para acceder a todos los bienes y participar en el patrimonio universal permanente, tales como la electricidad, el agua, el internet e incluso el crédito bancario. Hegel también piensa en la posibilidad de regular y tasar los precios de dichos bienes cuando el mercado no está en capacidad de proveerlos para todos (*PhR*, §236). Todas estas medidas no implican, sin embargo, la adopción de un modelo de economía planificada. Hegel rechaza la idea de la "determinación del trabajo de todos por parte de la administración pública" (*PhR*, §236, añadido), en una clara oposición al modelo fichteano del Estado comercial cerrado, en el cual el Estado planifica la proporción de individuos pertenecientes al sector campesino, industrial-artesanal y burocrático de la sociedad. La razón es que la policía no busca eliminar el interés particular, sino evitar que mi interés (que sigue existiendo) dañe o cause perjuicios inintencionados al derecho al bienestar particular de otros. El ideal del bien común implícito en la policía no es un interés separado y contrapuesto a los intereses particulares, sino, más bien, la reciprocidad y armonía entre estos.

Pero la policía es insuficiente para solucionar el problema de la pobreza, aunque esto no quiere decir que las medidas regulativas citadas anteriormente deben descartarse del todo. Hegel señala *grosso modo* dos límites estructurales de la policía. Primero, si bien las medidas policiales pueden proveer a los pobres, por medio de impuestos y cargas a la clase más rica, de todos los medios necesarios para su subsistencia cualificada, esta solución no satisface del todo la demanda de reconocimiento que está siendo vulnerada por la situación de pobreza. Si recordamos lo mencionado más arriba, el derecho a una subsistencia cualificada o a la participación efectiva en el patrimonio universal permanente no solo involucra una satisfacción culta o humana de las necesidades, sino también el honor de sostenerse a uno mismo. Es este honor lo que se vulnera con una solución *basada solamente* en los impuestos y cargas a los ricos — lo cual no significa, sin embargo, que estas cargas y estos impuestos sean de por sí inconvenientes. La segunda limitación es que una solución a la pobreza a través de un programa de empleos públicos (suponiendo que estos se dan en la esfera de la producción) llevaría a un aumento de la sobreproducción, la cual es, como vimos, la causa esencial de la pobreza.

Frente a este dilema, pueden encontrarse tres posiciones en la literatura especializada sobre Hegel. La primera señala que, debido a esas limitaciones estructurales, Hegel no fue capaz de encontrar una solución adecuada y convincente al problema de la pobreza, lo cual no es bueno porque eso significaría aceptar que hay, en la progresión dialéctica de la libertad, una contradicción sin solución[14]. La segunda intenta matizar el dictamen de Hegel sobre las limitaciones estructurales e intenta proponer medidas redistributivas desde el Estado que eviten tales limitaciones. Ejemplos de estas medidas son la renta básica universal (Jackson, 2014) y un programa keynesiano de empleos públicos (Westphal, 2020): la primera no produce la vulneración del honor de los individuos que vendría dada con los subsidios, debido a que estos últimos son focalizados

14 Acá los trabajos de Ruda (2011) y Whitt (2013).

y la renta es universal; el segundo no aumenta el problema de la sobreproducción porque se trata justamente de empleos públicos que no crean más productos, pero sí consumidores con capacidad de compra. Una tercera posición más reciente, en la que me gustaría ubicarme, señala que los límites de la policía son los límites de las soluciones puramente "económicas" (Herzog, 2015) o "empíricas" (Ferro, 2022) al problema de la pobreza. Independientemente de la terminología acuñada, el punto es que la policía tiene su límite estructural para solucionar la pobreza porque se sigue moviendo en la lógica de la sociedad civil, es decir, de interacciones entre individuos, cuya comprensión de la libertad consiste en perseguir su interés particular. En este sentido, quisiera plantear tres tesis que recogen los trabajos citados, pero también van más allá. La primera: para Hegel, la solución del problema de la pobreza y de las contradicciones del capitalismo solo puede provenir de un nuevo concepto de la libertad y no solo de medidas estatales que intentan mitigar un problema, pero siguen operando en una esfera dominada por un concepto unilateral de la libertad. La segunda: una vez se haya alcanzado ese nuevo concepto de la libertad, las medidas de la policía dejarán de tener su límite estructural. La tercera: Hegel cree que este nuevo concepto de libertad, aunque trasciende el núcleo de la sociedad civil, nace de ella de forma inmanente, siguiendo un esquema de astucia de la razón. En estas tres tesis, las corporaciones son un elemento clave, y justamente por ello Hegel señala que es a través de ellas —y no tanto de la policía— que se efectúa el retorno de lo ético sobre sí mismo en el Estado.

Las corporaciones hegelianas tienen una gran similitud con las corporaciones realmente existentes a finales de la edad media y comienzos de la modernidad. Estas eran gremios o asociaciones de artesanos dedicados a un mismo oficio que creaban un fondo común para sufragar los gastos de sus miembros si estos caían en alguna contingencia o desgracia (enfermedad, muerte, incapacidad, etc.), acordaban con las autoridades políticas las reglamentaciones acerca de las ventas de sus productos y regulaban la distribución de sus ganancias con acuerdos solidarios. Las similitudes entre la

institución existente a fines de la edad media y la hegeliana tienen evidencia textual. En el §252 Hegel dice que el miembro de la corporación debe ser el maestro y no quien se dedica casualmente a un oficio como el jornalero. En el §253 habla de los acuerdos cooperativos para redistribuir las ganancias y de que, gracias a ellos, se elimina el problema de la plebe pobre y rica. Por un lado, se acaba el carácter humillante de la ayuda que recibe el pobre porque dicha ayuda es resultado de su actividad. Por otro, los polos opuestos de la arrogancia y la envidia dejan de existir. Finalmente, en el §256 habla de una renuncia al derecho natural a ganar lo que se debe por la capacidad individual que se ve retribuida por una ganancia en reconocimiento basado en el honor estamental. Hay, además, evidencias textuales de que Hegel se refiere a las corporaciones como instituciones reales que incluso se están disolviendo en su época y a cuya disolución hay que atribuirle el surgimiento de la pobreza y de la plebe (ver el §245 donde Hegel habla de la pobreza en Inglaterra, cuyo origen está "ante todo" en la "supresión de las corporaciones").

El papel de la corporación en la solución de la pobreza y las contradicciones del capitalismo radica en que por medio de dicha institución se retoma la lógica ética de la familia, pero de una forma cualificada y ampliada que no estaba presente en esta. La corporación aparece por ello como la "segunda raíz ética". Habíamos señalado más arriba que la lógica de la eticidad consiste en que cada individuo hace del proyecto de vida del otro su condición de posibilidad y no su límite. Esto se había roto en la esfera de la sociedad civil porque allí no me interesa el otro como tal, sino solo lo que él me puede ofrecer. En la corporación, la dialéctica entre las libertades, intereses y proyectos de vida se restituye porque mi interés particular es el interés de todos los miembros de la corporación. La corporación aparece así como una suerte de institución formativa, en la que los individuos aprenden, a través de sus prácticas cotidianas, a inscribir sus intereses y su libertad en los intereses y la libertad de otros. Este retorno de la eticidad después de su paso por la sociedad civil es un retorno enriquecido.

Si antes el vínculo dialéctico entre proyectos de vida es irreflexivo y basado en el sentimiento y en el impulso sexual, ahora aparece de forma mucho más consciente y más allá de los lazos familiares. Lo que no había en la familia —el reconocimiento como un ser con una voluntad particular— se logra dentro de la corporación: no decido nacer en mi familia, pero sí puedo decidir qué profesión voy a tener en mi vida y, por tanto, a cuál corporación voy a pertenecer; del mismo modo, el honor de subsistir por el propio trabajo (un elemento esencial de la particularidad) no se vulnera en la corporación porque soy miembro de ella por mis propios méritos, decisiones y capacidades.

Estas corporaciones tienen, para Hegel, un origen espontáneo en la propia sociedad civil y su dinámica económica. La división del trabajo y las diferencias en las formas de participación en el patrimonio universal permanente dan lugar a estamentos: campesinos (sustancial), industriales (reflexivo) y funcionariado estatal (universal). Los estamentos son sistemas normativos que comparten los individuos por el hecho de trabajar y ganarse la vida de una forma similar. En estos estamentos, pero sobre todo en el industrial o reflexivo, se forman las corporaciones. La idea de Hegel es que, debido a que los individuos comparten implícitamente un mismo sistema normativo, es probable que estos se asocien en gremios o agrupaciones para defender sus intereses particulares. Vemos aquí un planteamiento típico de la astucia de la razón hegeliana: la diferenciación casi infinita de la sociedad civil esconde, sin embargo, un orden, en este caso, el nacimiento de grupos particulares que, orientados en primera instancia por la defensa de su propio interés, desarrollan en sus propias prácticas un modo ético y dialéctico de entender la relación entre su libertad e intereses propios y la libertad e intereses ajenos.

Esta nueva concepción de la libertad conduce a una nueva demanda de reconocimiento que ninguna institución de la sociedad civil (ni siquiera las instituciones de la administración de justicia y de la policía que, si bien, no son mercantiles, siguen presuponiendo el individuo que solo persigue su interés particular como

su núcleo) puede satisfacer. Esta demanda es el "honor estamental" y solo puede ser satisfecha por el Estado *strictu sensu*. El honor estamental como demanda reconocimiento consiste en que solo soy reconocido como un ser digno, valioso y libre si todos los individuos de mi corporación también lo son. Mi dignidad y mi libertad son siempre la dignidad y libertad de mi corporación. Esta demanda no se satisface únicamente con el reconocimiento recíproco entre los miembros de una misma corporación, sino que necesita trascender a toda la sociedad: los demás miembros de la sociedad y las otras corporaciones deben también reconocer a mi corporación para reconocerme a mí y viceversa. Por ello, solo el Estado es capaz de satisfacer esa demanda de reconocimiento: el Estado les otorga derechos universalmente reconocidos a las corporaciones, y al hacerlo, encarna el reconocimiento recíproco de los individuos como miembros de distintas corporaciones. Todo esto conduce a un Estado *strictu sensu*, por oposición a un Estado externo como elemento propio de la sociedad civil. Por Estado *strictu sensu* hay que entender un Estado cuyos miembros no tienen una relación instrumental con él, sino una sustancial: lo entienden y lo asumen como una condición absoluta de su propia libertad y particularidad, no como instrumento para proteger o extender una particularidad preestatal ya constituida.

Llegamos a este Estado *strictu sensu* porque los individuos, en primera instancia, desarrollan un vínculo ético, cooperativo y solidario con los miembros de su corporación y, a través del derecho universal que esta adquiere en el Estado, extienden ese mismo vínculo a todos los miembros de la sociedad. Esta conexión entre ser miembro de la corporación y ser miembro del Estado no puede ser obviada o ignorada: de acuerdo con Hegel, la exigencia normativa del establecimiento de un *ethos* republicano o de una conexión ética entre el interés particular y el interés general sin la constitución de círculos o comunidades solidarias de intereses particulares es una abstracción violenta. Esta es su crítica a Rousseau, quien quería una suerte de conexión ética y republicana entre los individuos y la comunidad, pero para lograrlo propone eliminar las asociacio-

nes particulares: la unidad entre lo singular y lo universal precisa siempre de la mediación de lo particular.

La superación de las contradicciones del capitalismo requiere de un nuevo concepto de libertad, de una nueva lógica de socialización e interrelación, en donde la libertad ajena aparece como condición de posibilidad de mi libertad y no como su límite. El acento está puesto sobre este nuevo concepto y no sobre medidas específicas de política económica. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esta solución es realista o si nos ofrece alguna luz a los seres humanos de las sociedades capitalistas del siglo XXI. Al fin y al cabo, ¿no son las corporaciones una institución obsoleta, cuya restitución es impensable hoy en día? ¿No se equivocó Hegel en su predicción de la astucia de la razón en el caso de las corporaciones? Es difícil salvar a Hegel frente a estas objeciones[15].

Ahora bien, pienso que el planteamiento de Hegel puede interpretarse de forma más fructífera si entendemos las corporaciones de un modo lógico y no empírico. Quiero acuñar el término de "momento corporativo" para referirme a esta interpretación lógica de las corporaciones. Por "momento corporativo" entiendo la tesis de que en las sociedades capitalistas surgen asociaciones espontáneas que luchan por intereses particulares de los individuos y desarrollan en su seno una nueva forma de socialidad, en la que el vínculo ético y dialéctico entre las libertades intenta restituirse. Seguramente, estas asociaciones, como los sindicatos o los movimientos sociales y campesinos, no tienen todo el alcance que pensaba Hegel porque no cubren todas las actividades económicas de la sociedad capitalista, pero en ellas podemos ver intentos de restituir el vínculo ético[16]. Con ello, aunque con reservas, la idea hegeliana de una astucia de la razón no se muestra tan irrelevante.

15 Incluso Marx (2006, pp. 194-195), en el capítulo de *El Capital* consagrado a la jornada de trabajo, muestra cómo las corporaciones de panaderos en Inglaterra se aprovechaban de la fraseología del "honor estamental" y de las divisiones entre maestros y aprendices para explotar a estos últimos.

16 Sigo aquí la sugerencia de Wood (1990, p. 242) de ver en esos movimientos un eco muy fuerte de las corporaciones hegelianas.

Pero hay más. Me parece —aunque un desarrollo detallado de esta idea debe ser ocasión de otra investigación por cuestiones de espacio— que los críticos más fuertes del capitalismo, como Marx, suponen, al menos en parte, una suerte de momento corporativo hegeliano. Al igual que Hegel, Marx tiene la convicción de que, primero, dentro del capitalismo surgen asociaciones espontáneas de trabajadores que luchan por intereses comunes particulares y, segundo, que dentro de esas asociaciones se desarrolla un nuevo modo de socialidad e interrelación con los demás regido por la idea de una dialéctica de las libertades. Hay, por supuesto, diferencias entre Marx y Hegel: la simpatía por la revolución, el desdeño del Estado y la idea de que los intereses del proletariado no son particulares o gremiales sino universales porque, debido a su sufrimiento absoluto, el proletariado no tiene ningún interés particular que defender dentro del orden social existente. Pero el punto en común, no solo entre Hegel y Marx, sino entre todos los que suscriben algún tipo de pensamiento crítico anticapitalista, y que hace de la crítica del capitalismo algo más que una ensoñación de los intelectuales, es que en el capitalismo surgen permanentemente, como respuesta a sus problemas y excesos, asociaciones de individuos que cultivan una nueva forma de interrelación humana (y también con la naturaleza), la cual puede seguir conceptualizándose bajo el término hegeliano de la eticidad.

Referencias bibliográficas

Aragüés Aliaga, R. (2021). La legitimación de la propiedad privada en Hegel. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(2), 281-292. https://doi.org/10.5209/ashf.69467

Avineri, S. (1994). *Hegel's Theory of the Modern State* [La teoría del Estado moderno en Hegel].Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139171441

Cesarale, G. (2015). Hegel's Notion of Abstract Labor in the Elements of the Philosophy of Right [La noción hegeliana del trabajo abstracto en Los Principios de la Filosofía del Derecho]. En A. Buchwalter (Ed.),

Hegel and Capitalism [Hegel y Capitalismo] (pp. 87-100). University of New York Press.

Church, J. (2010). The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society [La libertad del deseo: la respuesta de Hegel a Rousseau sobre el problema de la Sociedad Civil]. *American Journal of Political Science*, (54), 125-139. https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2009.00422.x

Church, J. (2012). G.W.F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory [G.W.F Hegel sobre la autodeterminación y la teoría democrática]. *American Journal of Political Science, 56*(4), 1021-1039. https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2012.00609.x

Duncan, S. (2017). Hegel on Private Property: A Contextual Reading [Hegel sobre la propiedad privada: una lectura contextual]. *The Southern Journal of Philosophy*, 55(3), 263-284. https://doi.org/10.1111/sjp.12238

Ferro, B. (2022). From Rechtsphilosophie to Staatsökonomie: Hegel and the philosophical foundations of political economy [De la Filosofía del derecho a la economía política: Hegel y los fundamentos filosóficos de la economía política]. *European Journal of Philosophy*, 1-17. https://doi.org/10.1111/ejop.12784

Franco, P. (1997). Hegel and Liberalism [Hegel y el Liberalismo]. *The Review of Politics, 59* (4), 831-860. https://doi.org/10.1017/S0034670500028345

Hardimon, M. (1994). *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* [La filosofía social de Hegel: el proyecto de reconciliación]. Cambridge University Press. https://doi.org/1017/CBO9780511624773

Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Principios Fundamentales de la Filosofía del derecho]. Meiner.

Hegel, G. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Gredos.

Hegel, G. (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Recths* (*Gesammelte Werke 26,1*) [Lecciones sobre La Filosofía del derecho. Obras completas 26,1]. Meiner.

Hegel, G. (2014). *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica]. Suhrkamp.

Hegel, G. (2015). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (*Gesammelte Werke 26,2*) [Lecciones sobre La Filosofía del derecho. Obras completas 26,2]. Meiner.

Heisenberg, T. (2018). Hegel on the value of the market economy [Hegel sobre el valor de la economía de mercado]. *European Journal of Philosophy*, (26), 1283-1296. https:/doi.org/10.1111/ejop.12336

Herzog, L. (2015). Two Ways of "Taming" the Market: Why Hegel Needs the Police and the Corporations [Dos formas de "domesticar" el Mercado: por qué Hegel necesita la policía y las corporaciones]. En A. Buchwalter (Ed.), *Hegel and Capitalism* (pp. 147-162). State University of New York Press.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung* [La Lucha por el reconocimiento]. Suhrkamp.

Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom* [Las patologías de la libertad individual]. Princeton University Press.

Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche and the Critique of Metaphysics* [Hegel, Nietzsche y la crítica de la metafísica]. Cambridge University Press.

Houlgate, S. (2005). Why Hegel's Concept Is Not the Essence of Things [Por qué el Concepto en Hegel no es igual a la Esencia]. En D. G. Carlson (Ed.), *Hegel's Theory of the Subject* (pp. 19-29). Palgrave.

Iber, C. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wissenschaft der Logik* [Metafísica de la relacionalidad absoluta: un estudio de los dos primeros capítulos de La Ciencia de la lógica de Hegel]. De Gruyter.

Jackson, J. (2014). The Resolution of Poverty in Hegel's "Actual" State [La solución a la pobreza en el Estado "real" en Hegel]. *Polity*, 46(3), 331-353. https://doi.org/10.1057/pol.2014.15

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen* [Crítica de las formas de vida]. Suhrkamp.

Kaufman, A. (1997). Hegel and the Ontological Critique of Liberalism [Hegel y la crítica ontológica al Liberalismo]. *The American Political Science Review, 91*(4), 807-817. https://doi.org/10.2307/2952165

Marx, K. (2006). *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el derecho*. Anthropos.

Parra Ayala, A. (2021a). La Concepción hegeliana de la realidad efectiva Y la crítica de la metafísica. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, (36), 223-255. https://philpapers.org/rec/PARLCH-5

Parra, A. (2021b). *Das reflexive Absolute. Über die Bedeutung der Metaphysik in HegelsWissenschaft der Logik* [El absoluto reflexivo: sobre el significado de la metafísica en La Cencia de la lógica de Hegel]. Vittorio Klostermann.

Parra-Ayala, A. (2023). Individual freedom against liberalism: Hegel's nonliberal individualism [La libertad individual contra el liberalismo: el individualismo no liberal de Hegel]. *Southern Journal of Philosophy*, (61). 622-637. https://doi.org/10.1111/sjp.12538

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* [La filosofía práctica de Hegel: agencia racional como eticidad]. Cambridge University Press.

Plant, R. (1977), Hegel and Political Economy I [Hegel y la Economía política I]. *New Left Review* (103), 79-92. https://newleftreview.org/issues/i103/articles/raymond-plant-hegel-and-political-economy-part-i.pdf

Rózsa, E. (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy* [Individualidad moderna en la filosofía práctica de Hegel]. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235724_001

Ruda, F. (2011). *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"* [La plebe en Hegel: un exámen de "Los Fundamentos de la Filosofía del derecho"]. Konstanz University Press.

Sell, A. (2014). *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel* [El concepto de vida: vida y lógica en G.W.F. Hegel]. Karl Alber Verlag.

Smith, S. (1989). *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* [La crítica de Hegel al Liberalismo: derechos en contexto]. University of Chicago Press.

Taylor, C. (2015). *Hegel and Modern Society* [Hegel y la sociedad moderna]. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316286630

Waszek, N. (1998). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"* [La Ilustración Escocesa y la concepcion hegeliana de la Sociedad Civil]. Kluwer Academic Publishers.

Westphal, K. (2020). *Hegel's Civic Republicanism. Integratin Natural Law With Kant's Moral Constructivism* [El republicanismo civico de Hegel. Integración del derecho natural con el constructivism moral de Kant] . Rouletdge.

Whitt, M. (2013). The Problem of Poverty and the Limits of Freedom in Hegel'sTheory of the Ethical State [El problema de la pobreza y los límites de la libertad en la teorá hegeliana del Estado ético]. *Political Theory*, 41(2), 257-284. https://doi.org/10.1177/0090591712470626

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought* [El pensamiento ético de Hegel]. Cambridge University Press.

CAPÍTULO IX

ACCIÓN INTENCIONAL Y AUTODESCONOCIMIENTO[1]

Juan Ormeño Karzulovic[2]

RESUMEN

El propósito de este capítulo es explorar la concepción hegeliana de la acción intencional, en la medida en que ella redunda en una

---

1 Este trabajo ha sido desarrollado en el marco de la ejecución del Proyecto Fondecyt (regular) No 1200235, titulado "Azar, control y responsabilidad", del cual el autor es coinvestigador. Por comentarios y discusión de la parte central del artículo, el autor agradece especialmente a Carolina Bruna, Carlos Hidalgo y Juan Pablo Mañalich. Debo un reconocimiento especial a Feyie Ferrán, doctorando del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, por su colaboración en el desarrollo de las ideas desarrolladas aquí.

2 Juan Ormeño Karzulovic es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales y profesor asistente del Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad de Chile, ambas en Santiago de Chile. Es autor de artículos sobre la racionalidad de las leyes de la naturaleza en Hobbes, la filosofía política y jurídica de Kant, la teoría hegeliana del derecho y de la acción, la noción de reconocimiento en Fichte, la teoría social de Marx y la teoría de la justicia de John Rawls; ha editado,

exigente concepción de la agencia individual -esto es, una concepción de las condiciones, tanto psicológicas como sociales, que han de satisfacerse para que el propio agente pueda reconocer en lo que hace su propia agencia y los demás podamos atribuirle autoría precisamente en aquellas obras o productos de su acción con los que se identifica. A diferencia de otras teorías, la de Hegel no da por sentado que lo que el agente hace en el mundo es su acción, pues parece entender esta como una "exteriorización" de la que el agente siempre puede retirarse. En consecuencia, ser el sujeto de los propios actos -esto es, ser libre- no es algo dado (ni como hecho psicológico o de cualquier otra especie), sino que es una especie de logro (histórico y social) y, por tanto, es una empresa de la que el fracaso no puede ser excluido. Es importante notar que este particular tipo de fracaso no se deja subsumir bajo el error práctico (vgr. no poder lograr lo que se pretendía, sea por insuficiencia de los medios previstos para la ejecución del fin, sea por mera mala suerte), sino que involucra que la concepción que el propio agente tiene de sí mismo sea errada o inconsistente, hasta el punto de que este no pueda reconocer su agencia en lo que hace.

Palabras clave: Hegel, acción intencional como exteriorización del yo, enajenación de la propia agencia, crítica a teorías reductivas de la agencia intencional, suerte moral.

ABSTRACT

The aim of this chapter is to explore the Hegelian conception of intentional action, as long as it results in a demanding conception of individual agency -a conception, that is, of the social and psychological conditions that should be met in order to enable the agent to recognize her agency in her deeds and to enable others

en conjunto con Vanessa Lemm, la colección de ensayos *Hegel, pensador de la actualidad* (Santiago: Universidad Diego Portales, 2009); con Miguel Vatter el conjunto de ensayos *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago: FCE, 2017), y con Ignacio Peña *Reconocimiento y derecho. Del yo al nosotros en las instituciones jurídicas* (Santiago: Universitaria, 2021). Es editor, además, del volumen *Acciones, razones y agentes sobre teoría de la acción y la imputación* (Santiago: LOM, 2016).

to give her the credit precisely for those deeds or consequences of her action with which she herself identifies. Unlike other theories of intentional action, the Hegelian one doesn't assume that the deeds of the agent are to be considered immediately as her actions, because it seems to understand the deeds as "externalizations" from which the agent always can withdraw. Hence, to be the subject of the own deeds -to be free, in the sense of self-determination- is not a psychologically given fact (or any natural fact whatsoever), but an achievement of sorts (socially and historically mediated), and therefore an endeavor that always can fail. It is important to note that this kind of failure cannot be simply subsumed under the idea of a practical mistake (vgr. as a failure to achieve what one was looking for, either because the means were insufficient, or due to sheer bad luck), but involves eventually the inconsistency or wrongness of the very self-conception of the agent, up to the point of not being able to recognize herself in what she does.

Keywords: Hegel, intentional action as I's externalization, alienation of owns agency, critique of reductive theories of intentional action, moral luck.

1.

El propósito de este capítulo es explorar la concepción hegeliana de la acción, en la medida en que ella redunda en lo que podríamos llamar una exigente concepción de la agencia intencional individual -esto es, una concepción de las condiciones que han de satisfacerse para que el propio agente pueda reconocer en lo que hace su propia agencia y los demás podamos atribuirle autoría precisamente en aquellas obras o productos de su acción en los que él mismo se reconoce. Esta concepción de la individualidad práctica es, como se ha dicho, exigente, porque parece ir más allá de lo que otras teorías de la acción intencional o de la mente dan por sentado, a saber: que el carácter individual de la responsabilidad que la acción intencional trae consigo es un hecho. En efecto, teorías voluntaristas o causalistas de la acción intencional asumen que la autoría de lo que un agente hace depende de la conexión causal entre la acción

y sus antecedentes psicológicos (en la así llamada versión estándar, un deseo y una creencia relativa a las condiciones de cumplimiento de ese deseo)[3]. Por lo que la acción de un agente es la suya porque resulta de (es causada por) sus propios estados mentales, con independencia del modo en que la acción sea descrita. Otro tipo de teorías asume que lo que el agente sabe que está realizando (una condición generalmente aceptada para decir de una acción que es intencional) constituye una especie de autoconocimiento, en el sentido de que lo que un agente hace es algo que este sabe de sí "sin observación"[4]. Ambos tipos de teorías pueden explicar el fracaso práctico, pero ninguna de ellas apela a una especie de autodesconocimiento o enajenación como lo hace la teoría hegeliana. Esta última parece sugerir que ser el sujeto de los propios actos no es algo dado (ni como hecho psicológico o de cualquier otra especie), sino que es una especie de logro y, por tanto, es una empresa de la que el fracaso no puede ser excluido. Es importante notar que este particular tipo de fracaso no se deja subsumir bajo el error práctico (vgr. no poder lograr lo que se pretendía, sea por razones internas -insuficiencia de los medios previstos para la ejecución del fin-, sea por razones externas -la mala suerte o "una naturaleza madrastra"), sino que involucra que la concepción que el propio agente tiene de sí mismo es errada o inconsistente, hasta el punto que este no puede reconocer su agencia en lo que hace.

3 Aunque esta caracterización no le haga justicia a la sofisticación semántica de su propuesta, se suele decir que la "versión estándar" de la teoría causalista de la acción es la de Davidson (Davidson, 2001). Para interpretaciones "davidsonianas" de la teoría hegeliana de la acción, véase Quante (2004) y Brandom (2019). Para una discusión sucinta e iluminadora de los problemas de la teoría de la acción de Davidson, véase Placencia (2019, pp. 85-102).

4 Esto recoge la teoría de Anscombe (2000, §8), pero puede incluir visiones neo-tomistas y wittgensteinianas de la acción y del conocimiento práctico. El modo en que haya de interpretarse este tipo de conocimiento ha sido objeto de controversia -véase los ensayos pertinentes en Stoutland, Hornsby y Ford (2011), pero, como mínimo, se trata de una concepción del razonamiento práctico en la que se preserva, como dato fundamental, la perspectiva de la primera persona. Sobre esto último, véase Moran (2001). Un interesante uso de la perspectiva de Moran para la comprensión de la versión hegeliana de la "conciencia moral" (*Gewissen*) puede verse en Moyar (2011).

Esta imagen de la agencia se desvía de concepciones habitualmente aceptadas[5], por lo que invita a la elucidación (1) de la consistencia general de la teoría hegeliana de la acción (vgr. si acaso la teoría da cuenta de los fenómenos relevantes, entre los que se cuenta la imputación de varios tipos de responsabilidad, el vínculo entre lo que el agente hace y lo que deseaba hacer; etc.) y (2) de si de su adopción (y, por tanto, de la adopción de compromisos teóricos más exigentes que van más allá de la teoría de la acción) se deriva una comprensión más satisfactoria de la agencia humana que aquella que nos proporcionan las versiones más habituales y aceptadas. Con todo, estas se concentran en la tradición que se ha llamado a sí misma "filosofía analítica" y probablemente no pueda decirse lo mismo de otras tradiciones (no puede decirse, por ejemplo, de Paul Ricoeur (2018), quien concibe la identidad del agente de modo narrativo -esto es, como una construcción diacrónica llevada a cabo tanto por el propio agente como por los que le rodean- y que debe ser, entre los autores "no-analíticos" quien mejor conoció las discusiones en torno a teoría de la acción desarrolladas en la tradición analítica). El propio Hegel pretende ofrecernos una teoría que atraviesa distintos niveles o capas, algunas previas a la agencia, como las relativas a la teoría de los organismos y el desarrollo de las capacidades cognitivas y prácticas a partir de los hábitos, y otras posteriores a ella, como la reflexión en torno al arte, la religión y la propia filosofía (básicamente, el proyecto de la *Enciclopedia*), al tiempo que en su *Fenomenología del espíritu* (en adelante *Fen.*) nos ofrece un desarrollo también en capas, pero que adopta él mismo una perspectiva narrativa y diacrónica[6]. Allen Speight (2004) ha mostrado que la consideración de la agencia en ese libro está construida en función de distintos tipos de género literario -desde la tragedia (antigua), pasando por la "comedia", hasta la novela, que

5 Además de las ya mencionadas, véase, por ejemplo, Searle (2001), Bratman (1999).

6 Sobre el sentido expresivo de la agencia humana y su relación con la subjetividad animal, véase Ormeño (2020a); sobre los hábitos como posibilitadores de funciones mentales superiores, véase el excelente estudio de Michael Wolff (1992). Sobre la *Fenomenología del espíritu*, véase Pinkard (1994), Inwood (2018) y Pinkard (2023).

es el género moderno por excelencia. Sin disputar los resultados de Speight, pienso que el punto central de la consideración hegeliana acerca de la agencia está compuesto, por un lado, por un conjunto de aspectos formales, que se dejan detallar en el análisis filosófico de la acción, y por un conjunto de otras consideraciones que son de carácter contextual (o de trasfondo)[7], y, sin embargo, propias de la agencia (constitutivas de la identidad del agente), que guardan semejanza con la construcción narrativa del ambiente que permite que, en una novela, los rasgos, dichos y actos de un personaje adquieran densidad y no sean una mera caricatura.

Para darle cierto sustento a la propuesta interpretativa que defiendo aquí, describo a continuación, de modo sumario, lo que creo constituye la teoría hegeliana de la acción intencional y la concepción de la agencia que se sigue de ella, para lo que me sirvo, básicamente, de lo expuesto en la primera parte del capítulo "Moralidad" de la *Filosofía del derecho* de 1820 (2)[8]. Dado que Hegel concibe la acción como exteriorización de la individualidad del agente, a continuación expongo brevemente mi tesis central: que esta exteriorización siempre puede ser enajenada, tal que el agente no pueda reconocer en su hecho ni su intención ni la concepción que tiene de sí mismo, pero no por razones patológicas, sino más bien "sociales" (3). Para hacer plausible esta interpretación, analizo la crítica de Hegel en *Fen*. a la concepción que la pseudociencia fisiognómica tiene de la intención como también de su relación con la acción. Esta comparte con varias teorías actuales de la acción intencional una concepción reductiva de la misma, que presenta a ambos elementos como independientes y heterogéneos entre sí. En (4) examino la idea de Hegel, de acuerdo a la cual esta concepción reductiva le asigna a la intención un carácter básicamen-

7 Véase Ormeño (2020b).

8 El texto principal de la *Filosofía del derecho* (*FD*) se cita, como es habitual, según número de parágrafo (§), de acuerdo con la versión castellana de Hegel (1999), que se contrasta con la versión alemana de Hegel (1995). Los agregados (*Zusätze*) se citan de acuerdo con Hegel (1999) y se contrastan con la versión alemana de Hegel (1986). Las notas manuscritas de Hegel a su propio ejemplar (NM) se citan a partir de Hegel (1993) y se contrastan con la versión alemana en Hegel (1995).

te teórico, que tiene como consecuencia que la concepción oscile entre una completa transparencia entre intención y acción o una completa opacidad, lo que hace la distinción inútil (5). En (6) trato de mostrar que para Hegel la posibilidad de la enajenación del individuo con respecto a su acción es estructural y que cualquier concepción satisfactoria de la acción intencional tiene que tomarla en cuenta, cosa en la que fracasa la concepción criticada. Por último, aplico esto al análisis de la relación entre agencia, control y suerte en la interpretación que Hegel hace de la "agencia trágica" en *Fen.*, para sugerir la naturaleza de este autodesconocimiento estructural (7).

2.

La imagen que Hegel nos ofrece de la agencia y de la acción humanas tiene ciertas peculiaridades formales que es necesario notar desde el inicio:

Por una parte, una modificación del mundo circundante es algo hecho por un agente si (a) tal modificación puede describirse como consecuencia causal de lo que éste ha dicho o de un movimiento corporal suyo, aun cuando esta modificación no sea algo que el agente quería llevar a cabo o sabía, siquiera, que estaba llevando a cabo. Por ejemplo, si muevo una cerilla encendida con la intención de apagarla, y luego la arrojo al suelo, a consecuencia de lo cual se produce un incendio, este último evento es un hecho producido por mí: es algo que ha ocurrido por causa mía -en el sentido de que si yo no hubiese obrado como lo hice, el incendio no se habría producido. A un acontecimiento como este, dice Hegel, le corresponde el predicado abstracto de "lo mío" (*FD*, § 115). Sin embargo, esto no es suficiente para hacer de este hecho una acción del agente. Pues para que se produjese el incendio tuvieron que concurrir con lo que hice otros factores completamente independientes de mi control (por ejemplo, la temperatura de la cerilla mal apagada, la combustibilidad del material sobre el cual cayó, etc.), en cuya ausencia el incendio tampoco se habría producido.

Algo no puede ser mi acción si no es algo hecho por mí; pero esto último no es suficiente para lo primero. Algo hecho por mí es mi acción (b) si es que su descripción remite a lo que yo quería hacer y sabía que estaba haciendo. Por ejemplo, es cierto que es mi responsabilidad (mi culpa, *Schuld*) que un incendio estuviese a punto de arrasar con la casa, pero no era eso (incendiar la casa) lo que yo quería hacer o pensaba que estaba haciendo (yo solo arrojé descuidadamente una cerilla mal apagada; solo quería deshacerme de ella. Y aunque esto no sea gran cosa, solo en esta última descripción se contiene mi punto de vista, sin el cual lo hecho no es mi acción). La acción, dice Hegel en el *FD* § 113, "es la exteriorización de la voluntad en cuanto subjetiva o moral".

Esto es lo que Hegel llama "el derecho del saber" (*FD*, § 117), que pretende legitimar la adopción de una perspectiva sólo desde la cual es posible vincular lo que el agente hace a lo que sabía que hacía, de modo tal que lo que hace esté bajo su control[9] y le sea justamente imputable. La necesidad de adoptar esa perspectiva para que podamos hablar de agencia revela cuán consciente es Hegel de lo poco que un agente tiene, efectivamente, bajo su control al actuar, no sólo cuando lo consideramos simplemente como una parte del mundo natural, inserto en cadenas causales más amplias, sino incluso cuando, de forma aislada, lo consideramos como la causa primordial de un acontecimiento, cuando le imputamos un hecho: nos es imposible conocer todas las circunstancias en las que nuestra acción tiene lugar, por lo que ésta siempre puede ser descrita, verdaderamente, de modo tal que nos sea imposible reconocer en ella lo que queríamos hacer o lo que creíamos estar haciendo. Tomando prestado de Anscombe el ejemplo del hombre

9 Que Hegel acepta el así llamado "principio del control" como condición para imputar responsabilidad es evidente por lo que dice acerca de la carga que a un agente le cabe asumir por daños causados por cosas que están más o menos bajo su control (animales de los que soy propietario, objetos cuyo funcionamiento correcto he de supervisar o los efectos causados por mi cuerpo en tanto objeto sometido a las leyes de la física (*FD* § 116). En estos casos tengo un cierto tipo de responsabilidad (*Haftung, liability*), que es menor a la que tengo por lo que sé que estoy haciendo. Sobre el "principio del control" cfr. Nagel (2013) y Hartman (2017).

que bombea agua envenenada a la cisterna de un edificio donde viven dirigentes políticos de un régimen oprobioso y sus familias[10], podemos describir lo que el agente hace diciendo que (1) mueve ciertos músculos del brazo cuyos nombres en latín desconoce, que suda, que gasta la suela de sus zapatos; o también, (2) que está haciendo su trabajo, ganando su salario, aprovechando el chirrido de la bomba para marcar el ritmo de una cueca; o también (3) que está bombeando agua envenenada a la cisterna del edificio en cuestión, para que sus habitantes mueran (y, eventualmente, el régimen oprobioso termine, aunque esto no es algo que el agente hace mientras hace todo lo demás). La primera serie de oraciones describe lo que el agente hace no intencionalmente; la segunda, nos ofrece descripciones intencionales de lo que hace, pero sólo la tercera serie nos muestra la intención con la cual el agente lo está haciendo como aquello que vincula entre sí, de modo sistemático, algunas de las descripciones intencionales de lo que el agente hace (vgr. como medios) con otras (vgr. el fin que el agente quiere lograr). La adopción de una perspectiva en que se tenga en cuenta lo que el agente quiere, a sabiendas, llevar a cabo, nos permite aislar y precisar el sentido en el que podemos decir de él que actúa en un sentido genuino. Pero esto solo quiere decir: que lo que el agente "controla" depende de la identidad entre lo que el agente se ha propuesto realizar, y alguna descripción verdadera de lo que ha hecho efectivamente; una identidad que no depende, simplemente, de la interpretación que el agente haga de lo que ha hecho ni de la aseveración, por su parte, de la existencia, o no, de tal identidad. Y lo que puede decirse de las circunstancias, puede decirse también de las consecuencias de lo hecho por un agente.

Sin esta perspectiva no podríamos atribuirle al agente una responsabilidad individual. Esta perspectiva implica que el agente se hace una representación de las circunstancias en las que actúa y del efecto que lo que él haga tendrá en esas circunstancias: quiero encender la luz y creo que presionar el interruptor es la (mejor)

10 Anscombe (2000, § 23).

manera de lograrlo, entonces presiono el interruptor (el ejemplo es, famosamente, de Davidson, 2001). La perspectiva en cuestión nos permite entender la acción llevada efectivamente a cabo como la conclusión de una inferencia práctica, que ha de ser evaluada en virtud de su conformidad o disconformidad con las premisas de esa inferencia: la acción es una buena "performance" si se adecua a lo que el agente quería hacer y sabía que hacía, y mala en caso contrario (donde "buena" y "mala" no son términos de calificación moral necesariamente, sino de logro). Es decir, tal perspectiva nos compromete a entender al agente, en sentido estricto, como un agente racional. Esta perspectiva está parcialmente ausente cuando acusamos de parricidio a quien mata a su padre sin saber que lo es, o le reprochamos el incesto a quien desposa a su madre, sin saber que lo es[11]. Cuando Edipo se mutila por la responsabilidad que le cabe en estos hechos, lo hace porque carece parcialmente de la perspectiva de marras y se reprocha tanto la ejecución de los actos que ni sabía ni quería ejecutar como las consecuencias de los mismos[12]. Esta carencia es parcial, porque Edipo es consciente de

11 En el art. 390 del Código Penal de la República de Chile, se lee: "El que, conociendo las relaciones que los ligan, mate a su padre, madre o hijo, a cualquier otro de sus ascendientes o descendientes o a quien es o ha sido su cónyuge o su conviviente, será castigado, como parricida, con la pena de presidio mayor en su grado máximo a presidio perpetuo calificado". Nótese el énfasis en el requisito del conocimiento para la realización del tipo delictivo.

12 El asesinato de Layo, padre de Edipo, coincide con el asesinato del viajero con el que Edipo pelea, pero mientras es verdad que Edipo mató intencionalmente a este último, es falso que haya matado intencionalmente a su padre (precisamente por eso Edipo abandona Corinto, donde vivía quién él, equivocadamente, consideraba su padre). Por la misma razón, aunque la causa de la peste que asola a Tebas sea que el asesinato de Layo permanezca impune, sería inapropiado atribuirle a Edipo esta consecuencia de su acción; sin duda la maldición que pesaba sobre el hijo de Lábdaco, la ignorancia de Edipo de su propio linaje, la malhadada casualidad, juegan también un rol en la ocurrencia de la consecuencia. "La autoconciencia heroica (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) todavía no ha avanzado desde su solidez (*Gediegenheit*) hasta la reflexión de la diferencia entre *hecho* (*Tat*) y *acción* (*Handlung*), entre el evento exterior (*äusserlichen Begebenheit*) y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como hasta la fragmentación de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad en todo el alcance del hecho" (*FD*, §118 Obs.).

que lo que meramente ha hecho coincide con lo que él hizo a sabiendas, pero es incapaz de trazar la distinción a su favor.

Pero ese compromiso racional, según Hegel, tiene dos lados. Le permite al agente actuar "de acuerdo a la representación de una ley" (Kant, AA 410), pero exige de él que se ciña a las restricciones que la racionalidad impone: si mi hijo de cuatro años juega con fuego y se quema, se lo reprocharé como un accidente, fruto de la irresponsabilidad propia de la edad; pero si mi hijo de veinte hace lo mismo, el reproche es distinto, pues se basa en lo que tanto él como yo sabemos son las consecuencias típicas de jugar con fuego. De modo que el agente actúa, en sentido genuino, tanto cuando lo que hace es el resultado de lo que él sabe o cree estar haciendo, como cuando puede achacársele lo que él debería haber sabido de su acción en tanto racional (cosa que no puedo hacer con el niño de cuatro años). La perspectiva en cuestión implica que el agente sepa no sólo lo que en este momento hace, sino que entienda que eso que hace ejemplifica un tipo general: el que Ud. apuñale mortalmente a Fernández sea entendido como asesinato, que también se verifica en el estrangulamiento de Pérez, o en el envenenamiento intencional de Díaz realizados por otras personas.

Todos estos aspectos (vgr. los aspectos vinculados con el saber de lo que uno se ha propuesto hacer, así como el conocimiento de la cualidad general o tipo de la acción que el agente está llevando a cabo) no son sino condiciones formales de la agencia, esto es, condiciones sin las cuales no es posible atribuir responsabilidad al agente *qua* individuo, y que en cierto sentido son constitutivas de cualquier agencia racional. Hegel entiende esta última en general como "autorrealización"[13]: precisamente, bajo la perspectiva formal que estamos comentando, lo que el agente hace expresa quién el agente es. La acción, bajo esta perspectiva formal, muestra que su contenido (vgr. el fin) pertenece formalmente al sujeto (es "*das Meinige überhaupt*"). Pero el cumplimiento de estas condiciones formales no asegura, sin embargo, que el agente pueda (o quiera)

13 Véase Ormeño (2016).

identificarse con aquello que él efectivamente es y que la acción saca a la luz pública, luz bajo la cual lo que el agente quería hacer puede mostrar un aspecto que el agente desconocía.

En cualquier caso, la acción es la del agente no sólo en función del cumplimiento de estas condiciones formales, sino en función de aquello que el agente quiere, por medio de su acción, lograr: el fin, que constituye el aspecto particular de la acción, cuya consecución motiva al agente a actuar en primer lugar. Si preguntamos "¿por qué?" o "¿para qué?" un agente realiza una acción determinada, podemos obtener (1) una respuesta provisoria: para adquirir un medio para obtener otra cosa; o (2) una respuesta final: para lograr aquello que al agente le parecía desde un principio "absolutamente" deseable. De acuerdo con Hegel, este contenido tiene un doble aspecto: uno formal, otro material. El aspecto formal tiene que ver con el aspecto autorrealizativo de la agencia, ya mencionado: todo contenido en función de cuya consecución o realización decido actuar es "mío"[14]; o es aquello que constituye lo que Hegel llama: "la actividad formal", que es descrita como el hecho de que el sujeto quiere estar con su actividad llevando a cabo aquello que él mismo ve como su objetivo (*FD*, § 123). El aspecto material está

14 Comentando acerca de las circunstancias de la acción (vgr. quién actúa, qué hace, por qué lo hace, con qué medios lo lleva a cabo, cómo lo lleva a cabo, cuándo lo lleva a cabo y dónde), cuya ignorancia podría eventualmente excusar lo que un agente hace, dice Aristóteles que el agente no podría ignorar quién es el que está actuando ("¿Cómo podría ignorarse a sí mismo?" EN, 1111a). El conocimiento que el agente tiene acerca de sí mismo en la acción -vgr. que el propósito X es el suyo propio- parece ser un rasgo formal de la misma, algo sobre lo cual el agente no podría equivocarse, so pena de denegarle cualquier agencia. Andreas Wildt llama a esto la "Selbsthaftigkeit des Willens", el carácter de primera persona de la agencia en general (1982, pp. 249 y ss.). Allen Speight observa a este respecto que si la agencia ha de tener algún espesor, y no limitarse a ser una condición formal invariable, es necesario considerar la relación entre esta forma de "lo mío" y el contenido corregible y revisable (el fin) (Speight, 2004, pp. 60 y s.). Esta misma idea está contenida en una de las notas al margen a su propio ejemplar de la *Rph*: "Este retorno de la voluntad en sí es lo formal -en primer lugar, en general – un deber-ser – uno siente igualmente que depende de la naturaleza de lo particular – si el yo, de hecho, está en ello consigo mismo; lo particular es fin – es ciertamente mi fin formalmente, pero este puede tener un contenido, que me haya sido dado de cualquier parte, y que es distinto del yo" (Hegel, 1995, 311).

vinculado con aquellos objetivos particulares (dinero, casa, el propio bienestar, la felicidad de los seres humanos o la del Estado) a los que el sujeto puede llamar "míos" eventualmente (Hegel, 1995, 309. NM al § 6). Este aspecto material es el que constituye el contenido de la doctrina ética de Hegel, propiamente dicha.

3.

En este contexto es que hay que situar lo que considero es el aspecto más interesante, pero también más problemático, del concepto hegeliano de la acción.

La acción es concebida como una exteriorización, como manifestación o expresión de la voluntad o del yo, toda vez que ella es lo que es, y no simplemente un "hecho", precisamente en la medida en que se produce en conformidad con la intención que la informa (o, al menos, puede admitir una descripción verdadera de la que esto pueda decirse). Pero, naturalmente, hay otras descripciones verdaderas del mismo hecho, de acuerdo a las cuáles este no es intencional. Edipo desposa intencionalmente a Yocasta, reina de Tebas, pero no desposa intencionalmente a su madre, pese a que esta es la misma persona. Esta circunstancia invierte la intención de Edipo: "La individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra, se abandona indudablemente a él y se presta a ser cambiada e invertida" (*Fen.,* ¶322, 193)[15]. Edipo no quería desposar a su madre, pero es lo que de hecho hizo. Y a pesar de que no lo hizo a sabiendas, no puede evitar el reproche de su comunidad. Esta "suerte moral" a la que la individualidad está expuesta -esto es, la posibilidad de que se le impute no solo su acción, sino el hecho en todo su alcance- pertenece a la agencia de modo estructural[16]. "La objetividad no hace cambiar el hecho mismo, sino

15 Sigo aquí la útil convención de las ediciones de la *Fen.* en inglés, que numeran los párrafos de la obra. El segundo número es la paginación de la traducción de Roces.

16 "La distinción entre consecuencias necesarias y contingentes contiene una indeterminación, porque la necesidad interna aparece en lo finito como necesidad externa, como relación entre sí de cosas singulares que, independientes e indiferentes unas respecto de otras, coinciden exteriormente…El desarrollo de la contradicción

que se limita a poner de manifiesto lo que este es, es decir, si es o no es nada" (*íbid*.). Por lo mismo, la acción es una exteriorización de la que el yo puede retraerse. Comparando la acción con el tipo de exteriorización en el que consiste la fuerza pragmática del habla, en ciertas circunstancias, dice Hegel: "En cualquier otra exteriorización el yo está hundido en una realidad efectiva y en una figura de la que puede retirarse; se ha reflejado en sí mismo tanto desde su acción, como de su expresión fisiognómica, y deja yacer esa existencia empírica incompleta, en la que está igualmente demasiado y demasiado poco, sin alma" (*Fen.*, ¶508, 300).

Pero ¿qué significa que el yo pueda "retirarse" de la acción? Que puede considerarla como algo que no expresaba lo que el agente "realmente" quería hacer. Pero ¿cómo podría el agente que no puede identificarse con la acción realizada saber qué era lo que él realmente quería hacer, sino después de haberlo llevado a cabo? (Este es el sentido que Hegel le da a la "cita" de la Antígona: "Porque sufrimos, reconocemos que hemos obrado mal" *Fen.,* ¶470, 278). "Si hubiese sabido que mi acción iba a tener estas consecuencias, no la habría llevado a cabo", podría ser lo que el agente dijese al descubrir en su intención algo que no sabía de ella antes de realizarla[17]. Pero, en cuanto agente racional, hay cosas que el agente debería haber sabido (por ejemplo, las consecuencias habituales de determinados tipos de acción), por lo que su retracción de la acción no lo libra del reproche (*FD*, § 120). En cualquier caso, el agente, al retirarse de la acción (al dejar de endosarla, por así decir, con la perspectiva de la primera persona), se comporta frente

contenida en la necesidad de lo finito es, en la existencia, precisamente el transformarse de la necesidad en contingencia y viceversa. Según este aspecto, actuar quiere decir entregarse a esta ley" (*FD*, Obs. al §118).

17 Esta es la tesis por la que ha argüido, persuasivamente e *in extenso*, Robert Pippin (2008). De acuerdo con ella, la intención ha de entenderse no prospectivamente, como en las teorías causalistas y voluntaristas de la acción, sino retrospectivamente (véase también Ormeño, 2016 y Pippin 2010). Sin embargo, el carácter contraintuitivo de la tesis ha motivado a muchas filósofas a rechazar esta interpretación (por ejemplo, McDowell, 2010 y Deligiorgi, 2010). Dado su carácter controvertido, mi adhesión a la tesis de Pippin está cualificada en el texto principal y se verá ulteriormente cualificada en lo que sigue.

a ella como si fuese la de un tercero, como si la acción (ya) no fuese suya. Ciertamente, no puede negar su agencia (el hecho de haber sido él mismo quien tuvo la intención de realizar la acción en cuestión), pero puede no identificar más esa agencia como genuinamente suya (en el sentido de que el agente ya no puede compatibilizar esa intención con la concepción que tiene de sí mismo, so pena de que esta colapse).

El punto es que, por un lado, esta retirada de la acción, por parte del yo, no disminuye su responsabilidad; por otro, introduce en la consideración de la propia acción una perspectiva que ya no es la de la primera persona (o no es la perspectiva personal inmediata). Esta dimensión "reflexiva", la posibilidad de la adopción de una visión impersonal, no es sin embargo "la mirada desde ningún lugar", en la que el agente se considera a sí mismo sólo como uno entre muchos iguales, desde el punto de vista arquimédico de la imparcialidad pura; introduce, más bien una dimensión social en la concepción que el agente tiene de sí mismo, toda vez que la potencial incompatibilidad de su intención y aquella concepción se halla mediada por las expectativas (defraudables) de quienes lo rodean. El reproche dirigido no simplemente a lo hecho por el agente, sino incluso a que haya formado una intención semejante, hasta el punto de que el propio agente tenga que "revisar" la compatibilidad entre la concepción que tiene de sí y la intención en cuestión, muestra que esta concepción de sí es, en cierto sentido, de naturaleza pública (o, si se prefiere, se trata de una concepción que el agente tiene de sí pero que es sensible a las expectativas y demandas de los otros, y que fuerzan en él, la adopción de una perspectiva impersonal). De ahí que, aunque semejante en naturaleza, este "autodesconocimiento" no pueda subsumirse bajo el auto-engaño y/o la mala fe[18].

18 Sartre (1993), Moran (2001).

4.

En un artículo que se ha convertido en un clásico, A. MacIntyre (2010) ha mostrado que las críticas de Hegel a las pseudociencias "fisiognómica" (a saber, la pretensión de conocer el carácter de un individuo a partir de sus rasgos físicos) y "frenología" (a saber, el intento de leer el carácter a partir de la forma del cráneo) aplican también a concepciones contemporáneas de lo mental y de la acción, de acuerdo a las cuales lo mental constituiría una dimensión ontológica real, aunque inobservable, de la vida de los individuos que, sin embargo, debería poder ser estudiada a partir de exteriorizaciones observables (físicas o conductuales) de los mismos, con las que aquella dimensión tendría una relación legaliforme (o, al menos, una correlación estadísticamente significativa)[19]. Lo que es relevante de esta crítica hegeliana para nuestro asunto, es la conceptualización teórica de lo práctico a la que esta concepción de lo mental da lugar. La acción realizada por el individuo es una realidad (un hecho) de la que él podría, eventualmente, querer distanciarse (diciendo, por ejemplo, que no era su intención robar o matar). La intención, esto es, la posibilidad general de la realización eventual de la acción, develaría, según esta concepción, más fielmente la naturaleza de este agente que la acción, es decir, su concreción singularizada: "De los dos lados que la conciencia práctica tiene en sí, lo pretendido [*dem Beabsichtigen*] y el hecho –la opinión (*Meinen*) con respecto a su acción y la acción misma–, la observación elige aquel lado como el interior verdadero; este otro lado, según ella, es su exteriorización más o menos inesencial en el hecho, pues su exteriorización verdadera la tiene en su figura" (*Fen.*, ¶319; 191. Traducción ligeramente modificada). Lo que esta concepción de lo mental pretende explicar no es la acción singular, de la que el agente puede retirarse, sino la posibilidad general que un agente individual tendría de realizar determinados tipos de acción (como cuando se trata de identificar *ex ante*, por medio de un análisis ge-

19 Para una revisión y ampliación detallada de la tesis original de MacIntyre, véase Quante (2011, cap. 4, en particular el último apartado del capítulo).

nético, si un individuo tiene tendencia al consumo de alcohol o a conductas violentas).

En cualquier caso, tiene que llamarnos la atención el hecho de que Hegel diga aquí que la intención es o bien la opinión que el agente tiene de lo que hace, o bien lo que el agente simplemente pretende llevar a cabo (ambos sentidos, opinar y pretender, están comprimidos en el término alemán *meinen*, que es el que Hegel ocupa aquí). Como observa Inwood en su comentario a este pasaje, esta ecuación no puede ser correcta: una cosa es mi intención de escribir un buen artículo, otra muy distinta es mi opinión de que estoy escribiendo un buen artículo (Inwood, 2018, p. 424). Con todo, creo que podemos darle un sentido constructivo a esta ecuación si consideramos que este es el modo en que el punto de vista fisiognómico concibe la intención, a saber: como una suerte de "cartela" invisible que tenemos que suponer acompaña a los movimientos corporales observados y cuyo contenido inferimos a partir de estos, si es que tales movimientos van a estar dotados de sentido. Podemos comparar esta idea con la imagen wittgensteiniana de la hoja movida por el viento que a cada nuevo giro dice: "Ahora iré en esta dirección…Ahora iré en esta otra"[20]. Presuntamente, Wittgenstein pretendía negar la noción de libre albedrío y, en cualquier caso, la relevancia de la noción de intención para esclarecer ese asunto. Pero la traigo a colación porque en su discusión del rol que han de desempeñar las expresiones de intención, Elizabeth Anscombe comenta que no podemos concebir a estas últimas como predicciones ociosas, puramente teóricas, o como meros acompañamientos innecesarios de ciertos movimientos corporales. Esta concepción inadecuada de las expresiones de intención es, precisamente, la que parece seguirse de la concepción fisiognómica de la relación entre un "interior" inobservable y un "exterior" ontológicamente independiente de ese interior; el punto central de esta concepción tiene que ver con el carácter inferencial y, por ello, puramente teórico, que adquirirían las entidades mentales re-

20 Citado por Anscombe (2000, § 3, p.6).

levantes (aquellas que, presuntamente, causarían la conducta observable y por referencia a las cuales ésta se explicaría). El punto, para esta concepción, es que lo exterior en cuanto exterior (i.e. la acción realizada y sus consecuencias) carecería de toda conexión interna con la individualidad, la que a su vez es concebida, de este modo, como compuesta por entidades puramente teóricas –al modo en el que Wilfrid Sellars (1991, pp. 178 y ss.) imaginó que nuestros antepasados ryleanos habrían terminado por correlacionar, a partir de la observación de la correlación entre la conducta y las oraciones en voz alta con la que los agentes "acompañaban" esas conductas, episodios de conducta inteligente no-verbal con entidades postuladas que deberían estar estructuradas exactamente como las oraciones del lenguaje público (*ibid.*, pp. 186 y ss.). Vale la pena hacer notar que este "funcionalismo sellarsiano" en torno a lo mental ha conducido, directamente, a una concepción eliminativista, de acuerdo con la cual el vocabulario con el que nos referimos a nuestras actitudes proposicionales –entre ellas, la intención– no sería sino el vocabulario de una (falsa) teoría acerca del funcionamiento de nuestros cerebros, que debería ser reemplazado por un vocabulario más fiable en la medida en que avance nuestro conocimiento del funcionamiento y estructuras del sistema nervioso central[21]. La conclusión de Hegel acerca de la fisiognómica es análoga, aunque crítica: la "intención" no podría, de acuerdo a esta concepción, sino coincidir con la opinión teórica acerca de qué se está llevando a cabo. Pero este no puede ser el modelo correcto de relación entre intención y acción, ni entre "interior" y "exterior". De hecho, semejante modelo niega el sentido en el que podemos decir que las conductas observables *expresan* lo que vagamente se llama aquí "interior". Pues al inferir, a partir de lo que observo, un estado que no es manifiesto, tomo a lo observado como mero signo de eso no observado, esto es, como algo que tiene una relación absolutamente contingente con ello. Este no parece ser el caso, sin embargo, cuando decimos que el rostro de alguien expre-

21 Churchland (1981; 1996).

sa aflicción, alegría o despreocupación, pues tales sentimientos se muestran directamente. No hay aquí nada que inferir, pues no hay otra manera más directa en la que ellos se presenten, con la que podríamos contrastar la primera[22].

5.

Esto nos lleva al contraste entre la capacidad de obrar del agente singular –esto es, la agencia, que Hegel rotula aquí como *Tun*, hacer – y la obra singular: la acción, que Hegel rotula aquí como *Tat*, hecho (*Fen.*, ¶312; 186). El hacer, es decir la capacidad de actuar del agente, constituye una dimensión "interior", en el sentido de que alude a una posibilidad general que puede ser satisfecha de múltiples modos por múltiples realizaciones posibles, mientras que el hecho, la acción realizada, es algo "exterior": "una realidad efectiva separada del individuo":

> Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo ya no se retiene ni se posee en él mismo, sino en que deja que lo interior salga completamente fuera de sí y se abandona al otro. Por eso podemos decir tanto que estas exteriorizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado*, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquellas; no solo dan una expresión de lo interior, sino que [dan] a este mismo de modo inmediato; *demasiado poco*, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo. (*Fen.*, ¶312; 186)

De acuerdo con este pasaje, el problema reside en la concepción de lo interior y lo exterior como regiones ontológicamente independientes. Siendo esto así, entonces en la acción singular no se expresaría ninguna interioridad separada y distinguible de lo exte-

22 Véase Ormeño (2020a).

rior, sino que esto que se exterioriza sería eso interior mismo: la propia individualidad "interior" del agente no sería sino esa exteriorización. Sin embargo, por otro lado, eso que el agente ha hecho es una realidad efectiva sin relación sistemática con lo interior. De acuerdo con esto, la acción singular, el hecho consumado, se despliega en lo que podríamos llamar una doble contingencia: (a) la de que se manifieste en lo que digo o en lo que hago algo que, tras reflexión o "si hubiese sabido", hubiese preferido guardar para mí, o que en ello "irrumpa" algo no solo con lo que no puedo identificarme racionalmente, sino que, además, sea contrario a todas mis expectativas; (b) la de que la interpretación de mis actos y mis dichos por parte de los demás, en virtud de las circunstancias de su ocurrencia, se vean deformados hasta no poder ser más algo que yo sabía que estaba haciendo, o tengan consecuencias imprevisibles para mí. Podríamos, en parte, pretender reducir esta contingencia remitiéndola al hecho de que la intencionalidad o no intencionalidad de las acciones es siempre relativa a una descripción: esto es, que no hay una clase de acciones intencionales, sino que una misma acción –algo genuinamente hecho por el agente, en contraste con lo que simplemente le pasa–, puede admitir descripciones bajo las cuales la acción es intencional, como otras bajo las cuales no lo es[23]. Para usar un ejemplo al que ya hice alusión: aun cuando Yocasta, reina de Tebas, sea la misma persona a la que designa la descripción definida "madre de Edipo" y que, por lo tanto, la verdad de la oración "Edipo desposó a Yocasta, Reina de Tebas" no se vea alterada al reemplazar en ella la expresión "Yocasta, Reina de Tebas" por la expresión "madre de Edipo", resultando así también verdadera la oración "Edipo desposó a la madre de Edipo", de ello no se sigue que de la verdad de "Edipo desposó intencionalmente a Yocasta, Reina de Tebas", se siga la de "Edipo desposó intencionalmente a la madre de Edipo", pues esta última oración es falsa. De modo que "Edipo desposó intencionalmente a Yocasta" es una descripción de lo que Edipo intencionalmente hizo, mientras que "Edipo desposó a su

23 Anscombe (2000; 2016) y Davidson (2001).

madre" es una descripción verdadera de lo que Edipo hizo, pero no intencionalmente. Puesto así, uno podría asumir que la doble contingencia a la que el hecho –la acción singular llevada a cabo– está expuesta, es que de ella podemos dar, al menos, dos descripciones: una en la que se recoge la individualidad del agente (la descripción intencional), y otra en la que esto no ocurre (la descripción no intencional). Aunque esto es plausible e importante, creo que Hegel está aquí detrás de un fenómeno más amplio, vinculado al hecho de que una acción intencional puede ver afectado su sentido de modo que lleve al agente a la comprensión de la futilidad de su propósito o a la inversión del mismo. Pienso en casos en los que la acción del individuo tiene como fin ofender a otro o vengarse de él, que es llevada a cabo de modo racionalmente apropiado y que, sin embargo, fracasa por el contexto social en que estas acciones tienen lugar. Ejemplos de casos semejantes pueden encontrarse en la literatura: en las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski un funcionario de rango menor sueña con desquitarse del empujón que le ha propinado un oficial, con el que a menudo suele toparse en las calles de San Petersburgo. Le cuesta armarse de valor hasta que lo realiza, empujándolo él esta vez. Aun cuando el oficial no parece reparar en la acción ni en el agente, el éxito de su empresa llena al funcionario de rango menor de orgullo inicial. Pero muy luego, el funcionario se pregunta por el significado objetivo de su acción, a saber, si el oficial reconocerá el empujón como lo que pretende ser: un acto de desafío; una exhortación dirigida al oficial para que este lo reconozca como a un igual. En estas circunstancias, el significado de la acción no depende de lo que el agente se había propuesto realizar (la intención), sino del modo en el que la acción es interpretada por los demás en un contexto social determinado. A mayor abundamiento: lo que el funcionario pretende no es, simplemente, empujar al oficial, sino igualarse con él *por medio* de empujarlo a su vez. Pero dadas las circunstancias sociales en las que la acción tiene lugar –la

San Petersburgo zarista de mediados del s. XIX– es dudoso que el medio elegido para llevar a cabo el fin propuesto sea el apropiado[24].

6.

Este carácter enajenado de la acción singular, del hecho o la obra producidos, no es un rasgo atribuible solo al contexto específico en que esto aparece en la *Fen.*, a saber, la sección llamada "La observación de la autoconciencia racional", consagrada a la crítica de la fisiognómica y de la frenología. Pues en una sección posterior de la obra, a saber, la sección "Espíritu", Hegel establece un contraste entre la fuerza pragmática del acto de habla y las acciones del agente. De acuerdo con él, en ciertas circunstancias, el solo hecho de hablar expresa por completo al Yo puro, que es al mismo tiempo un yo singular –el del hablante– que, sin embargo, se expresa como habiendo traspasado ya a la audiencia como un yo universal. El acto de habla constituye la existencia empírica del sí mismo singular, que por este medio se presenta a los demás:

> El yo que se expresa es escuchado; es un contagio, en el que entra de modo inmediato en unidad con aquellos para los que existe, y es autoconciencia universal. [Porque] es escuchado, su existencia empírica (*Dasein*) misma [la del yo singular] es inmediatamente borrada; y precisamente esta es su existencia empírica (*Dasein*), [a saber] en cuanto ahora autoconsciente, que está ahí, no estar ahí, y por medio de este desaparecer, estar ahí. Este desaparecer es él mismo, por eso, inmediatamente su permanecer; es su propio saber de sí, y su saber de sí como que ha traspasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y es universal. (*Fen.*, ¶508; 300. Traducción ligeramente modificada)[25].

24 Dostoievski (2021). Sigo aquí el análisis de Marshall Berman (1982, pp. 219 y ss.).

25 El lenguaje es "una existencia empírica (*Dasein*) que es inmediatamente existencia (*Existenz*) autoconsciente. Como la autoconsciencia singular es en el lenguaje, es también inmediatamente como un contagio universal; la plena particularización del ser para sí es al mismo tiempo la fluidez y la unidad universalmente comunicada de los muchos sí mismos (*vielen Selbst*); es en cuanto alma el alma existente (*existierende Seele*)" (*Fen.*, ¶711; 412 s.). Traducción ligeramente modificada. Este pasaje se encuentra en el análisis de la obra de arte abstracta, en la sección titulada "La religión del arte".

El yo en cuanto yo puro no está ahí sino de este modo, a saber, por medio del acto de habla. "En cualquier otra exteriorización", dice Hegel:

> el yo está hundido en una realidad efectiva y en una figura de la que puede retirarse; se ha reflejado en sí mismo tanto desde su acción, como de su expresión fisiognómica, y deja yacer esa existencia empírica (*Dasein*) incompleta, en la que está igualmente demasiado y demasiado poco, sin alma. (*ídem*.)

Estos pasajes nos ofrecen un marco apropiado para interpretar el sentido de acuerdo al cual, según Hegel, la individualidad del agente no se encuentra en el lado "irreal" de la intención, es decir del hacer en general, sino en el lado del hecho, esto es de la acción singular, si es que compartimos, con la fisiognómica, la concepción de la intención como aspecto puramente teórico de lo práctico e independiente de su exteriorización. Pues no podemos juzgar al individuo sino de acuerdo a la realidad que, por medio de la acción, él mismo (*volens nolens*) se ha dado:

> El verdadero ser del hombre es [...] su hecho; en él es la individualidad efectivamente real [...] La individualidad se presenta en la acción [...] como la esencia negativa, que solo es en cuanto supera al ser [...] El hecho es algo simplemente determinado, universal, captable en su abstracción; es asesinato, robo, una acción benéfica o valiente etc., y puede decirse de él lo que es [...] El hecho es esto, y el ser humano individual es lo que el hecho es; en la simplicidad de este ser él es algo que es para otros. (*Fen*., ¶322, 192 s.)

La "intención", entendida como esta suerte de "acompañamiento" puramente teórico de la conducta observable, no juega ningún rol en la determinación de quién es el agente individual. Sólo el hecho consumado, la obra efectivamente realizada, permiten que tanto los demás, como el propio agente después del hecho, puedan referirse al autor del mismo por medio de esta descripción definida: "El autor (el causante, el productor, el responsable) de la ejecución de *p*". Sin embargo, con la sola referencia al hecho objetivo no se deja

determinar completamente la relación entre este y el agente que lo ha causado. Pues, aunque el agente, por medio de su acción, haya realizado una posibilidad contenida en el tipo general, es decir, haya instanciado, por medio del apuñalamiento mortal de Pérez, el tipo general del asesinato, con ello no se ha determinado aún si el agente quería matar a Pérez o si, en realidad, se estaba defendiendo de la agresión de aquél. Y si quería matarlo, por qué razón quería hacerlo (¿por venganza, por el placer de matar?), o si el apuñalamiento mortal de Pérez fue el resultado del intento fallido de apuñalar mortalmente a Fernández o si, en realidad, es el intento de hacer aparecer como casual o como parte de una serie el apuñalamiento mortal de este último (como en *Blow out*, de De Palma).

7.

Lo anterior sugiere fuertemente que la idea de que hay aspectos de la acción, sobre los cuales el agente no tiene ningún control, que sin embargo pueden incidir en la eventual reprochabilidad del agente, presupone la idea de agencia, no su reducción hasta la completa desaparición[26]. Quien apuñala mortalmente a Pérez tratando

26 De acuerdo con Nagel, "cuando un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores fuera de su control, pero continuamos tratándolo en ese sentido como un objeto de juicio moral, se le puede llamar suerte moral" (Nagel, 2013, p. 26). Esta cuestión puede producir una evidente paradoja si reflexionamos acerca de cuán poco de lo que hacemos está bajo nuestro control efectivo: no podemos prever con certeza las consecuencias de nuestras acciones u omisiones, aun cuando por ellas se nos censure o encomie, pues múltiples factores fuera de nuestro control pueden y, de hecho, influyen, en el curso de los acontecimientos que median entre lo que hacemos y sus resultados últimos. Tal como añade Nagel, "una persona sólo puede ser moralmente responsable por lo que hace, pero lo que hace es resultado en gran parte de lo que no hace; por tanto, no es moralmente responsable por lo que es y no es responsable" (Nagel, 2013, p. 34). Si esto es correcto, entonces "el campo de la acción genuina y, por tanto, del juicio moral legítimo, parece reducirse bajo este escrutinio hasta limitarse a un punto sin extensión" (*ibid*., p. 35. La traducción es mía). Nagel expresa esta paradoja para tratar de resistirse a ella. Pero quizás la paradoja se resuelve si se acepta el "principio del control" sólo de modo limitado. En esto, Hegel parece concordar con el tratamiento que de la suerte (*tyché*) hace Aristóteles: "la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen por algo y que son objeto de elección. Por eso, el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento" (Aristóteles, *Física*, 196b 33 - 197a 8).

de apuñalar sin éxito a Fernández con la intención de matar a este último puede parecernos más reprochable que el que logra apuñalar a Fernández o a Pérez adrede, pero menos reprochable que el que mata a Pérez para hacer aparecer casual el asesinato de Fernández. Pero que le reprochemos moralmente a un agente, hasta cierto punto, lo que por otro lado no estaba en condiciones ni de propiciar ni de evitar parece venir, por así decirlo, en el mismo paquete en el que viene nuestra atribución de agencia a un individuo. Como lo dice Hegel en otra sección, refiriéndose a la acción de la heroína trágica que, cumpliendo con su deber ético, transgrede, sin embargo, otra ley igualmente ética:

> La culpa (*Schuld*) no es la esencia indiferente y ambigua, por medio de la cual el hecho, tal como efectivamente yace a la luz del día, podría ser el hacer de su Sí mismo o podría también no serlo, como si con el hacer pudiera vincularse algo exterior y contingente que no perteneciese al hacer, por lo que desde esta perspectiva el hacer fuese inocente (*unschuldig*). Por el contrario, el hacer mismo es esta escisión: ponerse para sí y [poner] frente a sí una realidad efectiva exterior extraña; que haya una tal pertenece al hacer mismo y es por medio de él. Por tanto, solo es inocente el no-hacer, como el ser de una piedra, ni siquiera el de un niño. (*Fen.*, ¶468, 276)

Lo que dice Hegel aquí aplica, naturalmente, a la cuestión específica que está tratando, a saber, el modo en el que una forma de vida en la que a los individuos se les asigna un rol, por el género al que pertenecen, con el que se identifican (el hombre como ciudadano y guerrero; la mujer como guardiana del fuego del hogar), y con el que están ligados deberes éticos específicos (el servicio a la ley de la ciudad y el servicio a la ley de los dioses subterráneos, respectivamente), ha de lidiar con el conflicto cuando los deberes éticos de una colisionan con los deberes éticos del otro. Sin embargo, su campo de aplicación no se limita a este contexto específico, sino que es totalmente general. La expresión alemana *Schuld*, que suele traducirse como "culpa" significa también "deuda" (como en las versiones antiguas del Padrenuestro, en las que se decía: "perdónanos

nuestras deudas, como nosotros también perdonamos a nuestros deudores") y, en ese sentido, se vincula con la obligación y la responsabilidad (que es el modo en el que se suele traducir la palabra cuando se la ocupa en la *Filosofía del derecho*). En el pasaje citado, se habla de la responsabilidad que al agente le cabe por lo que ha hecho, porque actuar significa tanto expresar la propia individualidad como, al mismo tiempo, generar una alteración en el mundo circundante que se encadena causalmente con otros eventos; es exponerse a la luz pública y, por lo mismo, arriesgarse a que eso que uno es sea negado, disputado o transformado por otros. Actuar consiste en negar la realidad efectiva ("La individualidad se presenta en la acción [...] como la esencia negativa, que solo es en cuanto supera al ser" (*Fen.*, ¶322, 192s.) y la responsabilidad consiguiente no puede escabullirse distinguiendo, como lo hacía la concepción fisiognómica, entre el hacer (*Tun*) y el hecho (*Tat*), sugiriendo con ello que no pertenecería a la acción sino aquello sobre lo cual el agente tuviese control. Actuar significa crear un contexto en el que el agente pretende controlar lo que hace y, al mismo tiempo, generar las condiciones de ausencia de control. Con ello, la "suerte moral" es necesariamente relativa a la agencia[27]. Esto nos permite cualificar pronunciamientos como el siguiente:

27 Bernard Williams, que inauguró la discusión en torno a la idea de "suerte moral" (Williams, 1981), quería enfatizar con ella que la responsabilidad no se limita solo a aquellos casos en los que lo que hacemos está bajo nuestro control, criticando así la imagen de la agencia que, de acuerdo con Williams, proyecta la peculiar institución de la "moralidad" moderna. Ese artículo seminal llega a fruición en *Shame and necessity* (Williams, 1994), cuyo objetivo central es mostrar que la antigüedad griega, tanto arcaica como clásica (representada en su investigación por la literatura homérica y la tragedia ática, antes que por la filosofía), posee una concepción de la responsabilidad que, básicamente, no es distinta de la nuestra, sin que, por ello, los antiguos se hayan visto lastrados por las supuestas peculiaridades de la "moralidad" moderna, entre las que se contaría, por ejemplo, su carácter excepcionalísimo: una conciencia de la propia agencia radicalmente ajena a la vergüenza y a la necesidad tanto como a la suerte, que, de acuerdo con Williams, caracterizan la reflexión práctica de los antiguos (Sobre los elementos básicos de una concepción de la responsabilidad en Homero, véase especialmente pp. 55 y ss.). Naturalmente, la lección que hay que sacar de este extraordinario libro no es que entre antiguos y modernos no existan diferencias substantivas, sino más bien que estas no pueden concebirse como si los antiguos carecieran de "consciencia moral", una tesis

> La individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra, se abandona indudablemente a él y se presta a ser cambiada e invertida [...] La objetividad no hace cambiar el hecho mismo, sino que se limita a poner de manifiesto lo que este es, es decir, si es o no es nada. (*Fen.*, ¶322, 193)

La individualidad que ha de encontrar expresión en su hecho es la que eventualmente se presta a ser cambiada e invertida; es el hecho, en cuanto acción de este individuo determinado, lo que se ve expuesto a ser invertido, tanto en el sentido de que es susceptible de ser descrito sin que en ello se tome en cuenta el punto de vista del agente como en el sentido en el que el significado de lo que el agente hace puede ser disputado (el conflicto que puede suscitarse en el modo en el que un agente describe su acción como "resistencia a un régimen oprobioso", mientras otros lo describen como "terrorismo"). Pero eso que puede ser calificado de modos tan distintos tiene, con todo, una existencia objetiva, que parece ser completamente independiente del modo en que se la describa. Nótese que esta consiste, simplemente, en "ser algo". Mientras la individualidad no hace nada, no hay nada a lo que nadie –ni siquiera el propio agente– pueda referirse (ciertamente, el agente puede referirse a un estado mental suyo, cuyas condiciones de individuación sean las coordenadas temporales de su ocurrencia, por medio del lenguaje. Pero, por definición, este no es un medio privado). Recién una vez realizado –o dicho– algo por el agente, hay algo a lo que tanto él mismo como otros pueden referirse, por medio de alguna descripción. Aunque Hegel no es explícito al respecto, todo indica que él cree que no podemos referirnos a algo en cuanto hecho –esto es,

por la que Hegel, quien también es un crítico de la noción de agencia que subyace a la moralidad, aboga literalmente, o que los modernos se entiendan prácticamente mejor a sí mismos. Ciertamente, Hegel considera que ha habido cierto progreso moral desde los griegos y, curiosamente, coincidiría con Williams en enfatizar que las diferencias entre ellos y nosotros son básicamente institucionales, aunque no con su evaluación. El libro muestra que, pese a haber iniciado la discusión, el interés de Williams es muy distinto al que revelan quienes lo siguieron. En el debate subsecuente, la reacción de Nagel al artículo de Williams ha sido mucho más influyente.

una transformación en el mundo causada por un agente– si no es por medio de alguna descripción, lo que, para lo que nos interesa, tiene una interesante consecuencia: que la acción sólo puede individuarse en cuanto acción por medio de la descripción bajo la cual la acción es intencional. De modo que, si no tomásemos en cuenta esta, tampoco podríamos referirnos al hecho (*Tat*) como constituyendo una unidad identificable: el hecho podría descomponerse en "movimientos" más pequeños, o ser contemplado como perteneciendo a cadenas causales más grandes, sin que ello haga posible de suyo la individuación de eso a lo que la acción refiere. Esto no implica negar que las acciones puedan tener múltiples descripciones o especificaciones, muchas de las cuales no son intencionales, sea porque no toman en cuenta la perspectiva del propio agente, sea porque consistan en especificaciones de lo hecho a partir de consecuencias que el agente no podía prever. Pero sí implica negar que la descripción de lo hecho por el agente en cuanto "ser algo" constituya una suerte de descripción privilegiada, de la que dependería, en cierto sentido, la descripción de lo hecho en tanto acción. En el caso de las acciones, para decirlo en el lenguaje favorecido por Frege, el acceso a la referencia depende del sentido de un modo fundamental y en el caso de la acción este está proporcionado por la intención.

Tenemos, entonces, por un lado, el énfasis hegeliano en la obra (*Werk*), en el hecho consumado (*Tat*), en la palabra hablada, como los modos en los que la individualidad se da efectiva existencia –es decir, un "ser para otro", una existencia pública. Este es el tópico al que Hegel suele aludir utilizando las palabras del evangelio: "por sus frutos los conoceréis" (Mt 7, 20). Al individuo puede reprochársele lo que ha hecho efectivamente y contraponer esta realidad, con ventaja, a la interpretación del propio agente de lo que él quería hacer, por sincera que sea esta interpretación (lo que implicaría una dosis no menor de autoengaño). Pero, por otro lado, esa existencia no es simplemente la de un estado de cosas cualquiera. Como mero hecho, dice Hegel, el agente individual no es puesto, aún, como "espíritu", pues para ello el hecho y sus consecuencias

("los frutos") han de vincularse con la subjetividad del agente, de modo que en el hecho se manifiesten, en principio, las razones por las que el agente ha actuado de este o aquel modo[28]. Pero para ello no basta que el agente sea sincero o que tenga un conocimiento completo de sí mismo (dos requisitos, como ya se ha insinuado, difíciles de comprobar). Lo que se requiere es algún tipo de estructura institucional que permita distinguir entre aquello que simplemente se deriva de lo que el agente ha hecho y aquello que el agente quería realizar por medio de su acción.

Esto es, precisamente, lo que le falta a la conciencia trágica: la posibilidad de distinguir entre aquello que el agente ha hecho intencionalmente de lo que no. El agente trágico, según Hegel, toma sobre sí la responsabilidad por toda la extensión del hecho: Edipo es responsable de la muerte de un hombre con el que ha disputado en su camino a Tebas, que resulta ser su padre. Aunque él no lo sabía, al enterarse asume su condición de parricida, haciéndose igualmente responsable por ello. En esto, Edipo no es simplemente una víctima de las circunstancias –en ello, cree Hegel, no habría tragedia alguna–, sino su autor. Modificando ligeramente el texto de Sófocles, Hegel hace decir a Antígona que "porque sufrimos, reconocemos que hemos obrado mal". En el sufrimiento se transparenta la responsabilidad que le cabe por el mal que ha causado, precisamente tratando de resguardar, por medio de su acción, lo que ella sabía que era correcto. Pero la conciencia trágica no dispone de las condiciones institucionales para separar, de lo que ha hecho en general, lo que ella ha hecho intencionalmente, esto es,

28 "Cierto que no se pone en esto [*sc*. en el hecho] como espíritu; pero, en cuanto se habla de su ser como ser y, de una parte, se contrapone el doble ser, el de la figura y el del obrar, debiendo ser su realidad tanto la una como el otro; hay que afirmar, más bien, como su auténtico ser solamente el obrar, no su figura, que debiera expresar simplemente lo que el individuo supone de sus actos o lo que se supone que podría hacer. Y como, de otra parte, su obra y su posibilidad interior, su capacidad o intención son también contrapuestas, solamente aquella, la obra, puede considerarse como su verdadera realidad, aunque él mismo se engañe acerca de ello y, retornando de su obrar a sí mismo, suponga ser en este interior otro que en el obrar" (*Fen*., ¶322, 192 s.).

aquello de lo que ha hecho que expresa su individualidad práctica, su agencia.

Bibliografía

Obras de Hegel, G. W. F.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Edition von J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Principios de la filosofía del derecho. J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.

Fundamentos de la filosofía del derecho. Edición de K.-H. Ilting. Trad. C. Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede. Band 9 der Gesammelte Werke. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

Fenomenología del espíritu. Trad. W. Roces, revisión de R. Guerra. México: FCE, 1986.

Otros autores

Anscombe, E. (2000). *Intention*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press. [Trad. Castellana: *Intención*. A. I. Stellino. Barcelona: Paidós, 1991].

Anscombe, E. (2016). Bajo una descripción. Traducción de E. Riffo. En J. Ormeño Karzulovic (Ed.) *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica* (pp. 37-54). Santiago: LOM ediciones.

Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea* [EN]. *Ética eudemia*. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995). *Física*. Guillermo de Echandía. Gredos: Madrid.

Berman, M. (1988). *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York: Penguin.

Brandom, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

Bratman, M. (1999). *Faces of intention*. Cambridge University Press.

Churchland, P. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2, 67-90.

Churchland, P. (1996). The rediscovery of light. *The Journal of Philosophy*, Vol. 93, No. 5, 211-228.

Código Penal de la República de Chile. Disponible en: https://www.leychile.cl/ Navegar?idNorma=1984.

Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press. (Traducción castellana: *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J. A. Robles y M. Valdés. Barcelona/México: Crítica/UNAM, 1995).

Deligiorgi, K. (2010). Doing without agency: Hegel's social theory of action. En A. Laitinen y C. Sandis (Eds.). *Hegel on Action* (pp. 97-118). Palgrave Macmillan.

Dostoievsky, F. (2006). *Memorias del subsuelo*. Buenos Aires: Colihue.

Hartman, R. (2017). *In Defense of Moral Luck*. Oxford/NY: Routledge.

Inwood, M. (2018). *Hegel: The phenomenology of spirit*. Oxford University Press.

Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.

Kant, I., *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* [AA]. Disponible en: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html.

MacIntyre, A. (2010). Hegel on faces and skulls. En A. Laitinen y C. Sandis (Eds.). *Hegel on Action* (pp. 176-188). Palgrave Macmillan.

McDowell, J. (2010). Towards a Reading of Hegel on Action in the 'Reason' Chapter of the Phenomenology. En A. Laitinen y C. Sandis (Eds.). *Hegel on Action* (pp. 79-96). Palgrave Macmillan.

Moran, R. (2001). *Authority and estrangement. An essay on self-knowledge*. Princeton University Press.

Moyar, D. (2011). *Hegel's Conscience*. Oxford University Press.

Nagel, T. (2013). Moral Luck. *Mortal Questions*. Cambridge University Press, 24-38.

Ormeño, J. (2016). Expresivismo y retrospectividad. ¿Es la teoría hegeliana de la acción una alternativa a las teorías causalistas y mentalistas?. En J. Ormeño Karzulovic (Ed.), *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre*

teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica (pp. 125-143). Santiago: LOM.

Ormeño, J. (2020a). La concepción 'expresiva' del espíritu, en particular de la agencia racional, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*. En R. Espinoza Lolas, J. E. Fernández y A. Toscano (Eds.), *Hegel hoy* (pp. 145-165). Barcelona: Herder.

Ormeño, J. (2020b). Las condiciones formales de la persecución individual del Bien: la moralidad subjetiva en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, §§ 119 – 128. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, N. 15, 51-65.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2023). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A guide*. Oxford University Press.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Pippin, R. (2010). Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem. En A. Laitinen y C. Sandis (Eds.). *Hegel on Action* (pp. 59-78). Palgrave Macmillan.

Placencia, L. (2019). *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*. Friburgo/Múnic: Karl Alber.

Quante, M. (2004). *Hegel's Concept of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Berlin: Suhrkamp.

Ricoeur, P. (2018). *El discurso de la acción*. Buenos Aires: Docencia.

Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. J. Valmar. Barcelona: Altaya.

Searle, J. (2001). *Rationality in action*. The MIT Press.

Sellars, W. (1991). Empiricism and the philosophy of mind. *Science, perception, and reality*. Atascadero: Ridgeview, 127- 196.

Speight, A. (2004). *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*. Cambridge University Press.

Stoutland, F., Hornsby, J., Ford, A. (Eds.) (2011). *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Williams, B. (1981). Moral luck. En *Moral Luck* (pp. 20-39). Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (1994). *Shame and necessity*. University of California Press.

Wolff, M. (1992). *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

TERCERA SECCIÓN

LECTURAS Y PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS

CAPÍTULO X

RECONOCIMIENTO, ONTOLOGÍA SOCIAL Y CRÍTICA. SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA 'FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU' DE HEGEL

Erick Lima[1]

RESUMEN

Este capítulo pretende explorar las consecuencias normativas de la comprensión hegeliana de la libertad como reconocimiento, más específicamente desde el punto de vista de su potencial para la elaboración de una "ontología social crítica". Su propuesta más amplia se mueve, por tanto, en el horizonte de una conexión hipotética

---

1 Profesor asociado del Departamento de Filosofía y miembro efectivo del Programa de Postgrado en Filosofía de la Universidad de Brasilia (Brasil). Beca de productividad CNPq/MCT/Brasil. Doctor en Filosofía por la Universidad de Campinas (2006), con pasantías en la Universidad de Munich (Alemania). Postdoctorado en la Unicamp y la Universidad de Chicago (Estados Unidos). Traductor, autor del libro *Derecho e intersubjetividad en Fichte y Hegel* (Campinas, 2014) y de artículos sobre filosofía clásica alemana y teoría social.

entre la dimensión de la negatividad, explorada de diversas maneras por la tradición dialéctica, y las discusiones normativas contemporáneas, en cuyo contexto Hegel figura como una inspiración esencial. En la primera parte, busco entender la noción de reconocimiento como una reformulación crítica del paradigma de la libertad como autonomía e investigar, desde éste, sus dimensiones sociales e históricas – y ello con la intención de establecer su conexión intrínseca con lo que podríamos caracterizar como 'negatividad' de las experiencias colectivas de ruptura normativa, discontinuidad histórica y realización parcial de potenciales emancipatorios (1). En la segunda parte, revisito la crítica de Hegel al constructivismo moral de Kant en el famoso argumento de "*Aufhebung* de la moralidad por la eticidad", pero con la intención de mostrar, desde una interpretación pragmatista de este argumento, cómo es posible recuperar intuiciones 'comunitarias' respecto de la normatividad, sin sacrificar su dimensión crítica (2). En la última parte, el objetivo es desarrollar las implicaciones del debate con el constructivismo en términos de una "ontología social crítica". Así, después de mostrar cómo Hegel propone, en su *Filosofía del derecho*, precisamente una noción crítica de "segunda naturaleza", intento inferir, a partir de la discusión sobre la eticidad en la *Fenomenología del espíritu*, potenciales críticos de la ontología social de Hegel, basados en la estructura normativa de la noción de reconocimiento (3).

Palabras clave: Hegel, Filosofía del Espíritu, reconocimiento, ontología social, ontología crítica.

ABSTRACT

This chapter aims to explore the normative consequences of Hegel's understanding of freedom as recognition, more specifically from the point of view of its potential for the elaboration of a 'critical social ontology'. Its broader proposal therefore moves towards the horizon of a hypothetical connection between the dimension of negativity, explored in various ways by the dialectical tradition, and contemporary normative discussions, in which Hegel figures as an essential inspiration. In the first part, I seek to understand the

notion of recognition as a critical reformulation of the paradigm of freedom as autonomy and, from this, I investigate its social and historical dimensions, with the intention of establishing its intrinsic connection with what we could characterize as the 'negativity' of collective experiences of normative rupture, historical discontinuity and the partial realization of emancipatory potentials (1). In the second part, I revisit Hegel's critique of Kant's moral constructivism in the famous argument of "the *Aufhebung* of morality by the ethical life", but with the intention of showing, from a pragmatist interpretation of this argument, how it is possible to recover 'communitarian' and societal intuitions regarding normativity, without sacrificing its critical dimension (2). In the last part, the objective is to develop the implications of the debate with constructivism in terms of a 'critical social ontology'. Thus, after showing how Hegel proposes, in his *Philosophy of Right*, precisely a critical notion of 'second nature', I attempt to extract from the discussion on ethical life in the *Phenomenology of Spirit* potentials of Hegel's practical ontology for social criticism, based on the normative structure of the notion of recognition (3).

Keywords: Hegel, Philosophy of Spirit, recognition, social ontology, critical ontology.

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es explorar dos ejes temáticos relacionados con la transformación, propuesta por Hegel, de la concepción de libertad como autonomía en su noción de reconocimiento, a saber: el significado normativo de esta transformación, así como sus consecuencias en términos de "ontología social". La expectativa es que la discusión paralela de estas dos dimensiones de la noción de reconocimiento contribuya a la comprensión de la manera en que la filosofía social de Hegel articula la negatividad de la tradición dialéctica con discusiones normativas – lo que tal vez explica la frecuente reanudación del pensamiento hegeliano en propuestas contemporáneas para la crítica de la sociedad capitalista.

En primer lugar, recuperando la discusión que permite entender el concepto de reconocimiento como una transformación crítica de la noción de autonomía, pretendo resaltar no sólo las dimensiones sociales e históricas que la libertad adquiere como reconocimiento, sino sobre todo su conexión intrínseca con la "negatividad" de experiencias colectivas de ruptura normativa, discontinuidad histórica y "sufrimiento", como una realización insuficiente de aspiraciones emancipadoras que pueden verse dentro de un cierto horizonte histórico (1).

Luego, profundizo en la idea de que uno de los principales ejes argumentativos de la *Filosofía del Derecho* consiste en un debate con el constructivismo kantiano. En esta crítica, Hegel se ve llevado a recuperar intuiciones "comunitarias" presentes en el pensamiento político clásico, que resultan en su argumento de "la superación de la moralidad por la eticidad". Respecto a este famoso tema, busco defender, bajo la inspiración de intérpretes contemporáneos, una lectura "pragmatista" del argumento hegeliano, que de ninguna manera tiene por qué implicar el sacrificio de su dimensión crítica (2).

Finalmente, busco resaltar las implicaciones del debate con el constructivismo en términos de la elaboración de una ontología social crítica. El hilo conductor de esta discusión será el intento de mostrar cómo las exigencias normativas y sociales de reconocimiento se articulan, en Hegel, con una sensibilidad especial hacia la "negatividad" de las experiencias sociales colectivas en la concepción de la "eticidad perdida" (3). Para hacer esto, primero me propongo esbozar los contornos de la dimensión objetiva de la libertad en Hegel (a). A continuación, me gustaría investigar la hipótesis de que Hegel desarrolla, en su *Filosofía del derecho*, precisamente una noción crítica de "segunda naturaleza" (b). Finalmente, el objetivo es extraer, de la discusión sobre la ética en la *Fenomenología del Espíritu*, potencialidades críticas de la ontología social de Hegel a partir de la noción de reconocimiento (c).

1. De la Autonomía al Reconocimiento

A finales de la década de 1780, Kant insistió en un procedimiento para fundamentar la moral que, en algunos sentidos, invirtió proyectos anteriores al proponer una deducción de la libertad a partir de la conciencia de la facticidad de la ley moral (Kant: AA 5, 30-31). El *hecho de la razón* debe ahora demostrar la realidad objetiva de la moral y, a partir de ella, la eficacia de la libertad práctica. Con esta solución, Kant legó a la filosofía posterior algo que se consideró una especie de paradoja: como sólo una razón que se sabe libre puede determinarse a sí misma, no podemos garantizar con precisión que la autolegislación, atestiguada como un hecho, sea producto de tal racionalidad, ya que la conciencia de la libertad es necesariamente posterior a ella. En palabras de Pinkard:

> La "paradoja" es que, al parecer, estamos obligados a no tener una razón antecedente para la legislación de cualquier máxima básica y, sin embargo, a tenerla. La propia solución de Kant fue simplemente invocar el "hecho de la razón", que desde el punto de vista de los poskantianos equivalía más a enunciar la "paradoja" que a abordarla realmente. (2002, p. 226)

La cuestión parece tan central para Hegel que se aborda en algunos de los párrafos más famosos de su *Filosofía del Derecho*, los densos §§5-7, que, al proporcionar una interpretación dialéctica de la libertad como autodeterminación, conectan intrínsecamente la *Ciencia de la Lógica*, la teoría hegeliana de la libertad y su filosofía social. Expresada de una manera más abstracta, la "paradoja de la normatividad" podría considerarse como un desafío para pasar de lo indeterminado a la determinación a través de la autodeterminación. Con el famoso lema que se le atribuye, formulado a partir de una carta de 1674[2], *omnis determinatio est negatio*, Spinoza ya había proporcionado a Fichte una estrategia que le permitió invertir la

2 Esta es la carta número 50, escrita en La Haya, el 2 de junio de 1674. "[L]a determinación es negación y, por tanto, no puede ser algo, sino sólo una negación" (Espinosa, 1973, p. 399).

polaridad de la metafísica de la sustancia de Spinoza[3] en términos de un idealismo que tiene como punto de partida el Yo absoluto como *Tathandlung*. Formulándolo de manera muy superficial, Fichte pretende que las etapas de la autodeterminación provienen de las autonegaciones del yo.

Hegel precisa su posición en este debate mediante una crítica directa a Fichte. Afirma que Fichte se vuelve incapaz de pensar coherentemente sobre la autodeterminación, al igual que Kant antes que él, porque concebía la negación como algo externo al Yo[4]. Así, la gran idea que reivindica la filosofía especulativa es haber captado lo indeterminado como si contuviera negatividad en sí mismo. "Captar la negatividad inmanente en lo universal o lo idéntico, así como en el Yo, fue el siguiente paso que la filosofía especulativa tuvo que dar, una carencia totalmente insospechada por aquellos que no captan el dualismo de la infinitud y la finitud ni siquiera en la inmanencia y la finitud, en la abstracción, como lo hace Fichte" (Hegel, 1970, 7, 52). Se podría entonces interpretar que Hegel está de acuerdo con Spinoza y Fichte respecto de la circunstancia de que toda determinación es una negación, pero quizás les estaría recordando a ambos que lo indeterminado, lo absolutamente carente de determinaciones, ya contiene inmanentemente la negatividad como su determinación.

Esta percepción permite a Hegel concebir el momento de particularización de la voluntad como una *negación de la negación* y, en consecuencia, la libertad que se determina a sí misma como una dinámica forjada por la negación autorreferencial. "El yo se determina a sí mismo en la medida en que es la relación de la negatividad consigo mismo [...] Esto es la *libertad* de la voluntad"[5]. Esta articu-

3 Sobre esta interpretación y sus consecuencias, véase: Siep (2000, pp. 27 y ss.).

4 Hegel sostiene que lo negativo para Fichte "sobreviene más tarde (en la segunda proposición)" (Hegel, 1970, 7, 51-52). En la *Wissenschaftslehre* de 1794, mientras el primer *Grundsatz*, pura y simplemente incondicionado, formula el principio del Yo absoluto, la *Kategorie der Negation* sólo se introduce al final de la exposición del segundo principio, condicionado en cuanto al contenido. Hegel interpreta esta circunstancia como una exterioridad inaceptable entre el yo y la negación.

5 Ver: Hegel (2022, p. 178, nota 74 y p. 202, nota 104).

lación dialéctica e irreductible de indeterminación y determinación, de universalidad y particularidad, es precisamente la "*singularidad* [… que] no es más que el concepto mismo" (Hegel, 1970, 7, 54), en la que emerge la *Doctrina del concepto*: la noción de universalidad concreta, que relacionase a sí misma en la particularidad, estableciendo así una relación no extrañada –como es el caso de la normatividad basada en la universalidad abstracta– con la contingencia y la historicidad[6]. Así, si por un lado tenemos, a partir de esta noción de autodeterminación, una relación innovadora entre normatividad e historia, por otro lado, también constituye la base de la filosofía social de Hegel y, por tanto, representa una relación innovadora entre libertad como autonomía y las formas sociales de su implementación en relaciones de *reconocimiento recíproco*. Volviendo a las intuiciones juveniles[7], Hegel declara que los ejemplos más inmediatos de esta libertad como autodeterminación, aún accesible en el nivel del sentimiento, son el amor y la amistad.

> Aquí ya no se está unilateralmente dentro de sí mismo, sino que cada uno se restringe voluntariamente respecto del otro y se conoce a sí mismo en esta restricción. En la determinación, el ser humano no debe sentirse determinado, sino que sólo tiene sentimiento de sí mismo cuando considera al otro como otro. Por tanto, la libertad no reside ni en la indeterminación ni en la determinación, sino que es ambas. (1970, 7, 56)

Por lo tanto, existe evidencia significativa que respalda que esta "paradoja de la normatividad" fue uno de los motivadores más centrales, al menos para Fichte y Hegel, precisamente quienes desa-

6 En la *Doctrina del Concepto*, en una rectificación de la relación tradicional de lo universal con su "otro", Hegel dice que "[e]n el concepto se abrió el reino de la libertad" (Hegel, 1970, 6, 251). Más adelante subraya que "lo universal es, por tanto, poder libre. Es él mismo y se difunde sobre su otro, pero no como algo *violento*, sino está en este otro *consigo mismo*. Así como se le llamó poder libre, así también se le podría llamar *amor libre* y *bienaventuranza ilimitada*, ya que es un relacionarse con lo *diferenciado* sólo como uno mismo, retornando en él a sí mismo" (Hegel, 1970, 6, 277).

7 Lima (2014, capítulo 2).

rrollaron la noción de reconocimiento recíproco. A partir de debates emprendidos por C. Korsgaard, T. Pinkard y R. Pippin han defendido precisamente esta tesis. Con base en esto, mi hipótesis de trabajo consiste en afirmar que una de las nociones más centrales de la dialéctica de Hegel, la de reconocimiento recíproco, se origina en su intento de reformular intersubjetivamente la noción kantiana de autonomía, con el fin de abordar las dificultades que afirma encontrar en ella. La noción de reconocimiento es fundamental tanto para la filosofía práctica de Hegel, en sus extensiones morales y sociopolíticas, como para su lógica, como insisten algunos comentaristas[8]. El propio Hegel se refirió una vez al "espíritu absoluto" en la *Fenomenología* como "reconocimiento recíproco" (1970, 3, 492), una noción que desde entonces se ha vuelto relevante para la epistemología, la crítica social e incluso la filosofía del lenguaje[9].

Pinkard y Pippin sostienen además que Hegel habría enfrentado tales paradojas sometiendo la concepción de libertad como autonomía, a través de la noción de reconocimiento, a una transformación con la que adquiere dimensiones *sociales* e *históricas*. "A través del desarrollo social y temporal de la constelación de la autolegislación, debe quedar claro cómo el autoestablecimiento de la ley puede entenderse de otra manera que no sea como basada en un acto sin obligaciones vinculantes (*ungebunden*)" (Khurana, 2019, p. 13). Las indicaciones de Hegel a lo largo de su obra, pero principalmente en la *Filosofía del Derecho*, sugieren que su diagnóstico de las paradojas de la autodeterminación apunta a una concepción individualista y ahistórica de la autonomía como causa: "El modelo de agentes individuales, que se desvinculan […] de sus preocupaciones y vidas y luego reflexivamente se comprometen o respaldan principios de acción muy generales, basándose en algún `compromiso previo´ o forma inevitable de razonamiento práctico, pro-

8 Ver: Müller (1993), Theunissen (2016) y Fink-Eitel (1978).

9 Me remito aquí a la excelente sinopsis propuesta por I. Testa y L. Ruggiu de la colección organizada por ambos. Proporciona un panorama de las más diversas formas en que el concepto de reconocimiento ha adquirido importancia en el pensamiento de los siglos XX y XXI (Testa y Ruggiu, 2016, pp. 3-12).

vocará una situación paradójica tras otra", conduciendo así a "la versión más colectiva e histórica de Hegel para esta autocreación" (Pippin, 2008, p. 78).

Sin embargo, la noción de reconocimiento no fue una innovación de Hegel, sino más bien el resultado de su apropiación de Fichte (Lima, 2014, caps. 1 y 2). Fischbach establece un paralelo que parece sumamente apropiado para ilustrar la inflexión que tendrá la discusión sobre el reconocimiento en el paso de Fichte a Hegel. Sostiene que Hegel conecta el reconocimiento como "teoría de las condiciones intersubjetivas trascendentales de la subjetividad", elaborada por Fichte, con la perspectiva de la "lucha por el reconocimiento"[10], creando una dimensión de mayor sensibilidad a la historia discontinua del establecimiento de la autonomía y a los riesgos de estabilización de conflictos en relaciones de dominación. Esta visión ha quedado, en cierto sentido, consolidada y desarrollada en los últimos trabajos de Honneth. "Hegel no quería que la reciprocidad de la autorización normativa fuera entendida como un acontecimiento puramente espiritual en el vacío, sino como una práctica que históricamente se desarrolla sólo gradualmente entre sujetos de carne y hueso" (Honneth, 2018, pp. 213-214).

Obviamente, para captar el significado general de esta inflexión poskantiana, siempre hay que considerar, digamos, la continuidad en la discontinuidad. En ambos casos, el reconocimiento emana de una "reinterpretación intersubjetivista del concepto kantiano de respeto" (2018, p. 199). Y esto significa fundamentalmente entender la normatividad establecida por la autonomía como basada en una dinámica siempre descentrada de fundamentación de normas, no sólo desde un punto de vista procedimental, sino también como tejido normativo del mundo cultural. "[S]ólo podemos hacer comprensible la coexistencia social de los sujetos humanos asumiendo que se reconocen recíprocamente como seres que tienen la autoridad de decidir

10 Según Fischbach, Habermas y Honneth reproducirían este choque en un registro "posmetafísico". Habermas conectaría con la investigación de las condiciones ideales de interacción, mientras que Honneth mantendría más fuerte el vínculo hegeliano entre la intersubjetividad y la negatividad de la "lucha" (Fischbach, 1999, pp. 123 y ss.).

por sí mismos si las normas practicadas juntas pueden ser aprobadas" (2018, p. 198). A pesar de esto, en comparación con Fichte, Hegel "dio al concepto kantiano de respeto un giro tanto sociológico como histórico" (2018, p. 179), es decir, imbuyó a la estructura intersubjetiva a través de la cual se realiza la autonomía de una sensibilidad tanto a la historicidad de los intentos fallidos de su consolidación y para comprender los potenciales emancipadores del mundo social moderno. Por cierto, en una lectura más comprensiva de Hegel, tal vez se podría mostrar la fuerza de la negatividad de los conflictos y la estrechez de los horizontes normativos como latentes en las estructuras del mundo social moderno[11].

> Hegel no sólo abrió la reciprocidad de la autorización normativa como condición constitutiva para la existencia de normas sociales y, por tanto, como requisito previo para toda vida social. En cambio, a través de la historización de esta relación básica de reconocimiento, creó al mismo tiempo la posibilidad de ver en ella una práctica arraigada en el mundo de la vida e institucionalmente estructurada, ejercida por sujetos físicos, impulsada por preocupaciones y necesidades morales. (2018, pp. 203-204)

A partir de estas afirmaciones, me gustaría explorar mejor dos corolarios de esta transformación de la noción de libertad como autonomía en la idea de reconocimiento recíproco, así como mencionar dos consecuencias más amplias que implica. En cuanto al primer corolario, la libertad como autonomía obviamente se expande, en su dimensión experiencial, extendiéndose desde una perspectiva intrasubjetiva a una estructura intersubjetiva. Hegel pretende pensar, incluso desde el punto de vista de la historicidad de los conflictos sociales, el descentramiento de la autoridad y la responsabilidad, de la legislación y la sumisión, en términos de una relación intersub-

11 "[S]i los sujetos experimentan estas condiciones dadas de reconocimiento como demasiado estrechas, demasiado restrictivas o desiguales, entonces, como también cree Hegel, el poder constante de nuestra voluntad racional de autodeterminación garantiza que surgen luchas por formas nuevas y ampliadas formas de reconocimiento" (Honneth, 2018, p. 179).

jetiva, como ocurre en la conocida dialéctica entre amo y esclavo. Para ser más claro, Hegel pretende pensar intersubjetivamente la "autoría de la ley" y la "sumisión a ella", y esto de manera procesal, y no dada de una vez por todas. Sin embargo, y aquí está el segundo corolario, a medida que la dimensión intersubjetiva, aportada por el reconocimiento recíproco, comienza a constituir la experiencia moral de manera más explícita para Hegel, las normas morales tienden a adquirir un alcance que no es sólo semántico, sino sobre todo pragmático, es decir, relativo a la amplitud comunicacional y descentrada, propia de los usuarios y creadores de estos estándares. Es cierto que Hegel hace explícita esta dimensión pragmática de la experiencia no sólo en el ámbito práctico, sino también en el teórico, de tal manera que el reconocimiento recíproco se convierte para él en el núcleo constitutivo de conceptos y cogniciones, así como de normas y juicios.

Según Brandom, la dimensión intersubjetiva del contenido representacional, posteriormente articulada en términos de reconocimiento recíproco, ya estaría latente incluso en la teoría de la experiencia de Kant[12]. Por otro lado, para Brandom, Hegel habría sido el primero en abordar directa y críticamente el descubrimiento de Kant, en el sentido de complementarlo y consolidarlo. "Para Hegel, como para Kant, todas las normas son normas conceptuales: hablar de normas y hablar de conceptos son dos maneras de caracterizar un fenómeno común fundamental. Lo primero que hay que tener en cuenta es que Hegel entiende los conceptos, el contenido de las normas, como articulados esencialmente de forma inferencial" (Brandom, 2002, p. 223). En términos generales, se

12 Brandom ve en Kant no sólo una concepción normativa innovadora de la intencionalidad (Brandom, 2009, p. 53) sino también un compromiso pragmatista decisivo (Brandom, 2009, p. 54). Es la propia noción de objetividad de Kant, que implica compromisos y responsabilidades intersubjetivamente redimibles, la que presupone, aunque sólo sea implícitamente desde un punto de vista epistemológico, su concepción innovadora de la libertad como autonomía (Brandom, 2009, p. 59). Brandom ve en Kant, por tanto, la forma específicamente moderna de legitimidad, que pone en duda la perspectiva tradicional de un objetivismo normativo independiente de las prácticas de justificación en las que participan los interesados (Brandom, 2009, pp. 61-62).

puede decir que, por un lado, considerando la normatividad intrínseca de la estructura lingüística de la experiencia descubierta por Kant (Brandom, 2009, p. 73), Hegel se da cuenta de que ésta sólo puede ser compatible con una transformación radical del modelo de autonomía en el paradigma del reconocimiento recíproco, la versión hegeliana de la conciencia universal (Hegel, 1970, 8, 227-228) y de la unidad sintética de la experiencia[13]. "La idea maestra, que anima y estructura la lógica y la metafísica de Hegel, es su manera de desarrollar, según el modelo de autoridad y responsabilidad recíprocas, cuyo paradigma es el reconocimiento recíproco, la intuición de Kant y Rousseau sobre el tipo de principio fundamental de la normatividad basada en la autonomía" (Habermas, 2004, caps. 3 y 4). Por otro lado, la tesis kantiana de la implicación recíproca de validez objetiva y validez universal –o de la articulación, como sugiere Habermas, entre objetividad e intersubjetividad–, en la medida en que necesita mantener, como relativamente independiente, la "fuerza asertórica" y el contenido semántico de la "fuerza asertórica", no es compatible con la nivelación subjetivista de la autonomía moral de Kant (Brandom, 2009, p. 76).

En cuanto a las dos consecuencias mencionadas anteriormente, decisivas para la versión hegeliana de la autodeterminación[14], me refería a las dimensiones histórica y sociales que adquiere la concepción hegeliana de normatividad con la inflexión hacia el reconocimiento recíproco. Vimos anteriormente que Hegel percibe la paradoja como una consecuencia de la nivelación subjetivista de la noción kantiana de autodeterminación, y que busca resolverla formulando un modelo social, histórico y procedimental. Esto está

13 Hegel "considera que estas prácticas de reconocimiento social proporcionan el contexto y el trasfondo necesarios para dar sentido al proceso kantiano de integrar compromisos conceptuales a fin de sintetizar una unidad racional de apercepción" (Brandom, 2009, p. 72).

14 "[T]odo cambia cuando consideramos que las normas se legislan colectivamente a lo largo del tiempo en lugar de ser elegidas mediante respaldo racional individual" (Pippin, 2008, p. 91).

relacionado con la interpretación normativista del concepto de *Verdopplung*[15], que guía lo que Hegel llama *Bewegung des Anerkennens*.

> La resolución de Hegel a la paradoja kantiana fue verla en términos sociales […] Cada uno exige del otro el reconocimiento de que la "ley" que promulga tiene legitimidad. En términos de Hegel, el otro agente debe convertirse en el "negativo" del primer agente y viceversa. De hecho, Hegel habla de esto de manera bastante ilustrativa como una "duplicación" (*Verdopplung*) de la autoconciencia. (Pinkard, 2002, p. 227)

Como resultado, según Hegel, es en la dialéctica del reconocimiento, si se superan los obstáculos en conflicto, que la autoconciencia completa la transición de la libertad negativa a la positiva, constitutiva de lo que él llama "autoconciencia universal" o "razón" (Hegel ,1970, 8, 226). Al respecto, sostiene: "La autoconciencia universal, siendo espíritu vivo, universalidad que es al mismo tiempo individualidad, habiendo renunciado a su particularidad y conociéndose como ser en sí y por tanto idéntico a los demás, es reconocida y reconoce" (1970, 4, 120-12). Asimismo, afirma: "La salida a la paradoja kantiana requiere comprender que debemos, en cada punto, ser recíprocamente `amo´ y `esclavo´, es decir, en relación con el otro, y comprender cómo alguna forma de autolegislación podría ser compatible con tal concepción" (1970, 4, 84). La autoconciencia universal, resultado del proceso de reconocimiento, significa la subjetividad del individuo independiente efectuada por la intersubjetividad del reconocimiento recíproco. "En la situación de esta libertad universal, mientras me reflejo en *mí mismo*, inmediatamente me reflejo en el *otro*; y viceversa, me refiero a *mí* inmediatamente cuando me refiero al *otro*" (Pinkard, 2002, p. 233). Es un "conocimiento afirmativo de sí misma en el otro" (Hegel, 1970, 8, 225), ella sabe que se reconoce libre sólo en el hecho de que el otro es libre, y que, sólo a través de la mediación del otro reconocido como libre, ella puede ser efectivamente libre (1970, 8, 225).

15 Hegel (1970, 3, 144-146).

El propio Hegel ya nos advierte que no hipostasiamos su descubrimiento hasta que se convierta en un simple resultado. Según las premisas, un resultado ya elaborado no puede sustituir el proceso de formación. Una identidad indiferenciada, forjada por la coerción[16], tampoco podría desempeñar ese papel, ya que carecería del elemento necesario de libre reconocimiento, que sólo podría salir a la luz a través del intercambio simétrico de autoridad y obligación[17]. Sin embargo, de ser así, según sus criterios normativos, se trata de una crítica inmanente de la subjetividad abstracta, presupuesta por el kantismo como punto de partida[18]. Esta autoconciencia universal, resultante del "movimiento de reconocer", contiene la base para la crítica de Hegel a la idea de subjetividad moral y se convierte en una expresión práctica de la razón como social: el "yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo" (1970, 3, 144).

En resumen, me gustaría concluir destacando dos aspectos de esta apropiación crítica de la idea kantiana de libertad como autonomía, que han sido muy influyentes en la teoría crítica, tanto "pragmática" como "dialéctica". Hegel pretende haber hecho la idea de libertad como autodeterminación especialmente sensible a la historicidad de los conflictos sociales, que se vuelven legibles a través de presiones racionales por la emancipación y la autonomía. "[Él] parece estar sugiriendo que el problema general de enfrentar la `paradoja kantiana´ sólo tiene una solución histórica, a saber, que el paso de una voluntad sin ley a un cierto tipo de autonomía debe tomarse como un logro histórico y social, no como la realización de un poder metafísico que ha estado operando en nosotros todo el tiempo (como aparentemente Hegel consideraba la doctrina kantiana de la libertad trascendental)" (Pinkard, 2002, p. 230).

16 En la *Filosofía del Derecho*, Hegel se preocupa de cuestionar estas malas interpretaciones de su noción de universalidad concreta (Hegel, 1970, 7, 74).

17 Sobre las potencialidades democráticas de la constitución recíproca de la eticidad o universalidad ética en Hegel, ver: Honneth (2020, pp. 59-74 y 139-161).

18 Hegel nos permite ver la dialéctica del reconocimiento como una crítica de la pretensión de inmediatez del idealismo subjetivo, que presuponía la universalidad indeterminada del Yo como dado. Así el principio del idealismo es degradado en sus pretensiones de simple deseo (*Begierde*) (Hegel, 1970, 8, 212).

Desde el punto de vista de la doctrina hegeliana de la autodeterminación, los momentos históricos en los que se producen rupturas normativas y colapsos axiológicos (Pippin, 2008, pp. 74-75) se vuelven especialmente elocuentes. Ésta es la razón por la que la negatividad y la tragedia de la historia social desempeñan un papel tan importante en Hegel, tal como seguirá siendo el caso entre los hegelianos de izquierda, en el marxismo occidental y en la teoría crítica. De hecho, el vínculo intrínseco entre libertad como autonomía, socialidad e historicidad, además de conferir, de manera innovadora, un énfasis considerable a esa dimensión de la realización de la libertad que Brandom caracteriza como expresivista[19], también potencia la sensibilidad de la noción de libertad a lo que podríamos llamar 'experiencias de negatividad', transformaciones históricas mensurables en sus potenciales emancipadores o en sus riesgos opresivos[20]. De hecho, el propio Hegel anticipó, como veremos, esta reorientación con su diagnóstico de la sociedad capitalista como un "sistema de la eticidad perdido en sus extremos" (Hegel, 1970, 7, 339).

2. Potenciales emancipadores en la crítica del constructivismo

Me gustaría ahora discutir la hipótesis según la cual uno de los principales ejes argumentativos de la *Filosofía del Derecho* consiste en un debate con el constructivismo kantiano[21] y que, a partir de este

19 Brandom también asocia la solución hegeliana con una complementación "expresiva" del modelo kantiano de autodeterminación, revelando dimensiones de su autorrealización sin las cuales, en verdad, no sería más que un ideal inocuo y estático (Khurana, 2019, pp. 15-16). "La coerción del individuo por normas sociales y políticas, inherentes a las prácticas comunitarias, puede ser legítima en la medida en que esta coerción permita al individuo una libertad de expresión que de otro modo le sería imposible" (Brandom, 1979, p. 196).

20 "Centra nuestra atención en la experiencia de la insuficiencia normativa, en el colapso de una forma de vida [...] y así, a través de esta vía negativa, intenta proporcionar una teoría general de la autoridad normativa positiva, reconstituida a partir de tales colapsos" (Pippin, 2008, p. 91).

21 Para una discusión sobre las consecuencias de esta crítica en el debate contemporáneo, especialmente entre Rawls y Habermas, ver: Lima (2021).

debate, Hegel se ve llevado a recuperar las intuiciones comunitarias presentes en el pensamiento político clásico, elaborando a partir de esto una noción crítica de 'segunda naturaleza'[22], un tema que pretendo desarrollar en la parte 3.

El esfuerzo más amplio de la *Filosofía del Derecho* parece consistir, entre otras cosas, en aprehender el contenido volitivo e instintivo en forma de una sistematización racional como "deberes" (Hegel, 1970, 7, 69), es decir, como un tejido de prácticas compartidas consistentes con el emblema moderno de la justificación moral, o incluso proponer una mediación historizada entre lo que Hegel llama el "derecho de objetividad" y el "derecho de subjetividad" (Hegel, 1970, 7, 246).

En fuerte conexión con su interpretación dialéctica de la noción de autodeterminación como reconocimiento recíproco (Honneth, 2020, p. 65), es decir, como reciprocidad entre derecho y deber (Hegel, 1970, 7, 303-304)[23], entre sumisión a la ley y autoría de la misma (Honneth, 2020, p. 62), Hegel restringe considerablemente el potencial del punto de vista moral para determinar, cuando se toma como algo absoluto o separado de la práctica cotidiana, los deberes concretos – algo que Hegel considera esencial para su proyecto de "una doctrina de deberes inmanente y consecuente" (Hegel, 1970, 7, 296), que contendría el "desarrollo *de las relaciones*, que a través de la idea de libertad son necesarios y, por tanto, efectivos" (1970, 7, 296)[24].

> En opinión de Hegel, las normas meramente dadas y practicadas habitualmente se transforman en obligaciones éticas cuando los participantes en la práctica relevante se otorgan mutuamente la autoridad para sujetar sus respectivas acciones a ciertos estándares fundamentales. Por tanto, no puede haber esfera ética, ningún dominio insti-

22 Para una breve pero interesante historia de este concepto, desde los clásicos hasta el marxismo occidental, véase: Adorno (2022, p. 306).

23 Véase también: Hegel (1970, 7, 406-407).

24 Véase también: Hegel (1970, 7, 208).

> tucionalizado de acción moral que no esté anclado en relaciones de reconocimiento recíproco. (Honneth, 2020, p. 71)

La parte más fundamental de la crítica de Hegel a la absolutización kantiana del punto de vista moral y, en consecuencia, el preámbulo para demostrar la necesidad de la transición (*Übergang*) al punto de vista de la eticidad, está contenido en los §§ 133-135, después de la enfática diferenciación de los derechos de objetividad y subjetividad, hecha en el §132. En §133, Hegel ofrece una caracterización lacónica pero profunda del punto de vista alcanzado por la moral kantiana: la esfera de una obligación que se caracteriza por una relación extrínseca del bien con el sujeto particular (Hegel, 1970, 7, 249)[25].

Es digno de mención que Hegel no condenará a Kant exactamente por rechazar su posición, sino más bien por su unilateralidad, su incapacidad para pasar al punto de vista teóricamente más relevante de la eticidad reflexiva. En general, la crítica de Hegel puede entenderse de la siguiente manera: en las condiciones de vida modernas, el punto de vista moral es esencial, porque ahora, más que en cualquier otro momento, operamos bajo la exigencia históricamente producida de una aceptación autodeterminada o autónoma de máximas. Sin embargo, el punto de vista establecido por el presupuesto puro y simple de la autodeterminación como capacidad subjetiva no es capaz por sí solo de determinar el contenido de deberes particulares (1970, 7, 250). Según Hegel, sólo una teoría normativa del mundo moderno como eticidad reflexiva es capaz, al mismo tiempo, de hacer compatible el reconocimiento del mérito desde el punto de vista kantiano con la supresión de su unilateralidad (Honneth, 2020, p. 63). El gran problema es que permanecer en el punto de vista de la "autodeterminación pura e incondicionada de la voluntad como raíz del deber" (Hegel, 1970, 7, 251), la insistencia sólo en la perspectiva del "pensamiento de la autonomía infinita de la voluntad", no permite "la transición al concepto de eticidad", es decir, aquello que podría hacer posible

25 Sobre el carácter diádico de la moral de la autonomía: Pinkard (2017, pp. 157-158).

una teoría de la modernidad desde el punto de vista de visualizar la compatibilidad de las prácticas compartidas con formas enfáticamente modernas de justificación normativa –o, en palabras de Hegel, lo que podría hacer posible una "doctrina inmanente del deber". En sentido estricto, esta normatividad inmanente captura la validez meramente social de las reglas, accediendo a ellas en su historicidad, y las fuerza hacia su legitimidad y aceptabilidad universal, por así decirlo, desde adentro. Se trata, pues, de una teoría de la normatividad capaz de concebir, de manera intrínseca e históricamente específica, la transición de los valores a las normas[26] y, en consecuencia, de comprender el proceso, modernamente requerido, de apropiación crítica y emancipadora de las propias tradiciones (Honneth, 2020, p. 69).

El carácter abstracto de la filosofía práctica de Kant reside en el hecho de que no puede ampliarse al punto de vista de una teoría inmanente de la normatividad, es decir, debido a que permanece necesariamente extrínseca a formas de justificación históricamente determinadas, la filosofía práctica de Kant se vuelve incapaz de pensar sobre la relación intrínseca entre diferentes formas de normatividad, entre diferentes grados de justificación, que siempre debe tenerse en cuenta desde el punto de vista de prácticas compartidas en las que siempre están históricamente insertos sujetos capaces de procedimientos morales para justificar normas. Como resultado, la filosofía práctica de Kant no encuentra en sí misma las condiciones, sugiere Hegel, para erigirse como una teoría normativa de las instituciones históricamente producidas por los procesos de modernización, ya que se establece tal brecha entre los grados de justificación que las prácticas compartidas simplemente no pueden ser reconocidos como éticamente relevantes o irrelevantes. Hegel critica en Kant, por tanto, las bases y consecuencias de una abstracción primordial entre la justificación de las normas y

26 Ver: Lima (2020). "En opinión de Hegel, las normas morales son conceptualmente inseparables de los valores, incluso porque, en ausencia de un contenido ético sustantivo, estas normas difícilmente serían capaces de desencadenar un proceso colectivo de autocoerción recíproca" (Honneth, 2020, p. 66).

las prácticas cotidianas. Sin embargo, sin esta conexión, las normas no sólo pierden la condición de su aceptabilidad universal, sino que también comprometen su potencial emancipatorio.

> Cuando las reglas normativas dejan de fusionarse con los valores, los participantes en una práctica ya no pueden concebir las obligaciones que se atribuyen mutuamente como condiciones de su respectiva autorrealización, y su práctica compartida ya no es ética. Es ya a través de esta maniobra conceptual tan básica que Hegel hace que la validez normativa de cualquier sistema de normas dependa de un proceso histórico que no está bajo el control de los agentes involucrados en él. (Honneth, 2020, p. 66)

Pero, después de todo, ¿qué tipo de perspectiva teórica implica la incorporación, pretendida por Hegel, de la teoría kantiana de la normatividad a una teoría de la eticidad moderna? En primer lugar, Hegel quiere eliminar los inconvenientes que causa una doctrina de pura subjetividad que, en la soledad de su libre examen del contenido moral de las máximas, flota en el vacío de prácticas, valores y directrices previas. En segundo lugar, a partir de esto se establece una relación más horizontal entre prácticas compartidas y procesos de justificación de normas, relación que puede entenderse en términos de grados de justificación y, por tanto, también desde el punto de vista de la tesis enfática sobre la ineludibilidad de la justificaciones previas en las que siempre nos hemos encontrado. En tercer lugar, será posible, especialmente en la parte dedicada a la eticidad en la *Filosofía del Derecho*, una teoría normativa de las instituciones producidas históricamente en la modernidad política, una teoría que no tome simplemente las instituciones y prácticas compartidas como en principio extrínsecas al punto de vista de una justificación a través de la concepción de la libertad como autodeterminación, sino más bien que sostiene una sensibilidad *sui generis* para investigar el potencial de las prácticas compartidas para manifestar o no formas de compromiso emancipadas, consistentes con el emblema moderno de la autonomía, de 'estar en si en lo absolutamente otro'.

Además, esta articulación inmanente entre historicidad e impulsos emancipadores, que caracteriza la noción hegeliana de normatividad, podría contener una visión más crítica o menos apologética del concepto de progreso, al menos en la forma en que puede inferirse de su filosofía de la historia[27]. El pragmatismo ético[28] de Hegel, formulado a partir de su tesis de que la moral de la autonomía implica necesariamente el concepto de reconocimiento y de eticidad reflexiva, introduce en la comprensión de las normas -y su relación con los valores y prácticas cotidianos[29] como un processo social y necesariamente cooperativo-, un elemento indestructible de historicidad, de falibilidad y, en consecuencia, de revisibilidad, ya que depende profundamente de la capacidad de las normas vigentes de ser entendidas como parte de la autorrealización, siempre históricamente específica, de los interesados[30]. "[L]a moral, entendida como el conjunto de normas aceptadas de manera relevante, se caracteriza por un elemento indestructible de revisión histórica y apertura" (Honneth, 2020, p. 70).

Así, siguiendo la propuesta de Honneth, si podemos operar por un momento la abstracción significativa de la relación entre la teoría de la eticidad y el alcance teleológico de la noción de historia

27 Sobre este tema, ver: Lima (2024). Para Honneth, ante la inverosimilitud de una filosofía objetivista de la historia, queda por investigar si la noción hegeliana de eticidad permite concebir un progreso moral desacoplado de premisas teleológicas (Honneth, 2020, p. 68).

28 "En cuanto a que las prácticas sociales de Hegel son fundamentales, en él se pueden encontrar rasgos fundamentales del pragmatismo ético" (Quante, 2004, pp. 10-11) Para una aproximación entre el pragmatismo de Hegel y Putnam, ver: Quante (2004, pp. 280-287). Para Quante, el argumento hegeliano de "superación de la moral en la eticidad", en la medida en que sostiene que "todos los argumentos morales deben basarse en premisas éticas presupuestas" (Quante, 2004, p. 287), puede leerse como una "estrategia pragmática de fundamento" (Quante, 2004, p. 293).

29 Sobre esta importante distinción, ver: Habermas (2018, pp. 116-117).

30 "[…] las normas 'éticas' socialmente acostumbradas pueden perder repentinamente el poder motivacional que deben a los valores que encarnan. Por tanto, también a este respecto hay un elemento ineliminable de apertura histórica en toda vida ética" (Honneth, 2020, p. 70).

universal[31], tal vez podamos ampliar el significado de la interpretación de la sociedad civil como "eticidad perdida en sus extremos", lanzándola retrospectivamente sobre el "argumento de la eticidad". "En cuanto a un punto que probablemente habría sorprendido al propio Hegel, la `justicia como libertad´ desde su época se ha ampliado hasta convertirse en una crítica de la injusticia racial y de género" (Pinkard, 2017, p. 149). Quizás de esta manera podamos contribuir a una visión menos conservadora de Hegel, de un pensador atrapado por el provincianismo de algunas de sus afirmaciones, especialmente aquellas alineadas con el eurocentrismo[32]. Porque, en este caso, tendríamos la oportunidad de leer la teoría de la eticidad como una dimensión que mantiene latentes las luchas por el reconocimiento. Tendríamos así una mediación todavía dinámica entre el ser-reconocido y la lucha por el reconocimiento. "Aunque la justicia y la libertad rara vez han estado en primer plano y en el centro de la `inquietante sucesión´ de la historia humana, sin embargo, como componentes de una lucha conflictiva por la autocomprensión colectiva y, por tanto, por el reconocimiento, han surgido como aquello sobre lo que todos han librado peleas" (2017, p. 168).

La posición de Hegel consiste en afirmar que la moral de la autonomía y su concepción de la libertad como autodeterminación implican una relación intrínseca entre normas y valores, relación que presupone, en la forma en que se generan los deberes concretos, la colaboración de los interesados en su alternancia de derechos y deberes: obediencia a la ley y autoría de esta. Este despliegue intersubjetivo de la subjetividad moral kantiana, que contiene una articulación más intrínseca de aquellas dimensiones a lo largo de las cuales avanza el *Fundamento de la Metafísica de los Costumbres* (conocimiento ético compartido y razón práctica pura)[33], intro-

31 "La doctrina de la eticidad de Hegel sólo será una opción viable para la filosofía moral si puede traducirse a un lenguaje que no se base en la presuposición ontológica de un espíritu universalmente autorrealizado" (Honneth, 2020, p. 61).

32 Ver Lima (2024).

33 Kant AA IV, 393 y también 446.

duce en la teoría de la acción el componente de una historicidad abierta, paulatinamente llenado por la constante renegociación de las normas en cuanto a su aceptabilidad universal y su utilidad como dimensión de la autorrealización de los individuos[34]. En otro sentido, el propio Hegel presenta cierto potencial, en su discusión sobre la eticidad, para una alternativa a su filosofía de la historia basada en una metafísica del espíritu.

> Así concebida, la historia de una esfera ética es un proceso de aprendizaje no planificado, mantenido en movimiento por una lucha por el reconocimiento […] la historia de una esfera ética puede considerarse como un proceso conflictivo mediante el cual un cierto excedente de validez inicialmente inherente a toda norma ética se va despojando gradualmente. (Honneth, 2020, p. 74)

Esta lectura del argumento de Hegel sobre la necesaria implicación de la eticidad en el concepto moral de autonomía hace, en el ámbito de la filosofía social, que la relación entre el ser-reconocido y la lucha por el reconocimiento sea más horizontal, y esto de una manera que revela un componente de historicidad diferente de lo que nos hace ver la gramática teleológica de la historia universal, en cuyo ámbito la institucionalización de la libertad se produce, por así decirlo, a espaldas de los interesados. Así, el argumento hegeliano a favor de la eticidad revela potenciales que pueden incluso exceder las formas específicas a través de las cuales la libertad encuentra su institucionalización en la filosofía del espíritu objetivo, algo que puede ocurrir bajo la presión de la necesidad de renegociar (2020, p. 73) deberes y normas concretos en términos de su aceptabilidad universal y su potencial para implementar las estructuras instintivas de aquellos interesados. "De esta manera, la historia de la vida ética

34 "En su teoría de la vida ética, más que en su filosofía teleológica de la historia, Hegel sostiene que cada conflicto sobre la aplicación de una norma provoca cambios en los mismos deseos e inclinaciones que primero dieron origen a ese conflicto. La lucha misma, podríamos decir, tiene un efecto socializador en quienes participan en ella, ya que los obliga a comprender mejor sus propios motivos y, por lo tanto, aumenta la fuerza de la individualización" (Honneth, 2020, p. 73).

podría pensarse como una serie de normas institucionalizadas de modo que cada norma posterior supera a las anteriores en su capacidad ética y en su acomodación del bien" (2020, p. 74).

Algunas de las principales orientaciones teóricas de la crítica social contemporánea se basan en la convicción de que la denuncia enfática de la opresión en el mundo contemporáneo depende de un punto de vista moral sostenible. Sólo desde este punto de vista podríamos decretar que todas las formas de violencia y discriminación son inaceptables. La crítica de Hegel al punto de vista moral opera un tipo de apropiación que le da raíces históricas y flexibilidad. Además, una lectura del "argumento de la eticidad", junto con la discusión sobre la dimensión negativa de la normatividad constitutiva de la presentación de la sociedad moderna por parte de Hegel, nos abre a una perspectiva diferente sobre el problema de la historicidad y el progreso, especialmente si tomamos en cuenta la orientación fuertemente eurocéntrica de la filosofía hegeliana de la historia. En la medida en que se incluyan en el progreso histórico elementos de falibilidad, posibilidad de revisión y apertura, conectados también con las dimensiones de la aceptabilidad universal de las normas y su papel en la emancipación y la autorrealización de los interesados, es posible que estemos ante un significado más experiencial del mismo. Y este significado experiencial del progreso, considerablemente diferente de su enfático significado teleológico, parece ser capaz de conservar en sí mismo la negatividad necesaria para la crítica, desde el punto de vista de los interesados, no sólo de las formas de vida opresivas y no emancipadoras, sino incluso de visiones apologéticas del progreso –en particular su orientación eurocéntrica. Habermas explica que una apropiación crítica de las tradiciones depende de entenderlas como expresión de procesos de aprendizaje, lo que a su vez requiere "un punto de vista previo de evaluación crítica"[35]. Creo que, si se entiende más allá de la acu-

35 "[E]n su propio acceso a las determinaciones procedimentales de la razón práctica, la filosofía puede nuevamente sentirse *confirmada* por una perspectiva que encuentra en la sociedad misma: por el punto de vista moral desde el cual las sociedades modernas son criticadas por sus propios movimientos sociales. La filosofía sólo puede comportarse en

sación de convencionalismo[36], esto podría seguir siendo el caso de la filosofía social propuesta por Hegel, con la ventaja, bajo ciertas reservas, de dar al punto de vista crítico su constitución histórica.

3. Ontología social, reconocimiento y crítica

El tema que me gustaría discutir ahora es la manera en que las pretensiones normativas y sociales de reconocimiento se articulan, en Hegel, con una sensibilidad hacia la "negatividad" de las experiencias sociales colectivas en la concepción de la "eticidad perdida". Para hacer esto, primero me propongo esbozar los contornos de la dimensión objetiva de la libertad en Hegel (a). En segundo lugar, me gustaría investigar la hipótesis de que Hegel desarrolla, en su *Filosofía del Derecho*, una noción crítica de "segunda naturaleza" (b). Finalmente, el objetivo es extraer, de la discusión sobre la eticidad en la *Fenomenología del Espíritu*, potencialidades críticas de la ontología social de Hegel, a partir de la noción de reconocimiento (c).

a)

El objetivo de comprender las consecuencias normativas del modelo de reconocimiento para la filosofía social de Hegel no se puede lograr si primero no se tiene claridad sobre la dimensión objetiva que adquiere la libertad en su pensamiento. En el contexto de la *Filosofía del Derecho*, sólo en los §§21-24 Hegel introduce la dimensión propiamente objetiva de esta concepción de libertad (Hegel, 1970, 7, 71). La discusión en su conjunto representa una superación de la comprensión, tradicional en la modernidad (1970, 7, 64-67), del libre albedrío como paradigma de autodeterminación. La adopción de este paradigma, que acaba convirtiendo la libertad en

términos afirmativos en relación con el potencial de negación inherente a las tendencias sociales hacia la autocrítica irrestricta" (Habermas, 2018, pp. 177-178).

36 "[El] concepto de eticidad proporciona […] un conjunto de criterios históricamente inmanentes que […] nos permiten distinguir, dentro del horizonte de una determinada forma de vida, entre normas válidas y simplemente aceptadas" (Honneth, 2020, p. 61).

no libertad[37], resulta en una serie de síntomas psicológicos y culturales[38]. En particular, Hegel parece sostener que la libertad como libre albedrío necesariamente hace de la felicidad, entendida aristotélicamente como autorrealización, un ideal indeterminado, que precisamente no entra en vigor en la libertad ni a través de ella. Los §§21-24, que introducen la noción de "voluntad libre en sí-para-sí", luego exponen la superación de esta contradicción entre libertad y felicidad (1970, 7, 70), que se perpetúa con la comprensión de la autodeterminación como libre albedrío[39].

La mención en estos párrafos de la "forma infinita", desarrollada en la *Ciencia de la Lógica*, convirtiéndola en "una medida absoluta para la realización de esta libertad en el espíritu objetivo" (2022, p. 201), puede servir de motivo para extraer las principales consecuencias normativas de esta idea. En §22, Hegel vincula la suspensión de la voluntad reflexiva, es decir, de la autodeterminación pensada sólo como subjetiva, a la infinidad en acto abierta por la autorreferencialidad de la libertad. De esta manera, lo que parecía para la autodeterminación subjetiva una división insuperable entre la libertad como facultad y su realización como felicidad, ahora se interpreta, a la luz de la verdadera infinidad, como una superación del extrañamiento (1970, 7, 73). Luego, en §23, Hegel interpreta la voluntad libre en sí y para sí, a la vez reflexiva y objetiva, "efectivamente infinita", como una superación de las relaciones de dependencia y dominación o, en la terminología de Kant, de heteronomía (Hegel, 1970, 7, 73-74). Finalmente, en §24, Hegel sugiere que la verdadera universalidad de la libertad, que está tensa entre las dimensiones subjetiva y objetiva, implica, desde el punto

37 Ver: Hegel (1970, 7, 65). Hegel también dice que el libre albedrío es la "voluntad como contradicción" (1970, 65), "en la que no hay premonición de lo que la voluntad libre es en sí y para sí misma, el derecho, la eticidad etc." (1970, 7, 65).

38 A lo largo del § 17, Hegel analiza la "dialéctica de impulsos e inclinaciones" como un fenómeno de la contradicción de la libertad que constituye el libre albedrío. Las consecuencias examinadas van desde la relación del agente con su estructura hasta la indeterminación de la felicidad. Ver: Lima (2020).

39 "La voluntad reflexiva tiene dos elementos, este elemento sensitivo y la universalidad pensante" (Hegel, 1970, 7, 71).

de vista tanto de la filosofía práctica como de la teoría social, la superación del "individualismo metodológico", que tiene su punto partida en la singularidad excluyente. Como resultado, para Hegel la dimensión objetiva de la libertad se conecta con una concepción enfática y comunitaria de la universalidad (1970, 7, 74).

Es posible mostrar, en una reconstrucción de la trayectoria de Hegel, que la cuestión de una realización comunitaria de la libertad, que entra en mediación con las teorías modernas de la autonomía precisamente a través de una discusión sobre la intersubjetividad, fue para él uno de los temas originales, presente incluso antes de que hubiera desarrollado su lógica dialéctica (Lima, 2014, cap. 2). También es plausible sostener que la realización *recognitiva* de la libertad establece, con las discusiones más estructurantes de la *Ciencia de la Lógica*, una relación intrínseca. Por cierto, en la Introducción a la *Filosofía del Derecho*, Hegel se refiere a la libertad en su universalidad concreta, que supera la contradicción entre voluntad reflexiva y objetividad, no como, digamos, una de las posibles aplicaciones de su Lógica, sino más bien como siendo *la verdad* misma, que la *Ciencia de la Lógica* se encarga de desarrollar en el elemento del pensamiento puro. "Es *verdad*, o mejor dicho, es *la verdad misma*", dice de manera escueta. Por tanto, creo poder sostener que las implicaciones que Hegel extrae del concepto de voluntad libre en sí y para sí son, ante todo, el resultado de una teoría de la libertad como autodeterminación que, como unidad del concepto y su realización (Hegel, 2022, p. 149), piense en ello de una manera no subjetivista, como libre albedrío, sino intersubjetivamente, es decir, de manera concreta como reconocimiento.

b)

Veamos entonces cómo Hegel articula, en su discusión más sistemática sobre la noción de eticidad (en §§142-157 de la *Filosofía del Derecho*), elementos de la ontología social y su concepción de normatividad. El alcance más amplio de la discusión se refiere a la "vitalidad" que adquiere la noción de bien en la dimensión de la eticidad. El bien es "vivo" (1970, 7, 291) porque no es simplemente

algo abstracto, sino que tiene "eficacia" gracias a su vigor inmediato en la autoconciencia, que se manifiesta en su "actuar".

Esta es la unidad inmediata de lo subjetivo y lo objetivo, en la que se articulan las prácticas compartidas y su implementación en la acción individual, constituyendo la dimensión de la eticidad, lo que la convierte en "la idea de libertad", o incluso, como dice Hegel, "*el concepto de libertad convertido en el mundo actual y la naturaleza de la autoconciencia*" (1970, 7, 291). Hegel establece aquí el vínculo decisivo entre su concepción de eticidad y la discusión en la ontología social[40]: se trata de una naturaleza mediada por el espíritu o la autoconciencia.

La circunstancia de que el elemento ético objetivo haya sido realizado mediante la acción individual da concreción a la sustancia, en la medida en que la subjetividad revelase como forma infinita (1970, 7, 292). El lado objetivo de esta sustancia ética puede, por tanto, enfatizarse dimensionándola como el ámbito de una acción posiblemente desprovista de autoconciencia, que se guía por leyes como algo que "fluye de la naturaleza de la Cosa" (1970, 7, 293). Así, para Hegel, la eticidad tiene una racionalidad (1970, 7, 293) independiente de la mediación reflexiva de la autoconciencia individual, aunque no independiente de su acción, precisamente a través de la cual el bien es efectivo como algo vivo. La "indiferencia" de la eticidad objetiva respecto del individuo como tal reside precisamente en la posibilidad de que él (el individuo) actúe bajo una forma inmediata de autoconciencia, como en un "círculo de necesidad" constituido por "poderes éticos" (1970, 7, 293). La sustancia ética, efectuada por la acción de las autoconciencias, constituye para Hegel un marco institucional cuya autoridad y poder son "infinitamente más estables que el ser de la naturaleza" (1970, 7, 293-294). Esta jerarquía conecta con la idea de que, mientras la

40 Hegel es un crítico del individualismo metodológico, un "punto de vista carente de espíritu, porque sólo conduce a algo compuesto, mientras que el espíritu no es nada singular, sino más bien la unidad de lo singular y lo universal" (Hegel, 1970, 7, 304). Sobre el significado de la expresión "ontología social" en las discusiones contemporáneas, ver Neuhouser (2023, p. XI) y en Hegel, ver Neuhouser (2023, pp. 255 y ss.).

racionalidad de la primera naturaleza se manifiesta como algo "externo" y "aislado", "bajo la figura de la contingencia", la racionalidad de la naturaleza espiritual se muestra en la forma de necesidad y "ser- reconocido (*Anerkanntsein*)" (1970, 8, 302).

Como idea de libertad, de mundo práctico producido en y por la autoconciencia, la eticidad tiene, como exigencia normativa constitutiva, la supresión del "extrañamiento" (§147), caracterizada en este contexto como "identidad desprovista de relación", "testimonio" y "sentimiento de sí mismo" del espíritu (§147), una unidad que, según Hegel, es más irreflexiva incluso que la fe y la confianza. A partir de esta identidad de fondo inmediata, que caracteriza fundamentalmente a la eticidad, Hegel propone una diferenciación de las relaciones posibles entre la autoconciencia y la sustancia ética que resulta de su acción. La identidad inmediata puede ser una relación mínimamente mediada, en forma de fe y confianza, o una "relación mediada por una *mayor reflexión*, un discernimiento de razones" (§147). Sea como fuere, sostiene Hegel, "*el conocimiento adecuado* de esta identidad pertenece al concepto pensante" (§147). Creo que esta diferenciación es importante sobre todo para comprender la relación específica propuesta por Hegel entre su ontología social y su teoría de la normatividad: *respecto de la estructura normativa del mundo moderno, sólo la filosofía del espíritu objetivo es capaz de reconocer su legitimidad intrínseca*.

En la base tanto de su ontología social como de su teoría de la normatividad está la tesis de que las determinaciones de la sustancia ética son deberes (§148), es decir, el marco institucional en que consiste una eticidad específica se manifiesta a los interesados como una miríada de obligaciones, compromisos y exigencias. En este punto, Hegel distingue entre una mera *doctrina* ética de los deberes, que consiste en el "desarrollo sistemático del círculo de la necesidad ética" (1970, 7, 296) –un desarrollo que también difiere de una doctrina de las virtudes, es decir, de una "*historia natural de las espíritu*"– y la tarea propiamente filosófica de "una doctrina inmanente y consecuente de los deberes" (1970, 7, 298-299), que tiene que ver no sólo con la sistematización de deberes concretos

constitutivos de un mundo de vida específico, sino sobre todo con el examen inmanente de la legitimidad de estos deberes como determinaciones de la libertad: "el desarrollo de las relaciones, que [...] son necesarias para la idea de libertad y que, por tanto, son efectivas en toda su amplitud" (1970, 7, 296). En efecto, Hegel parece reivindicar como tarea fundamental de su filosofía social una articulación intrínseca entre la ontología social, la sistematización de los deberes que constituyen una eticidad específica, y el examen de su legitimidad a partir de los criterios estrictos de la teoría de la normatividad basada en la interpretación dialéctica de la libertad como autodeterminación.

Sostengo que algo así como una teoría crítica de la segunda naturaleza está en marcha en la *Filosofía del Derecho* porque el operador fundamental, que permite esta modulación entre la ontología social y la filosofía práctica normativa, es precisamente el concepto ambivalente de deber. Si, en un sentido más general, el deber normalmente significa una "restricción", se trata de establecer en qué condiciones puede funcionar sobre todo como realización de "libertad afirmativa" (1970, 7, 296-297), es decir, como liberación o *Befreiung* (1970, 7, 296-297). En este tono, según el cual se rompe la indiferencia de la ética objetiva hacia la "vana agitación de los individuos" (1970, 7, 293), "en el deber el individuo se libera para una libertad sustancial" (1970, 7, 293), especialmente en la medida en que rompe con la dependencia del impulso natural, a la aflicción con respecto al "utopismo" y las abstracciones del deber ser, pero en general a la subjetividad indeterminada en su amplio alcance de manifestaciones psicológicas y culturales.

Así, la teoría crítica de la segunda naturaleza en Hegel puede considerarse un conocimiento de segundo nivel, conocimiento adecuado, según el concepto pensante (1970, 7, 302), del tejido de deberes y de instituciones modernas en su potencial para la liberación (*Befreiung*) de los interesados (1970, 7, 297). Sin embargo, esta teoría se basa en la "simple *identidad* con la eficacia de los individuos", dimensión en la que la ética aparece específicamente como una segunda naturaleza, es decir, en modos univer-

sales de acción compartidos por los individuos: costumbres y hábitos (1970, 7, 300). Estas conexiones compartidas, a las que los individuos llegan participando en procesos de aprendizaje social o pedagógicamente (1970, 7, 301), constituyen el contenido espiritual más inmediato de la eticidad, permitiendo una comprensión retrospectiva de la estructura tripartita de la *Filosofía del Derecho*. "Lo que todavía no son el derecho y la moral, es decir, el espíritu, lo es la costumbre" (1970, 7, 301). Sin embargo, aunque los modos de acción compartidos son una condición necesaria para la *Befreiung* ética de la subjetividad indeterminada, todavía no es una condición suficiente para ello. Uno puede, nos recuerda Hegel, morir por hábito, cuando la actividad espiritual y la vitalidad evaden la conciencia subjetiva (1970, 7, 301). Una segunda naturaleza liberadora impone también como condiciones no sólo el derecho de los individuos a su particularidad (1970, 7, 303), sino sobre todo que los deberes, que constituyen el tejido normativo de la sustancia ética, establezcan reciprocidad y simetría con los derechos (1970, 7, 303). Para comprender la crítica de Hegel a la sociedad moderna, es necesario sobre todo comprender por qué el tejido normativo moderno tiende a desgastarse, de modo que esta específica "sustancialidad conduce a la pérdida de su unidad, a la escisión y al punto de vista relativo" (1970, 7, 305).

c)

Seguiré ahora una estrategia sugerida por el propio Hegel cuando, en el §21 de la *Filosofía del derecho*, retoma, desde el punto de vista de la voluntad o del espíritu práctico, la dialéctica de la autoconciencia. No se trata sólo de que la verdadera voluntad se enuncia en formulaciones que evocan una cierta relación intersubjetiva recíproca[41], sino sobre todo de que Hegel, evocando discusiones

41 "[L]a voluntad en sí y para sí tiene por objeto la voluntad misma como tal, es decir, ella misma en su pura universalidad" (Hegel, 1970, 7, 71). O incluso: "la verdadera voluntad está en lo que quiere, su contenido, sea idéntico a él, en el que la libertad, por tanto, quiere libertad" (1970, 7, 73).

presentes en la *Fenomenología* (1970, 3, 136-154) y la *Enciclopedia* (1970, 8, 216-228), hace referencia directa a la dialéctica de la autoconciencia o del reconocimiento (1970, 7, 71). Por cierto, al igual que la *Fenomenología*[42], en una de las menciones más claras al entrelazamiento entre libertad, reconocimiento y concepto[43], Hegel consolida la referencia al mencionar que se trata, con la libertad a la vez subjetiva y objetiva, de la "universalidad concreta dentro de sí misma; y así, el ser para sí que es la sustancia, el género inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia – es el concepto de libre voluntad como lo universal que se extiende sobre su objeto y lo abraza, que impregna su determinación y es idéntico a sí mismo" (1970, 7, 74).

Siguiendo esta orientación, quisiera retomar, a partir de la *Fenomenología*, la discusión sobre esta "idea inmanente de autoconciencia". El objetivo es completar la discusión de las implicaciones para la teoría social contenidas en la idea hegeliana de autodeterminación subjetiva que se materializa objetivamente en prácticas de reconocimiento recíproco. Creo que estas implicaciones serán de naturaleza normativa y también permitirán la discusión sobre la forma en que la teoría hegeliana de la libertad se abre a la crítica social y al diagnóstico de época.

En el prólogo B del Capítulo V (Certeza y verdad de la razón), Hegel analiza varias implicaciones normativas de su transformación de autonomía en reconocimiento, algunas de las cuales son especialmente importantes para la ontología y la crítica social. El extracto vuelve a la "narrativa" que establece genéricamente los criterios inmanentes que guiarán la "experiencia de lo que es el espíritu, […] *Yo* que es *Nosotros, Nosotros* que es *Yo*" (Hegel, 1970, 3, 144), es decir, la "experiencia ética del mundo" (1970, 3, 267).

El punto de partida del análisis de Hegel es la constitución del espíritu a través del reconocimiento, cuyo potencial emancipador consiste en la superación del extrañamiento. "[La] autoconciencia

42 Me refiero aquí a la articulación entre la génesis fenomenológica del concepto (Hegel, 1970, 3, 136) y el espíritu (1970, 3, 144).

43 Ver Müller (1993, pp. 150 y 161).

tiene la certeza de que este objeto independiente no le es extraño, ya que sabe que está reconocido en sí misma. Ella es entonces el espíritu, que está seguro de tener su unidad consigo mismo en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de las dos autoconciencias [resultantes]" (1970, 3, 262).

Hegel también destaca aquí el reconocimiento como punto de unión entre su *Lógica* y su *Filosofía del Espíritu Objetivo*, es decir, el *Begriff* como autoconciencia reconocida (1970, 3, 263), y en el concepto de este "espíritu todavía interior como sustancia ya madura en su ser-ahí", como dice Hegel, "se abre (*aufschließt*) el *reino de la eticidad*" (1970, 3, 263). Ciertamente no es el rasgo menos interesante de la discusión que Hegel, reverberando la inquietud esencial de la vida espiritual señalada en la Introducción a la *Fenomenología*[44]– y anticipando su apropiación de Montesquieu en la *Filosofía del Derecho* respecto de la integración del derecho natural y positivo en una totalidad específica (1970, 7, 34)[45]– piensa en la "sustancia real", constituida por la interacción de conciencias individuales, como tensada entre dimensiones, digamos, "normativa" y "axiológica". "Esta sustancia ética, en la abstracción de la universalidad, es sólo ley del pensamiento; pero, no menos inmediatamente, es una autoconciencia efectiva o el ethos" (1970, 3, 263).

En los párrafos siguientes, Hegel extrae las principales consecuencias normativas, sociales o políticas, de su transformación de autonomía en reconocimiento. El tono normativista de la discusión surge precisamente porque la intención más amplia será proponer a partir de aquí, como veremos, una lectura de la modernidad desde la perspectiva de la tesis de la "eticidad perdida". Esta radicalización normativista del argumento se basa en la tesis de que el movimiento anterior de la obra mostró que el verdadero concepto de autoconciencia, el conocimiento afirmativo de uno mismo en el otro (1970, 8, 225) –autoconciencia universal o razón– prevé como su realización consumada la existencia comunitaria de un

44 Ver Lima (2024).

45 Compárese con la explicación de las premisas de la "reconstrucción normativa" (Honneth, 2013, pp. 15-30).

"pueblo libre": "en un pueblo libre, la razón es verdaderamente efectivada: es el espíritu vivo presente" (1970, 3, 265). Algo para recordar en este intenso movimiento argumentativo es el hecho de que Hegel siempre mantiene la conexión de cada una de las consecuencias que inferirá con la base del argumento: el reconocimiento como verdad de la autodeterminación subjetiva[46].

La primera consecuencia discutida por Hegel podría caracterizarse tomando prestada la expresión que Pinkard hizo clásica. Esta es la "socialidad de la razón". "La razón está presente como una sustancia universal fluida, como una cosa simple e inmutable, que igualmente se refracta en múltiples esencias completamente independientes, como la luz de las estrellas, en sus innumerables puntos brillantes" (Hegel, 1970, 3, 264). Al principio, Hegel enfatiza el aspecto ontológico-social, la disolución de las conciencias singulares en la sustancia, concomitante con su existencia independiente como tal –algo que les permite experimentarla como una restricción de la objetividad social sobre su existencia. Sin embargo, lo que quizás especifica la posición "comunitaria" de Hegel es su tendencia más práctico-social y menos ontológica o, en otras palabras, el carácter más práctico de su ontología social: "este universal es, a su vez, la acción de estas esencias como singulares o la obra producida por ellos" (1970, 3, 264). Esta inflexión práctica en la discusión ontológico-social conducirá tanto a consecuencias "materialistas" como a una reformulación político-emancipadora del sacrificio (Hegel habla de *aufopfern*[47]) de la singularidad a la universalidad.

El segundo punto discutido por Hegel corresponde a las consecuencias "materialistas" de la autodeterminación concebida como reconocimiento recíproco. Hegel tiene en mente aquí la satisfacción de las necesidades individuales mediada por la división social

46 La unidad especulativa del ser para sí y del ser para el otro hace ver al otro como "lo negativo de mí mismo". Hegel anticipa lo que mantendrá, en el § 6 de la *Filosofía del derecho*, como específico de su pensamiento especulativo: la aprehensión de lo negativo en la inmanencia, como aquello que permite el paso de la libertad indeterminada (§5) a la libertad en su concreción como reconocimiento (§7).

47 GW 09, 195 (27).

del trabajo. El punto de partida es la observación de que el "poder del todo"[48] (*die Macht des ganzen Volks*) confiere eficacia incluso a las "acciones y atarearse *puramente singulares* del individuo, con las que alivia las deficiencias que posee como ser natural" (GW 09, 194 [30-34]). Esto parece conducir a una versión materialista de la tesis de que en la existencia humana prevalece esencialmente una dialéctica de socialización e individualización[49]. "Pero en la sustancia universal el individuo no sólo tiene esta *forma de subsistencia* de su acción en general, sino también su *contenido*" (Hegel, 1970, 3, 264). Hay una diferencia entre *cómo lo haces* y *lo que haces*. Desde el punto de vista de la forma, Hegel sugiere que los vínculos éticos inducen una mediación recíproca de necesidades, tendiendo siempre a empujar al individuo fuera de su existencia natural exclusiva. Desde la perspectiva del contenido, las necesidades encuentran satisfacción recíproca como resultado de procesos de aprendizaje social, el desarrollo compartido y social de capacidades prácticas y cognitivas. "Lo que él hace es la habilidad universal (*Geschicklichkeit*), el espíritu de todos. Este contenido, aunque completamente singular, está encerrado en su efectividad dentro de los límites del hacer de todos" (1970, 3, 264).

Por tanto, hasta ahora, para Hegel, la duplicación de la autoconciencia, que constituye la libertad positiva como reconocimiento, tiene implicaciones en el nivel de la mediación laboral de las necesidades. "El *trabajo* del individuo, para [satisfacer] sus propias necesidades, tiene que ver tanto con satisfacer las necesidades de los demás como las suyas propias; y el individuo sólo obtiene la satisfacción de sus necesidades a través del trabajo de los demás" (1970, 3, 264). Ahora, volviendo al argumento en su amplitud,

48 "A su vez, debemos esta capacidad no a nuestras propias experiencias, como pretendía el empirismo, sino a trabajar sobre el concepto. Este es un trabajo colectivo y determina nuestra capacidad de actuar. El `poder del pueblo´ no se entiende aquí como poder coercitivo, ni como *potestas*, sino como *potentia*, como competencia individual o colectiva" (Stekeler, 2014, p. 1052).

49 "[T]odos los fenómenos históricos tienen mayor o menor participación en la estructura dialéctica de las relaciones de reconocimiento recíproco, en las que las personas son individualizadas por la socialización (*Vergesellschaftung*)" (Habermas, 2004, p. 195).

puedo presentar lo que creo que es la consecuencia "materialista" de la transformación hegeliana de autonomía en reconocimiento. *La reciprocidad plenamente simétrica, impuesta por la Verdopplung de la autoconciencia, requiere, desde el punto de vista de la reproducción material de las sociedades modernas, relaciones igualmente simétricas de satisfacción recíproca, mediada por el trabajo, de las necesidades individuales*.

Esta condición de reciprocidad en la división del trabajo y la distribución de sus productos (satisfacción de necesidades) se analiza claramente a continuación –y esto con enormes repercusiones para la filosofía política y la crítica social. Hegel comienza por distinguir entre una forma inconsciente (*bewußtlos*) y una forma consciente en la que, en su trabajo singular, el individuo hace del trabajo universal su objeto. Sólo en este caso, afirma Hegel, "el todo en su conjunto se convierte en su obra, por la que se sacrifica, y por eso mismo recibe algo a cambio de ella. No hay nada aquí que no sea recíproco, nada a lo que la independencia del individuo no atribuya su significado positivo –el de ser para sí– en la disolución de su ser para sí y en la negación de sí mismo" (1970, 3, 264-265). La conclusión parece imponerse: *sólo cuando el individuo toma conscientemente como objeto el trabajo social, es decir, cuando produce teniendo en cuenta las necesidades específicas de los demás, se observa la plena reciprocidad requerida por el modelo de autonomía como reconocimiento*. Además, en esta situación de reciprocidad radical, el momento, digamos hobbesiano, del sacrificio de la libertad singular se reformula en términos más rousseaunistas, de tal manera que los individuos, observando la condición del sacrificio laboral recíproco, la reciben de vuelta, ahora socialmente (como veremos más adelante, también políticamente) su singularidad. En efecto, *la transformación de la autonomía en reconocimiento recíproco indica, como criterio normativo de emancipación social, el establecimiento de condiciones de reproducción material que superen el extrañamiento*.

De hecho, Hegel da la impresión de extraer todas las implicaciones del modelo de reconocimiento recíproco, y ciertamente no se limitan a la discusión "materialista". La reciprocidad plena que establece la *Vedopplung*, el descentramiento de la normatividad y

el intercambio entre autoridad/responsabilidad constituyen la dimensión de la reproducción simbólica, que podría pensarse bajo la idea de comunicación no violada (Habermas, 2012, p. 672) y sus potencialidades democráticas[50]. "Esta unidad del ser para otro –o del hacerse cosa– con el ser para sí, esta sustancia universal habla su lenguaje universal en las costumbres y leyes de su pueblo" (Hegel, 1970, 3, 265). En esta modulación política de su discusión, Hegel comienza a abordar, desde su noción de sustancia ética, lo que podría llamarse con Brandom la dimensión "expresiva" de la libertad como reconocimiento. "[E]sta esencia inmutable no es otra cosa que la expresión (*Ausdruck*) de la individualidad singular que parece oponerse a ella" (Hegel, 1970, 3, 265). En cierto modo, Hegel busca mantener que la modernidad ya dispone de dimensiones de legitimidad que no se limitan al cumplimiento de, digamos, requisitos simplemente procedurales, sino que aún requieren que las leyes, prácticas e instituciones sean concebidas como nichos para la expresión de singularidad. "Las leyes expresan (*aussprechen*) lo que cada individuo es y hace; el individuo no sólo los conoce como su cosa objetiva universal, sino que también se reconoce en ello, o [conoce] como singularizado en su propia individualidad, y en la de cada uno de sus conciudadanos (*Mitbürger*)" (1970, 3, 265). Creo que difícilmente se puede descuidar la presencia, como una de las consecuencias del modelo de reconocimiento, de la dimensión de la realización de la individualidad, del autoconocimiento mediado por acciones y prácticas[51].

Que se trata de extraer consecuencias de la transformación de la autonomía en reconocimiento se hace evidente cuando Hegel, al final de su discusión, hace uso de una de sus caracterizaciones más famosas y elegantes del reconocimiento recíproco[52]. La ex-

50 Para las implicaciones democráticas del pensamiento de reciprocidad en el "socialismo", ver: Habermas (2022, pp. 28-29) y Honneth (2015).

51 "Así, en el espíritu universal, cada uno tiene la certeza de sí mismo, la certeza de no encontrar, en su efectividad, nada más que él mismo" (Hegel, 1970, 3, 265).

52 "Veo en todos ellos que, para ellos mismos, son sólo esta esencia independiente, como lo soy yo. En ellos veo la libre unidad con los demás, de modo que esta unidad es a través

posición de Hegel sufre entonces, en la secuencia de párrafos, una inflexión abrupta. Habiendo establecido las diversas implicaciones normativas de la comprensión, disponible para la modernidad, de la libertad como reconocimiento, Hegel procede a investigar si el espíritu ha perdido esta "felicidad" (*Glück*), o si aún no la ha alcanzado. Esto nos permite percibir que la "razón efectivada en un pueblo libre", la autodeterminación de un pueblo cuyo contexto social está tejido por la reciprocidad y el no extrañamiento, establece, como potencial más radical de reconocimiento recíproco, la libertad en su autorrealización, es decir, en su plena compatibilidad con la felicidad y el buen vivir. Aunque no corresponde discutir aquí las hipótesis "ilustrada" (la felicidad como ideal futuro) y "romántica" (la felicidad perdida), me parece un hecho indiscutible que Hegel está, en este caso, en diálogo directo con sus contemporáneos sobre la mejor manera de comprender las aspiraciones de la modernidad. "Sin embargo, como la forma en que se manifiestan cuando la conciencia, habiendo perdido su vida ética, la busca nuevamente repitiendo esas formas, se adapta mejor a nuestros tiempos, tales momentos pueden representarse mejor tal como se expresan en esta alternativa" (1970, 3, 268). Es bien sabido que Hegel se distanció del romanticismo desde su llegada a Jena. Sin embargo, su aprecio por la Ilustración no le lleva a descuidar las ambigüedades del mundo moderno. La sociedad moderna es para Hegel un "objeto" ambivalente y ambiguo, por lo tanto, plagado de la *Zweideutigkeit*[53] constitutiva del movimiento dialéctico de la experiencia. Finalmente, por lo tanto, una de las implicaciones más significativas de la noción de reconocimiento recíproco es sociocrítica, es decir, su transformación en un diagnóstico de la modernidad en toda la ambivalencia de su pérdida y búsqueda de la eticidad.

---

de los Otros como a través de mí. Los veo como me veo a mí mismo y me veo como los veo" (Hegel, 1970, 3, 265).

53 Hegel (1970, 3, 78).

Conclusión

El vínculo entre libertad y felicidad constituye, como hemos visto, la inmediatez de la idea hegeliana de la eticidad como un "bien vivo" (Hegel, 1970, 7, 291). Ahora bien, lo específico de la ontología social hegeliana es que este "bien vivo" se manifiesta en la sociedad moderna como una "eticidad perdida" (1970, 7, 339). Es esencial darse cuenta, sin embargo, de que Hegel entiende la sociedad moderna como una *forma de vida* que se reproduce tanto material como normativamente, por lo que tiene necesariamente dimensiones funcionalistas y normativas. En otras palabras, la teoría social de Hegel tiene un núcleo conceptual que nos obliga a pensar en el funcionamiento económico en estricta conexión con las exigencias de una reconciliación entre libertad y felicidad, lo que constituye, a su vez, la base normativa de su concepción de la eticidad. Es precisamente a esta premisa fundamental a la que Neuhouser atribuyó recientemente un papel esencial en la interpretación de la teoría hegeliana de la sociedad civil como una ontología social "crítica", cuyo principal objetivo es exponer disfuncionalidades y patologías[54]. Por cierto, Neuhouser considera que este núcleo de la ontología social crítica de Hegel, que también podría considerarse desde la perspectiva de una concepción histórico-crítica de la "segunda naturaleza" (Hegel, 1970, 7, 291, 294, 300), se presupone precisamente en la crítica madura de Marx de la sociedad capitalista – de hecho, siguiendo a Honneth, como aquello que en última instancia puede restaurar el funcionalismo de la crítica de la economía política a su contraparte normativa[55]. Asimismo, el vínculo negativo entre libertad y felicidad, especialmente destacado en la presentación crítica de la sociedad moderna –un vínculo que Adorno reconoció como el nexo constitutivo del "concepto" a nivel expositivo (Adorno, 2022, pp. 154 y ss.)– ha sido recientemente atribuido, como *precarious happiness*, al propio Adorno, y precisamente como un re-

54 Neuhouser (2023, especialmente el capítulo 13).

55 Neuhouser lo muestra en una interesante interpretación del Capítulo IV del Libro 1 de "El Capital". Ver: Neuhouser (2023, capítulos 3 y 4).

curso normativo que le permitiría, en línea con un "aristotelismo negativo" (Gordon, 2023, pp. 16 y ss.), escapar de las críticas de un negativismo extremo, de un "escepticismo normativo totalizador" (2023, pp. 18 y ss.) y de la falta de reflexión sobre las bases normativas para una crítica social inmanente, formulada como *Dialéctica Negativa* (2023, pp. 39-40). Desde el punto de vista de mi hipótesis, para Hegel, la "eticidad perdida" y la "felicidad precaria" serían sólo dos formas diferentes de hablar del mismo fenómeno, es decir, de la sociedad moderna entendida desde la perspectiva de la ontología social de Hegel. Un sistema de la eticidad perdido en sus extremos es precisamente un antisistema.

Bibliografía

Adorno, T. (2022). *Introdução à Dialética*. Tradução Erick Lima. São Paulo: Editora da Unesp.

Brandom, R. (1979). Freedom and Constraint by Norms. *American Philosophical Quarterly* 16 (3), 187 - 196.

Brandom, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.

Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Espinosa, B. (1973). Correspondência. En: *Coleção 'Os Pensadores'* (pp. 373-399). Tradução Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural.

Fichte, J. (1962-2011). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände*. Hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt (AA): Frommann-Holzboog.

Fichte, J. (1971). *Werke*. Berlin: Walter De Gruyter.

Fink-Eitel, H. (1978). *Dialektik und Sozialehtik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik"*. Verlag Anton Hain.

Fischbach, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gordon, P. (2023). *Prekäres Glück: Adorno und die Quellen der Normativität*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (2004). *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

Habermas, J. (2012). *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). São Paulo. WMF – Martins Fontes.

Habermas, J. (2018). *Inclusão do Outro*. São Paulo: Editora da Unesp.

Habermas, J. (2022). *Facticidade e validade. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora da Unesp.

Hegel, G.W.F. (1970). *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1980-2023). *Gesammelte Werke* [GW]. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. (2022). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34.

Honneth, A. (2013). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2015). *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2018). *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2020). *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1968). *Kants Werke – Akademie Textausgabe* [AA]. Berlin: Walter de Gruyter.

Khurana, T., Menke, C. (2019). *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*. August.

Lima, E. (2014). *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: PHI.

Lima, E. (2020). The Normative Authority of Social Practices: A Critical Theoretical Reading of Hegel's Introduction to the Philosophy of Right. *Hegel Bulletin*, 41(2), 271-293. doi:10.1017/hgl.2017.16.

Lima, E. (2021). Filosofia Prática e Teoria Crítica: por um pragmatismo ético-crítico hegeliano. En: J. C., Souza (Org.), *Filosofia, Ação, Criação: Poética Pragmática em Movimento* (pp. 431-471). Salvador: Editora da UFBA.

Lima, E. (2024). Hegel contra Hegel: Eurocentrism, Colonialism, and Progress. *Hegel Bulletin*, 94: 1-28. Doi: 10.1017/hgl.2024.8.

Müller, M. (1993). A gênese lógica do conceito especulativo de Liberdade. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1: 77-41.

Neuhouser, F. (2023). *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2017). *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press.

Pinkard, T. (2002). *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quante, M. (2004). *Hegels Erbe.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und „Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stekeler, P. (2014). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Felix Meiner.

Testa, I., Ruggiu, L. (2016). *I that is We, We that is I. Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*. Leiden: Brill.

Theunissen, M. (2016). *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.

CAPÍTULO XI

ACTUALIDAD DE LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

Yared Elguera Fernández[1]

RESUMEN

Hegel desarrolla todo un sistema filosófico a lo largo de su vida tratando de dar cuenta de cómo se constituye la realidad en el siglo

---

1 Maestra en Humanidades en la línea de Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de las Islas Baleares con el Dr. Gabriel Amengual. Ha formado parte del grupo de Estudios Hegelianos en México desde el 2013. Es coordinadora junto con Javier Balladares del libro *Ayotzinapa y la crisis política de México* (Contraste, 2016) y coordinadora junto con el grupo de Estudios Hegelianos "La Razón en la Historia" del libro Hegel: *Ontología, estética y política* (Fides, 2017). Es editora en el proyecto "Ateneo con sello Bks, Toluca" y editora de Analítica Editores. Creadora del proyecto en YouTube: "El pensamiento que se piensa a sí mismo" y coordinadora del Curso Completo sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel online (parágrafo por parágrafo). YouTube: https://www.youtube.com/channel/UCJu_dnwo_MQqmSs7sC_o0Dg.
Correo electrónico: elconceptodelconcepto@gmail.com

XIX. Respecto a la libertad esto se puede ver más claramente en su *Filosofía del Derecho* (1820), en el tercer apartado de la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) segunda edición del tercer volumen (1832), como en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817, 1827,1830). Si bien todas sus obras están interconectadas y en todas vemos la lógica del pensamiento funcionando continuamente, en este texto vamos a ver la vinculación de la CL con la FD. En la CL, Hegel nos muestra como el pensamiento piensa. En el prólogo de la CL dice que el pensamiento no es algo fijo, sino que este también tiene su propio itinerario y actualización, de tal forma que en cuanto la obra se terminó de escribir, el mismo Hegel sostiene que, el pensamiento ya se había movido. Así como Hegel pensaba el movimiento del pensamiento también encuentra movilidad en el concepto de libertad en la FD. Aunque la eticidad de la FD pertenece al siglo XIX con la lógica hegeliana inmersa en la propia autoconstitución de la libertad, esta obra se puede actualizar, es decir, pensar nuestro propio presente. La FD es un tratado sobre la libertad tanto objetiva como subjetiva en su propia auto-constitución en las distintas esferas de la eticidad. Bajo las premisas anteriores este texto consta de cuatro apartados: 1) Lógica de la libertad subjetiva; 2) La acción como motor de la libertad universal; 3) Formas de la libertad dentro de la esfera de la familia; y finalizando con 4) Actualización de la libertad en las nuevas formas familiares.

Palabras clave: *Filosofía del Derecho*, Lógica, eticidad, libertad, nuevas formas familiares.

ABSTRACT

Hegel developed a whole philosophical system throughout his life trying to explain how reality is constituted in the 19th century. Regarding freedom, this can be seen most clearly in his *Philosophy of Right* (1820), in the third section of the *Science of Logic* (1812-1816) second edition of the third volume (1832), as well as in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* (1817, 1827, 1830). Although all his works are interconnected and in all of them we see the logic of thought functioning continuously, in this text we are going to see

the link between SL and PR. In SL, Hegel shows us how thought thinks. In the prologue of SL he says that thought is not something fixed, but that it also has its own itinerary and updating, in such a way that as soon as the work was finished writing, Hegel himself maintains that thought had already moved. Just as Hegel thought about the movement of thought, he also finds mobility in the concept of freedom in the PR. Although the ethics of the PR belongs to the 19th century with the Hegelian logic immersed in the self-constitution of freedom itself, this work can be updated, that is, it can be thought about our own present. The PR is a treatise on freedom, both objective and subjective, in its own self-constitution in the different spheres of ethics. Under the above premises, this text consists of four sections: 1) Logic of Subjective freedom; 2) The action as the motor of universal freedom; 3) Forms of freedom within the sphere of the family; and ending with 4) Updating freedom in the new family forms.

Keywords: *Philosophy of Right*, Logic, ethics, freedom, new family forms.

1. La lógica de la libertad subjetiva

En el prefacio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* Hegel nos dice que el método científico con el que se rige toda la obra ya está expuesto en la *Ciencia de la Lógica*[2]. Con este señalamiento, Hegel apunta a la relación entre ambas obras. La FD es una ciencia porque se expone a través de las reglas puras del pensamiento para pensar racionalmente el mundo real; a su vez, estás categorías del pensa-

2 "He desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica. Esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido" (Hegel, 1999, p. 48).

miento nos dejan claro que el mundo está en movimiento constantemente, que se auto-transforma infinitamente y que a cada figura que el mundo logre alcanzar en cada momento histórico se le puede dar inteligibilidad. Esta es la tesis fundamental de este apartado, la lógica interna de la FD hace que esta obra no sea cerrada y muestre las bases para vislumbrar su actualidad. El método contenido en la CL es el mismo que se desarrolla en la FD y se ve claramente en la filosofía de la libertad que va más allá de las instituciones establecidas en el siglo XIX en Prusia[3]. De este modo, el método científico aplicado a la CL se ve inmediatamente en las triadas con las que se conforma la exposición de la FD, la cual generalmente va de lo universal a lo particular para después pensar ambas partes en su unidad, como se ve claramente en los tres apartados más generales: el *derecho abstracto* (lo universal), *la moralidad* (la particularidad) y la *eticidad* (unidad de lo universal y lo particular en la cual vemos como la libertad del individuo se despliega en cada ámbito social y como esta totalidad se va auto-transformándose con la acción humana)[4]; pero la relación entre la CL y la FD va más allá de esta forma de exposición de la FD.

Pero la exposición misma de la FD no es lo único en lo que se puede ver la relación entre la FD y la CL, hay otros elementos importantes que dan cuenta de este vínculo, incluso hay toda una

3 En este sentido: "[…] la filosofía de la libertad va más allá de los límites de la FD, puesto que empieza ya en estructuras antropológicas del espíritu subjetivo, y continuará de algún modo en el espíritu absoluto, tratando del arte, la religión y la filosofía, en medida en que éstas son también realizaciones del espíritu y su libertad" (Amengual Coll, 2015, pp. 211-212).

4 "La Filosofía del Derecho […] no describe un proceso real que uniera en una línea evolutiva el curso de la historia empírica de las sociedades humanas; estas estaciones no son etapas históricas, sino más bien momentos lógicos que dan cuenta de modos cada vez más ricos de aprehender la racionalidad del concepto en formas cada vez más complejas del derecho. De esta manera las estructuras normativas del Derecho abstracto, la moralidad y la eticidad no se yuxtaponen ni se enlazan tan solo de forma causal, sino que son momentos de un mismo proceso dialéctico en el que se van poniendo de presente las mediaciones que vinculan a la voluntad del individuo con la razón universal" (Gama, 2023, p. 52).

clasificación de las formas de relación entre ambas obras[5] haciendo un debate bastante enriquecedor al respecto[6]. En lo que concierne a este texto, nos enfocaremos en la lógica interna del concepto de libertad como un concepto vivo, así como el concepto de acción y el método en sí mismo[7]. Estos conceptos lógicos dan actualidad a la *Filosofía del Derecho* y van más allá de la inteligibilidad que logra dar Hegel a la sociedad de su época[8]. Si bien en la FD algunos solo observan una forma de vida que ya no corresponde a nuestro tiem-

5 "Interpretando libremente las aseveraciones del propio Hegel en el texto, podría decirse que hay tres tipos de presuposiciones lógicas operando en la argumentación de la FD, que habría quizás que llamar inmediatas, mediatas y hermenéuticas. Presuposiciones inmediatas son aquellas que se refieren al método y al modo de proceder del pensamiento especulativo, tal como ha sido definido previamente por Hegel. Entre estas numerosas presuposiciones habría que incluir el concepto del concepto que es determinante para la exposición inicial del concepto de voluntad libre y para la propia estructura de la obra, la definición de derecho y su realización u otorgar a cada existencia (*Dasein*) del derecho su legitimidad; pero también muchas otras presuposiciones más, como el método dialéctico, la definición del razonamiento especulativo, la teoría del silogismo, la noción de totalidad, etcétera. Sobre la validez y la necesidad de estas presuposiciones, a las que Hegel alude con mucha frecuencia, no hay discrepancia alguna entre los intérpretes, ni la hay tampoco sobre el hecho de que ellas son el soporte metodológico de la argumentación" (Giusti, 2013, pp. 52-53).

6 "[…] no existe acuerdo entre los especialistas sobre el sentido preciso en que debe entenderse la vinculación de la FD con la CL. Ya en 1982, en un conocido trabajo dedicado a hacer un balance sobre el tema, que lleva el elocuente título `Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem´ (`La Lógica y la Filosofía del Derecho de Hegel. Observaciones inconscientes sobre un problema no resuelto´), Henning Ottomann sostenía que el desacuerdo al respecto es muy grande, porque no solo concierne a qué tipo especifico de correspondencia estaría aludiendo Hegel - es decir, si la división en tres partes de la FD correspondería a las tres partes de la CL, o si sola a una. Para cada una de estas posibilidades puede encontrarse una obra y la otra, para cada una de estas posibilidades pueden encontrarse argumentos persuasivos de parte de los especialistas muy respetables" (Giusti, 2013, pp. 50-51).

7 "[…] para Hegel una genuina consideración filosófica del derecho debe examinar su `desarrollo según su concepto´ y no tan solo según su evolución histórica. Por supuesto lo que en esta observación se llama `concepto´ no representa simplemente una construcción teórica más o menos a priori, como si Hegel demandara al entendimiento elaborar un concepto general del derecho en lugar de considerar empíricamente la diversidad de sus formas históricas" (Gama, 2023, p. 51).

8 La *Filosofía del Derecho* es "[…] una ciencia y lo que la caracteriza -a excepción quizá de algún ocasional agregado- es la reunión y ordenación de los momentos esenciales de un contenido que resulta desde hace tiempo conocido y admitido, del mismo modo que desde hace tiempo que están ya constituidos sus reglas y procedimientos formales. De

po, desde una mirada más perspicaz se pueden ver los hilos lógicos o las bases de las condiciones necesarias que hacen que nuestra realidad tome inteligibilidad en nuestros tiempos. Esto sucede porque en el mundo actual están contenidas todas las figuras de momentos anteriores, por ejemplo, la familia es una institución que se puede pensar desde tiempos muy remotos, no obstante, la forma de familia ha tenido un sinfín de modificaciones, manteniendo elementos con los que seguimos identificándola como tal. La familia se ha transformado negándose a sí misma y manteniéndose en sí y cuando se logra entender el movimiento de desenvolvimiento del concepto de familia, sabemos que en cada generación esta institución se va a transformar y dar racionalidad a ese movimiento y a cada momento existente de la familia y el mundo en general es tarea de la filosofía. Claro que dar cuenta de este movimiento no es una tarea nada fácil, pero es algo que ya se está realizando y lo podemos ver en la filosofía de Taylor, Habermas, Honneth, Judith Butler, entre otros pensadores de nuestra época. Aquí radica la actualidad de la filosofía hegeliana.

Pensar nuestro presente es tarea de la filosofía porque como dice Duque: "Hegel no pretende aportar nuevos conocimientos, sino llevar a conciencia los *prejuicios* mediante y en los que vivimos y somos: reconocer la incidencia-ocurrencia como aquello que hace el caso" (Duque 2021, pp. 27). Con esta postura, Hegel va en contra de las filosofías de su tiempo[9] que imaginan mundos posibles como respuesta a un mundo no tan grato o que ponen en lo más alto al sentimiento (los románticos).

---

un compendio filosófico no se espera que tenga este carácter ya por el hecho de creerse que lo que produce la filosofía es una obra tan trasnochada como el tejido de Penélope, que cada día debe ser recomenzado" (Hegel, 1999, p. 46).

9 Hegel dice en el Prefacio de la FD: "Aquí, sin embargo, se dará por supuesto que el modo filosófico en que se progresa de una materia a otra y se realiza la demostración científica, que el conocimiento especulativo en su totalidad se distingue esencialmente de cualquier otro tipo de conocimiento. La comprensión de la necesidad de esta diferencia es lo único que permitirá arrancar a la filosofía de la ignominiosa decadencia en que se ha hundido en nuestro tiempo" (Hegel, 1999, p. 47).

> [...] si la primera tarea de la lógica consiste en liberarnos de la entrega pasiva a sensaciones e intereses mundanos, enseñándonos a "morir a lo sensible" (*Absterben zum Sinnlichen*) en estricto paralelismo con el ejemplo de Cristo de la Cruz, la última y superior tarea lógica consistirá en volver a enraizar las categorías y las determinaciones de reflexión, por lo común usadas inconscientemente en la consciencia del espíritu, y "elevar con ello a la libertad y verdad: tal es pues la superior empresa de la lógica". (Duque 2021, pp. 23; GW 21, 16: 5-6)

Para Hegel, la filosofía tiene el deber de dar racionalidad al mundo, así como despojarlo de aquellos pensamientos que quitan protagonismo a la humanidad, aquellas cosas fuera de lo humano que ponen orden en su propia existencia[10]. Este pensamiento en el mundo moderno no existía antes de la Revolución Francesa, se puede decir que hay un antes y un después de este suceso histórico. Con la revolución francesa el mundo (occidental) se ha dado cuenta que su libertad depende de sí. En este sentido, la filosofía tiene que responder a la Revolución Francesa, tiene que dar cuenta de ésta y de su propia transformación que ha traído al mundo. El presente al que se refiere Hegel es el presente continuo o progresivo, ese que está pasando, que está aconteciendo, que se está moviendo. Cabe mencionar que Hegel cuando dice que hay que pensar el presente no lo hace de manera descriptiva[11], sino de forma *crítica*[12].

---

10 "Respecto a la naturaleza, se concede que la filosofía debe conocerla tal como es, que la piedra filosofal está oculta en algún lugar; pero siempre en la naturaleza misma que es en sí misma racional, y que el saber, por lo tanto, debe investigar y aprehender conceptualmente esa razón real presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna" (Hegel, 1999, p. 50).

11 "¿Es entonces la FD una descripción de la situación política de Prusia del siglo XIX? La conexión no es inmediata, sino crítica... Hegel no rompe utópicamente con la realidad fáctica, histórica del Estado... Hegel es un declarado anti-utopista, no le interesa presentar bellos ideales, sino la captación racional de lo real... tampoco la FD se reduce a ser descripción de lo fácticamente existente, ya que `la filosofía, por ser indagación de lo racional, consiste consiguientemente en captar lo presente y lo real´" (Amengual Coll, 2015, p. 13; FD, Prólogo, Obras II, p. 21).

12 Para Hegel crítica es el pensamiento que empieza por ver lo inmediato de cualquier objeto que se está pensando (el pensamiento cree que la cosa es de cierta forma) y lo lleva, a través del propio pensamiento, a ver lo que realmente es.

Para Hegel el mundo es espiritual y se auto-transforma a partir de la acción humana colectiva, creando nuevas formas y negando las formas anteriores, conteniéndolas dentro de sí en su propia existencia, es decir, subsumiéndolas, apropiándoselas y pasando a otro momento espiritual, a otra forma, como lo veíamos en el ejemplo de la familia. En este sentido, la Revolución francesa da movimiento al mundo negando al mundo anterior y dando nueva forma de vida, rompe consigo mismo para transformarse. Después de la Revolución francesa el mundo tiene una nueva forma de libertad realizada por el hombre, que por más abstracta o vacía que ésta sea, ha dado autoconsciencia de sí al mundo y de su nueva libertad; la libertad hasta el momento alcanzada quizá no es mejor libertad que se haya dado en el mundo, pero es su libertad y el mundo es consciente de eso. Por una parte, el hombre ya no debe su destino a los dioses[13]; y la ley ya no le viene de fuera, impuesta por el Estado sin cuestionamiento alguno[14]; ahora el hombre sabe que puede crear su propio destino, su propia forma de vida y otras formas de libertad que se ajusten más a sus necesidades a partir de la transformación de las normas y las leyes; las cuales ahora tienen que poseer racionalidad y coincidencia con la voluntad, porque las leyes ya no son aceptadas sin un principio racional. Después de la revolución francesa, dice Duque: "El hombre recapacita y torna a la libertad que le corresponde por naturaleza, sólo que ahora lo hace consciente, reflexivamente" (Duque, 2021, p. 23).

Después de la revolución francesa, todo en el mundo tiene una explicación lógica y racional de ser; antes de este suceso histórico, que funge como parteaguas, había cabida y/o aceptación de cual-

13 "El universo espiritual estaría, por el contrario, abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, abandonado de Dios, con lo que para este ateísmo del mundo ético lo verdadero se encuentra fuera de él, pero como al mismo tiempo debe ser también razón, permanece sólo como problema" (Hegel, 1999, p. 50).

14 "Sentirá que la forma del derecho en cuanto deber, en cuanto ley, es una letra muerta y fría, una cadena, pues en ella no se reconocerá a sí misma, no será libre, porque la ley es la razón de la cosa y no permite al sentimiento abrigarse en su particularidad. La ley es, por ello, como se señalará más adelante en este libro, el Shibolet con el que se distinguen los falsos hermanos y amigos del llamado pueblo" (*Ibid.*, p. 54).

quier otra justificación del mundo, en gran medida una justificación divina. En la modernidad el hombre quiere organizar su vida racionalmente respondiendo a las consecuencias de sus propias acciones. Con la filosofía el mundo se libera de lo sensible, lo cual no significa abandonar al mundo sensible y a la vida cotidiana a su suerte, sino de restituir los derechos racionales al mundo. Con lo cual, los seres humanos se han liberado del yugo de la religión[15], pero ahora tienen la responsabilidad de hacerse cargo de sí mismos, de forjar su propia libertad y esto solo lo pueden hacer dándole racionalidad a su propia existencia y yendo, de alguna manera, con lo ya establecido, es decir, luchando en el día a día para auto-realizarse en el mundo, es decir, luchando por la libertad. A partir de la necesidad de dar inteligibilidad al mundo a través de lo racional, surge la necesidad de la filosofía, pero de una filosofía que al mismo tiempo sea ciencia[16]. Hegel dice al respecto que: "Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido" (Hegel, 1999, p. 60). Con lo cual no quiere decir que el Estado es en sí racional como culminación de un mundo ideal de la libertad, sino que es racional en tanto que se puede explicar porque el mundo es como es, con todo y sus virtudes y defectos.

En este sentido, la filosofía no se separa del mundo, al contrario, está actuando continuamente en él, el mundo no necesita a la filosofía para existir en sí misma, pero sí para darle racionalidad, una explicación de cómo es que el mundo es como es. Dándole in-

15 "Con la devoción y la Biblia han pretendido la máxima justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues, en efecto, la religiosidad envuelve en una simple intuición del sentimiento lo que en el mundo se presenta como un reino orgánico de verdades diferenciadas" (Hegel, 1999, p. 53).

16 "Si se debe hablar filosóficamente de un contenido, lo único que corresponde es un tratamiento científico objetivo; del mismo modo, toda réplica que no sea un tratado científico de la cosa misma sólo valdrá para el autor como un comentario subjetivo y una afirmación arbitraria, y le será por lo tanto indiferente" (*Ibid.*, p. 63).

teligibilidad racional al mundo, lo hacemos autoconsciente y para ello la filosofía tiene que demostrar racionalmente los principios. Por el nombre de la obra "Principios de la filosofía del derecho o derecho natural o ciencia política", Hegel quiere dar cuenta de dichos principios que demuestran el proceso racional de la existencia de lo real, de la existencia de todo lo que concierne a la vida social y su propia organización con sus instituciones. Esta demostración descansa en un método racional y lógico que se desarrolla en la CL para poner las bases racionales de nuestra existencia, de sus instituciones y prácticas de las sociedades contemporáneas. La filosofía tiene que reconstruir las condiciones de nuestra existencia, darle inteligibilidad de manera que podamos comprender nuestra propia vida, nuestra propia existencia, así como nuestros pensamientos y deseos. De esta manera, la filosofía se relaciona directamente con la vida y con nuestra cotidianidad.

2. La acción como motor de la libertad universal

Hegel hace una crítica a las filosofías de su tiempo por tener pensamientos hundidos en imaginerías y por no estar a la altura de su tiempo. Para Hegel la filosofía de Kant, Fichte, Schelling, Jacobi no son más que meras reflexiones de la subjetividad que no llegan a concebir el concepto real del mundo existente. Para este pensador es claro que la subjetividad racional y actuante importa para la reflexión filosófica porque la subjetividad en la modernidad ha alcanzado una nueva forma de sí, ahora la subjetividad es consciente de sí y sabe que con su acción se *auto-transforma* y transforma al mundo. De ahí que, los grandes pensadores de la época hayan colocado en un lugar privilegiado a la subjetividad dentro de su propio pensamiento. Pero, para Hegel pensar a la subjetividad desdibujando el lato objetivo es un error porque es imposible llegar a concebir la verdad del mundo y su concepto desde la unilateralidad. En este sentido, los *Principios de la filosofía del derecho* no es más que el pensamiento de la nueva forma de subjetividad actuando en el mundo, en las instituciones, en el ámbito de la eticidad; un tratado sobre la libertad que se constituye en dos sentidos al mismo tiempo

(individual y colectivo) a través de la acción humana, de ahí que el concepto de acción, no sólo sea de suma importancia para Hegel, sino también para nosotros, en tanto que el mundo sigue siendo nuestra obra.

"Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión" (Hegel, 2001, p. 83). Todos los seres humanos actúan guiados por la pasión y esto es lo que inserta contingencia al mundo[17]. En el actuar el impulso puede coincidir o no con el mundo racional, con el orden establecido o las condiciones que hacen surgir las cosas. Si el impulso del individuo a la hora de actuar choca con la racionalidad, el individuo no se puede realizar en el mundo y en ocasiones hasta es disuelto por el todo, pero si la pasión coincide con el mundo, no sólo hay una realización de la voluntad del individuo, sino también una transformación del mundo. El mundo se realiza junto con los sujetos.

Para Hegel, el concepto de libertad tiene un movimiento inmanente que no se encuentra en otras filosofías, porque este concepto se transforma constantemente por la actividad de las subjetividades y la historia misma, siendo la insatisfacción de los sujetos, aquello que impulsa su constante transformación, mientras que la historia constituye su despliegue. Hegel dice en su Filosofía de la Historia que:

> Lo que hace a los hombres moralmente descontentos (insatisfacción de la que alardean un tanto) es que no hallan sus tiempos actuales propicios para fines que consideran lo equitativo y lo bueno (entre ellos figuran hoy día, en especial, los ideales sobre la organización del Estado); a tal realidad, oponen su deber de procurar aquello que es lo correcto en este asunto. En esto no es el interés privado ni la pasión quien pide satisfacerse, sino la razón, la justicia y la libertad; provista, pues, con tal título, esta exigencia yergue la cabeza y con facilidad no solo se muestra insatisfecha sobre la situación del mundo, sino que se subleva contra ella. (Hegel, 1971, p. 61)

17 "Sus necesidades y pasiones, por un lado, así como sus opiniones y ocurrencias, por otro, son la fuente a partir de lo cual se conforma el contenido del actuar. Son el material al que recurre una descripción del obrar cuando es descrita como acción" (Quante, 2010, p. 195).

De esta manera, la insatisfacción moral de la subjetividad lleva en sí la razón, justicia y libertad objetivas de la universalidad. Esta insatisfacción se expresa en la acción sustancial de los sujetos que transforman el mundo objetivo. En este sentido, no se puede negar que la forma de libertad de la modernidad es completamente distinta a otras configuraciones de libertad de épocas pasadas, porque el mundo objetivo ha tenido una serie de transformaciones a lo largo de la historia, no sólo en sus estructuras socioeconómicas, políticas y hasta familiares, sino también en la forma en que las personas se piensan a sí mismas en relación con lo universal y con sus otros.

El trabajo conceptual, a nuestro juicio, a pesar de que se construye en el pensamiento, no deja de estar inmerso en un determinado momento histórico. Es esto lo que Hegel introduce bajo la categoría de "*realidad efectiva*"[18]. De esta manera al pensar los conceptos de libertad, rectitud, felicidad, etc., son completamente comprendidos por el pensamiento, sin aislarlos del mundo fenoménico cotidiano. Los conceptos se muestran en la actividad humana, porque la actividad de los sujetos es lo que hace que los propios *conceptos* se transformen. Hegel utiliza el término de *Wirklichkeit* (efectividad), para pensar de una manera más completa los conceptos que dan inteligibilidad a nuestro mundo objetivo y a la realidad. La *Wirklichkeit* es la esencialidad de la lógica del pensamiento que pertenece a la filosofía práctica, es por ello que este término nos ayuda a pensar la *eticidad*, la libertad y la *subjetividad* de una forma distinta a otras filosofías, *porque se involucra tanto lo teórico como lo práctico*.

> Pensar la efectividad de un objeto es siempre re-producirlo en una unidad del pensamiento, constituyéndolo en y contra la diversidad en que aparece. *Wirklichkeit* consiste en reflexionar acerca de la formación de esa unidad en la multiplicidad dada: si un objeto no puede ser reconstituido por una serie de determinaciones pensadas, entonces se

18 Esta realidad hace referencia a la realidad comprendida por la razón, la realidad que el pensamiento hace objetiva.

> diría que su efectividad escapa en cierta medida a la reflexión. (Pérez Cortés, 1989, p. 257)

En la filosofía hegeliana las individualidades, que logran hacerse sustanciales para la *eticidad*, alcanzan a entrelazarse a la historia. Éstas son las que transforman la libertad de la totalidad desde su propio interior y estos cambios son los que hacen que las particularidades queden registradas como grandes personajes en la historia. De esta manera, se encuentra un vínculo inseparable entre los individuos, su acción, la libertad y la historia. A cada individuo le toca vivir cierto periodo de tiempo en determinada sociedad, por esta razón éste se encuentra inmerso en cierto orden establecido y en cierta forma de libertad determinada. Para Hegel, ésto no quiere decir que el individuo esté condenado a aceptar la objetividad establecida en su tiempo, porque a través de la actividad, el sujeto encuentra su propio destino y el destino de la universalidad.

Cabe señalar que en Hegel hay una distinción importante entre acción (*Handlung*) y hecho (*Tat*). Mientras que la acción pertenece meramente a la intención de la subjetividad, el hecho corresponde a realidad que ha creado dicha acción subjetiva. Asimismo, en la acción hay tres partes: la primera corresponde al reconocimiento que le da el sujeto a su propio propósito; la segunda parte, el sujeto se cuestiona por la relación entre su propósito o intencionalidad y el orden objetivo establecido; y finalmente en la tercera parte el sujeto orienta su propósito a la universalidad, es decir, al bien objetivo[19]. Por otro lado, el hecho es aquella realidad concreta y externa que la subjetividad ha creado. Hegel dice que: "El hecho provoca un cambio en la existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo mío" (Hegel, 1999, §115). En el hecho, a diferencia del acto, se encuentra una cantidad de circunstancias

19 Como trasfondo de esta teoría de la acción, se encuentra una distinción importante entre la norma moral (acción subjetiva deseada en el mundo) y la norma jurídica (acción guiada por la prohibición). Para este pensador alemán, la norma moral es la única que logra darle a la subjetividad una verdadera libertad.

imposibles de determinar previamente, no obstante, la subjetividad, en tanto que se atribuya dichas circunstancias como suyas, es responsable de sus hechos.

Dado que la acción es lo que transforma el mundo objetivo y su resultado es obra meramente humana, la acción aparece como externa al propio sujeto y muchas veces se separa de su propia intencionalidad. En este sentido, el querer, la intención y el deseo del sujeto, se pueden llegar a frustrar por alguna contingencia que se presente en el mundo objetivo. En consecuencia, la intencionalidad, en ocasiones aparece separada del resultado de su acción. Sin embargo, para Hegel, a diferencia de Kant, no quita ninguna responsabilidad al sujeto sobre el hecho. De tal manera, el sujeto en su actuar es completamente responsable de todo aquello que realice en el mundo bajo el predicado de "*lo mío*", a pesar de que el resultado sea distinto al que se esperaba[20]. También cabe señalar que puede haber una fractura entre lo que se encuentra externo a la subjetividad (el hecho) y la determinación que le otorgue la subjetividad desde su particularidad. Esta fractura surge en tanto que la particularidad de la subjetividad es formal, es decir, su contenido puede o no coincidir con la universalidad y opinar indistintamente sobre su exterioridad. De ahí que la intención que coincide con lo universal logra elevarse al concepto de la voluntad general y con ello la subjetividad actúa bajo la forma del bien[21]. Este tipo de acción es la que busca siempre realizar la *Rechtschaffenheit*.

Para Hegel la conciencia subjetiva se transforma cuando logra alcanzar cierta conciencia de sí y del mundo. Dicha transformación surge al pasar de la acción basada en el propósito, a la acción guiada por la *intención*, cuando el sujeto es consciente de que no basta saber sólo su acción, sino también, necesita conocer la universali-

20 El sujeto, que es propietario de cosas externas que pueden ocasionar daños a terceros (incluidos el cuerpo mecánico y la condición de ser viviente), al estar inmersos en múltiples relaciones con los otros, pueden causar daño. Estos daños corren a cargo del sujeto, en tanto que el objeto que ha causado daño es propiedad del sujeto. En este sentido, los sujetos son responsables de sus propias acciones y de las acciones de los objetos que están bajo su dominio (Hegel, 1999, §116).

21 *Ibid.*, §114., Agregado.

dad de su acción, es decir, de su concepto, el cual se deduce de la noción de acción[22]. En este sentido "Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi intención"[23]. El sujeto que realiza un esfuerzo por justificar su acción a través de su intención, quita todo aspecto singular y responsabilidad de su propio actuar. Por el contrario, el sujeto que alcanza a percibir la universalidad de su acción puede darle un predicado a ésta, determinando si es un incendio, homicidio, robo, estafa, etc.

> En una acción se pueden aducir siempre más o menos circunstancias: en un incendio deliberado el fuego puede no llegar a declararse o extenderse más allá de lo que su autor había previsto. A pesar de ello no se puede hablar en este caso de buena o mala suerte, porque al actuar del ser humano se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer. (Hegel, 1999, §119)

Como podemos ver en otras filosofías, como la de Kant mismo, el *deber ser* juega un papel importante en su concepción de la libertad. Sin embargo, este *deber ser* muestra su propia limitación, en tanto que el deseo de alcanzar la ley universal se encuentra una y otra vez frustrado, porque el *deber ser* nunca llega a *ser*, pues éste siempre trasciende la realidad y en su cumplimiento desaparece. Así lo expresa Houlgate: "[…] el *deber ser* está dirigido a un mundo que va en contra de su propia naturaleza, ya que ésta es diferente y no alcanza los requerimientos del servicio" (Houlgate, 2005, p. 83)[24].

---

22 La universalidad de la acción es su propio concepto, por ejemplo, la acción de acercar una cerilla a algo que cause un gran fuego, en su concepto es incendio y con este no sólo la acción tiene un nombre, sino que también se puede alcanzar a percibir la magnitud de sus consecuencias.

23 "La palabra intención contiene etimológicamente el sentido de abstracción: por una parte, posee la forma de la universalidad y por otra mienta la extracción de un lado particular de la cosa concreta" (*Ibid.*, §119).

24 Houlgate dice al respecto que: "Puesto que en la realización de fines válidos en y por sí está también incluida la satisfacción subjetiva del sujeto mismo (incluso su reconocimiento en el honor y la gloria), la exigencia de que sólo se deban alcanzar

Por tanto, para Hegel, la capacidad racional de la subjetividad lo va a llevar a hacer efectiva su libertad en un plano objetivo y realizable en el mundo, pues la reflexión subjetiva es sólo la guía para que su libertad se desenvuelva en un ámbito ético-social. Así, la libertad de la *subjetividad* se realiza en el mundo, no solo en el pensamiento del sujeto.

Para Hegel el hecho de que la acción del sujeto contenga su propio deseo, ya lo constituye como agente libre y en su realización más concreta su propia realización en el mundo objetivo, encontrando satisfacción en el resultado de su actuar. Esta concepción de libertad es contraria a lo que ya se consideraba en la modernidad con otros pensadores que apelan al corazón, en tanto que sólo toman en consideración la satisfacción del placer y la pasión del sujeto, con lo cual se coloca la particularidad subjetiva como algo contrario a la universalidad. Sin embargo, en Hegel es claro que el sujeto debe de encontrar su satisfacción en la acción sin quedarse en esa separación entre el *deber* y el *placer*, pues para él, a través de la acción del sujeto es que se logra borrar la diferencia entre lo interno (particular) y externo (universal). En este sentido la subjetividad actúa de tal manera que los fines propios sean compatibles con los fines universales (Hegel, 1999, §124).

Hegel reconoce que Kant ha acertado cuando dice que el sujeto tiene que universalizarse, porque la subjetividad puede "educar" su deseo haciéndolo idéntico a la objetividad. Sin esta transformación del deseo, la subjetividad no podría alcanzar la plena libertad. No obstante Hegel rechaza de la filosofía kantiana aquella separación entre la conciencia moral y lo que se encuentra fuera de ella, colocando el "bien universal" como una ley externa que el sujeto debe seguir en su acción para llegar a la libertad[25]. Por lo que, en

los fines del subjetivos o los fines objetivos, hacen que se excluyen mutuamente. Se convierten incluso en algo malo cuando llegan a considerar que la satisfacción subjetiva, por el solo hecho de estar presente (como lo está siempre en una obra acabada), constituye la intención esencial del agente, y el fin objetivo cómo tal ha sido sólo un medio para alcanzar aquélla" (Houlgate, 2005, p. 83).

25 "La voluntad, que no se dirige a la ley, no puede ser llamada libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación para las máximas de

la conciencia moral de Kant, que sólo obedece al *deber ser*, pone al sujeto subordinado a la ley, lo cual impide la efectiva realización de la libertad individual. En este sentido, Hegel deja muy claro que la libertad subjetiva no radica en sólo obedecer la ley, sino en el trabajo de sí del sujeto, en el cual la ley se convierte en su propio querer. Hegel expone que: "El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna" (Hegel, 1999, §124, Obs.).

De esta manera, para Hegel el sujeto sólo puede ser libre cuando éste pone su propio concepto de sí como su fin y actúa en el mundo objetivo en relación a éste, quitando el *azar* de su propio destino y construyendo su propia felicidad. En este sentido el contenido moral de la acción es la intención, es decir, su fin mismo. Por el contrario, si la acción tiene otros contenidos, dicha acción se convierte solo en medio. No obstante, el contenido de la acción subjetiva es la intención, es decir, su fin mismo.

Hegel afirma que: "Lo subjetivo, al mismo tiempo que tiene el contenido particular del bienestar, está, en cuanto reflejado sobre sí e infinito, en relación con lo universal, con la voluntad existente en sí" (Hegel, 1999, §125). Esto quiere decir que a pesar de que el sujeto tenga una reflexión particular sobre su propio bienestar, dicha reflexión está mediada por lo objetivo. De ahí que, el bienestar particular deba incluir un bienestar general. Para Hegel, el sujeto tiene el derecho a considerar el bienestar de muchos otros sujetos y a tomarlo como propósito en sus actos, este derecho se vuelve necesario para mantener el bienestar tanto del sujeto como el de los demás. Pero si este principio universal del sujeto está determinado únicamente como derecho, puede o no coincidir el bienestar particular con el bienestar general, pues "aquellos fines del particular pueden ser distintos de él, y serle o no adecuados" (*Ibidem*).

las acciones (es la razón práctica misma), por tanto, es absolutamente necesaria y no es susceptible de constricción alguna. Sólo el albedrío puede ser llamado libre" (Rodríguez García, 2005, p. 101).

Entonces no es suficiente sólo con la intención para determinar si un acto es justo o no (*Ibid.*, §126, Obs.). En este caso la *subjetividad* tiene la obligación de actuar a partir de un bien universal y no sólo desde un "bien" particular.

El derecho a la particularización del sujeto trae consigo su propio *bienestar*, sin embargo, éste sigue siendo formal, porque este derecho sólo concierne al sujeto. Contrario al bienestar particular se encuentra el bienestar universal, el cual surge como necesario para establecer el bien objetivo. *Para Hegel*: "Lo que se denomina bien general, el bien del Estado, es decir, el derecho del espíritu efectivamente concreto, constituye una esfera totalmente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo" (*Ibid.*, §126, Obs.). En consecuencia, para Hegel, la concepción de bien surge necesariamente en el mundo objetivo. De esta manera la particularidad se realiza en la objetividad a través de la acción, con lo cual, la auto-constitución subjetiva es la *sustancia* de la libertad. Por consiguiente, el bien aparece como la mediación del sujeto para entrar a la realidad existente, es decir, el sujeto debe conocer (*derecho de saber*) qué es el *bien* para poder realizarse (conseguir su *bienestar*) en cualquier ámbito social. Con lo cual en el *bien* encontramos la unidad de los dos momentos anteriores de la conciencia moral.

Sólo bajo la concepción del bienestar particular mediado por lo universal, el bien y el *derecho de saber* del sujeto, no se queda únicamente en el saber mismo, sino que se materializa en el mundo objetivo a través de su acción. El sujeto, cuando actúa, transforma su entorno, en tanto que la acción debe ser adecuada (según la libertad universal) para que sea reconocida como verdaderamente moral. Hegel dice que: "Dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo" (*Ibid.*, §132. Obs.). Para este pensador la *subjetividad* conlleva un saber de lo universal, de esta manera si el sujeto no toma la responsabilidad

de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo o lo injusto, entonces es incapaz de alcanzar su plena libertad.

El querer de la voluntad también tiene un lugar importante en la libertad moderna. De ahí se explica la aparición de sujetos que se esfuerzan por encontrar una libertad interna, ya que éstos aparecen como necesarios para transformar la libertad objetiva, porque ponen en tela de juicio la vigencia de la libertad universal. Amengual en su libro *La moral como derecho* dice que: "La formalidad es la presencia de la subjetividad; es el *yo quiero* que acompaña y que debe poder acompañar en todo momento el orden ético. La formalidad de la subjetividad es indispensable para que el orden sea ético y no puramente administrativo u organizativo, legal o pura costumbre" (2001, p. 341). De esta manera, la particularidad permite que la *subjetividad* transforme la totalidad de la esfera ética a través de su querer y su acción, de tal forma que su concepto de libertad universal no se separa de su subjetividad. Habría que decir también que el querer unido de la acción de la subjetividad que transforma el mundo objetivo tiene que elevarse sobre su propia particularidad y hacerse universal, institucional para que todos los integrantes de la sociedad puedan gozar de la forma de libertad alcanzada en el mundo.

3. Formas de la libertad dentro de la esfera de la familia

Para Hegel el concepto de familia que desarrolla en la FD es un paso lógico dentro de la obra, por un lado, es la primera esfera de la eticidad, con lo cual va a demostrar que la familia es el espacio ético inmediato en el que se coloca el sujeto. Por otra parte, Hegel racionaliza todos aquellos elementos distintivos de la familia, esos elementos que hacen que la familia sea una institución, estos mismos elementos son los que persisten en cada momento, pero las formas de realizarse son las que van a cambiar en el tiempo. Estos elementos son: el *matrimonio* (como ritual de reconocimiento para el resto de la familias); la *reproducción* (como parte necesaria para la propia reproducción del Estado, porque sin individuos no hay estado); el

patrimonio (la propiedad vuelve a aparecer en su propio despliegue de una forma más determinada y de forma ética, pues la propiedad dentro del ámbito familiar es de todos sus integrantes y por tanto ética); el *amor*[26] como fundamento del matrimonio (que aparece en la obra como una apuesta novedosa en su tiempo, pues Hegel está en contra de los matrimonios arreglados por los padres y por el incesto para mantener la riqueza dentro de la familia; el amor como fundamento es una categoría nueva de la libertad del siglo XIX); la *educación a los hijos* (como elemento básico para la formación de la libertad en otros ámbitos sociales); *la disolución de la familia* (como paso lógico del sujeto que pasa de la familia a la sociedad civil en una forma más determinada de su propia libertad).

Si bien, cada elemento de la familia es un ejercicio exhaustivo del pensamiento para dar cuenta de la forma de familia en la modernidad, no sólo es importante este análisis, hay que intentar ir más allá y hacer un despliegue del concepto de familia, ir a sus momentos anteriores para dar cuenta cómo la familia llegó a tener esa forma de la que Hegel nos habla en su obra y entender hasta cierto punto nuestro presente. Si se logra vislumbrar el despliegue de *la familia* se puede entender nuestro propio presente, nuestra forma de familia en la actualidad, o más bien de nuestras formas de familia, porque en los últimos tiempos las formas de familia se han

26 "Amor significa en general la conciencia de mi unidad con otro, de modo que no me quedo aislado en mí, pero tengo mi independencia (*Fursichsein*) sólo en la unidad de mi autoconciencia, sólo cuando entrego mi independencia y auto-conocimiento a través de saberme en unión con otro, y la otra en unión conmigo" (William, 1997, p. 212). Esta forma de conceptualizar el amor en Hegel no es arbitraria, para Hegel es importante explicar lógicamente cada uno de los elementos que constituyen nuestra vida cotidiana y dar racionalidad al amor sirve para dar racionalidad a esa nueva forma de libertad que el sujeto ha alcanzado. Casarse por amor es algo muy novedoso en el siglo XIX y es un regalo del capitalismo. "La fuerza de la pasión amorosa que conduce al matrimonio se ha considerado una invención relativamente reciente. La historia del amor iría, pues, vinculada a la historia de la modernización de nuestra sociedad. Como escribía Adam Smith en el siglo XVIII, el amor, que anteriormente era una pasión ridícula, se volvió más seria y más respetable al ser vinculado al desarrollo de la sociedad de mercado" (Bestard-Camps, 1991, p. 83).

diversificado, como resultado de la nueva forma de libertad existente en nuestras sociedades.

Todos estos elementos, podríamos decir que, son las ramas duras de toda la estructura de la familia, todos estos elementos se perciben de forma distinta en cada momento histórico, se puede decir que hay una lógica interna de cada momento que hace que la familia en su totalidad se pueda distinguir en cada época; por el momento vamos a distinguir tres formas en periodos muy extensos dentro de la historia de la humanidad: la familia en la antigüedad, la familia en el medioevo y la familia en la modernidad, con lo cual, a manera de conclusión trataremos de dar cuenta de cómo se han formado nuevas formas de familia.

La familia en la antigüedad

Hegel habla de la familia en la antigüedad en la *Fenomenología del Espíritu* cuando expone el primer momento del espíritu. El lugar que tiene la polis griega en la obra en general no es contingente. Hegel quiere dar cuenta de cómo esta sociedad es la primera forma de eticidad que se presenta en el mundo. Basándonos en la historia, la *polis* griega es la primera forma de organización armoniosa de "Ciudad", con la que Hegel va a demostrar la dialéctica entre las dos leyes que rigen su forma de organización social.

Los griegos alcanzan cierta armonía en la esfera ética. Esta armonía se logra cuando cada integrante de la sociedad sabe su lugar que le corresponde y actúa a partir de ello. Cada persona se identificaba con las leyes según su sexo, leyes que seguían sin juzgarlas o cuestionarlas. De esta manera las leyes se dividían entre la ley divina, leyes que se siguen dentro de la familia y representan las costumbres y la singularidad. La ley humana, por otro lado, son las leyes establecidas en la Ciudad, las leyes que rigen la vida social, las instituciones y la política.

> Los rituales cívicos constituyen un modo de reproducir en lo ideológico la comunidad cívica y en ellos repercuten las normas del *oîkos*. En definitiva, lo que se sublima en los rituales femeninos es el papel de

> la mujer en el *oîkos*, aunque tomen forma de fiesta cívica. Al hacerse cívica, la fiesta rural reproduce, no la comunidad campesina, sino la propiedad rural integrada en la polis, por lo que son los géne aristocráticos dominantes los que monopolizan el ritual a través de sus hijas. La comedia conserva aspectos rurales como signo de alteridad, porque allí el campesino se representa como un hombre alternativo a la polis, aunque la polis esté compuesta por campesinos, pero se ha creado la dualidad ideológica que permite al *oîkos* presentarse como fundamento de la polis, después de que se ha producido el sinecismo. (Plácido, 2000, p. 58)

Según las leyes antiguas, a las mujeres se atribuyen todas las actividades relacionadas con el cuidado de la familia y el hogar. Las mujeres estaban a cargo de todas las labores domésticas que pertenecieran al interior de la casa, aquellas que correspondían a lo económico lo llevaban los hombres. Cabe mencionar que en aquella época la parte económica se da dentro de casa. Por otra parte, los hombres, se encargan de todas las actividades relacionadas con el cuidado del Estado y sus instituciones. "El Estado, a medida que se desarrollaba, prestaba toda su atención al hombre, y todavía separaba más a la esposa [...] como norma, prevalecía la opinión de que la mujer era un ser de naturaleza inferior a la del hombre, manteniendo una posición secundaría respecto a los derechos cívicos" (Ghul, Koner, 1986, pp. 252-253).

Hegel ve que el amor es uno de los elementos que no puede faltar en el concepto de familia y en la antigüedad también aparece ese concepto desarrollado en la relación que hay entre los integrantes de la familia. Sobre clasificar los tipos de amor en la antigüedad ya se había hecho cargo Aristóteles, el gran clasificador del mundo.

> Los seres humanos, dice Aristóteles, se ven obligados naturalmente a unirse no sólo para reproducirse a sí mismos como lo hacen los animales, sino también para hacer su vida más placentera, para organizar el trabajo y para dividir los bienes. Por esta razón, es útil y placentero que entre el hombre y la mujer debe existir una relación afectiva, aquí como en otras partes indicada como "*philia*", uno de los dos térmi-

> nos - el otro es eros - que los griegos usaban para describir el amor. Eros era el amor apasionado, sintió que un dios - Eros, el hijo joven e impetuoso de Afrodita - golpeó a su víctima con una de sus flechas, lo que provocó un deseo sexual inmediato, irresistible e insaciable. Por el contrario, "*philia*" - que, de manera significativa, incluida la amistad (Konstan (1997) - cuando se refiere a la relación marido / mujer ciertamente no era la pasión amorosa. Era una tranquila, apacible sensación necesaria para la armonía de los *oikos*. (Cantarella, 2011, p. 334)

En la antigüedad el matrimonio era monógamo, en el que la infidelidad se castigaba injustamente de diferente manera según cuál de las partes haya cometido infidelidad. Para las mujeres estaba prohibida la infidelidad, mientras que los hombres podían tener varias infidelidades y no había consecuencia legal alguna[27].

Por otra parte, los matrimonios en la antigüedad eran arreglados por los padres desde los primeros años de edad. Cabe mencionar que los matrimonios se realizaban desde los doce o trece años de edad para ellas, mientras que los varones podrían ser hasta 20 años mayores. El valor y honorabilidad de la mujer, dependía de su capacidad de tener hijos. Todas estas prácticas eran "necesarias" en ese momento histórico porque lo que importaba en el matrimonio era

27 "Basta decir que en Atenas el matrimonio era monógamo, pero la fidelidad sexual era necesaria sólo para las mujeres. Los hombres podían tener, sin consecuencia legal y sin prejuicios sociales, encuentros y relaciones con más de una mujer. Como leímos en un famoso pasaje atribuido a Demóstenes (Pseudo Demóstenes, Contra Neera 122), un ateniense podía tener tres mujeres: una esposa (*damar*) para la procreación de los hijos legítimos, una concubina (*pallake*) para el cuidado del cuerpo (una expresión que alude a la posibilidad de una relación para-conyugal, con la consiguiente regular, si es que de no todos los días, tener relaciones sexuales) y, por último, para el placer, una compañera (*hetaira*: una prostituta de alto nivel que acompañaba al hombre en ocasiones sociales a las que su esposa, al igual que con bien-a-hacer las mujeres, no era admitida). Libertad máxima para el marido, por lo tanto, ninguna libertad para la mujer. La infidelidad de éste cayó bajo el delito denominado *moicheia*, traducido generalmente como `adulterio´, pero tradicionalmente se definido como un crimen, como cualquier relación sexual de una mujer (casada o no) con un hombre que no era su marido … el hombre (padre, hermano, hijo) que tenía el derecho a controlar su vida sexual" (Cantarella, 1976, p. 131; 2002b, p. 376). El marido, que no repudiara a su mujer que haya sido sorprendida con un `adúltero´ era castigado con la pérdida de los derechos civiles y políticos (*atimia*) (Cantarella, 2011, pp. 335-336).

preservar la propiedad familiar. En aquella época se tenían muchas prácticas hoy en día ilegales, inmorales, horrorosas y obsoletas, que vamos a ver maravillosamente descritas por Robin Osborne:

> Los matrimonios eran arreglados por los padres y los esponsales y podrían haber tenido lugar muchos años antes, cuando la joven seguía siendo una niña. En el día de su boda, sobre todo si era una heredera, ella todavía podría haber sido de tan sólo doce o trece años. Su marido era probable que haya sido de casi treinta años por lo menos. Las tumbas de los hombres y mujeres que murieron antes del matrimonio fueron marcadas con urnas utilizadas en la boda-ritual. Las mujeres que vienen siendo representadas como ejemplos sobrevivientes son siempre más jóvenes, en los hombres claramente eran mayores. El marido era a menudo cercano a la familia, un primo, un tío, el mejor amigo de su padre. En efecto, la ley obligaba a las herederas que en o después del lecho de muerte de su padre, ésta debía casarse con su más próximo pariente, incluso si eso significaba divorciarse de su cónyuge actual, para mantener intacta la propiedad. Los demógrafos señalan que la práctica de casar a niñas jóvenes a menudo conduce a altas tasas de fecundidad, pero las tasas de mortalidad también fueron altas - en Olinto alrededor de un tercio de los niños murieron antes de llegar a la pubertad - y hay pocas señales de ansiedad acerca de la sobrepoblación. (Osborne, 2000, pp. 167-169)

En lo que corresponde a la educación a los hijos, esta también va a depender de su lugar en la sociedad. En este sentido, el varón se educa para el Estado, mientras la mujer se educa para la familia, teniendo en sus primeros años una educación igualitaria hasta que cada uno tiene que aprender qué hacer, las actividades pertenecientes dentro de su posición social y a su sexualidad:

> La educación propia del niño se hacía más pública, mientras a la niña la educaba la madre en su casa, de una forma muy sencilla. De entre los esclavos domésticos se elegía un compañero digno de confianza para el niño, un criado fiel que cuidaba del niño en sus paseos, especialmente en su ida y venida de la escuela. También tenía que instruir a su pupilo en ciertas reglas de buen comportamiento. Por ejemplo, el niño tenía que caminar por la calle con la cabeza inclinada, en señal de modestia y dejar

> sitio a los mayores que se encontraban con él. En la presencia de estos tenía que guardar silencio respetuoso. El comportamiento apropiado en la mesa, la forma graciosa de llevar la ropa, etc. Los niños eran instruidos por pedagogos hasta la edad de dieciséis años [...] En Atenas la educación era un asunto de carácter privado. Las escuelas eran mantenidas por maestros privados, la supervisión del Gobierno se extendía sólo a la calificación moral del profesor, no a la científica. La gramática, la música y la gimnasia, a las cuales Aristóteles añade el dibujo, como medio de cultura estética, eran las materias de educación comunes en escuelas y gimnasios. El método de enseñar la escritura consistía en que el maestro formaba letras que los alumnos tenían que imitar en sus tablas, algunas veces con ayuda del maestro. El material para escribir eran pequeñas tablas cubiertas de cera, en las cuales se gravaban las letras con un lapicero hecho de metal o marfil. Después de que completaba esta educación elemental, le hacían conocer al niño las obras de poesía nacional, especialmente los poemas de Homero, aprenderlos de memoria y recitarlos le inspiraba un orgullo patriótico [...] La enseñanza musical formaba la segunda parte de la educación general. La virtuosidad técnica era una consideración secundaria, siendo la influencia ética del arte el principio que gobernaba. Tocar un instrumento, generalmente de cuerda, era un tema importante de educación [...] Una característica destacable de los griegos era el ejercicio físico como factor de educación no menos importante que el desarrollo mental. El desarrollo armonioso del cuerpo, y, de esta forma, de cada miembro por separado, se pensaba que era de importancia máxima para lograr decisión en las exigencias prácticas de la vida. (Ghul, Koner, 1986, pp. 266-286)

La primera educación que recibe el hijo proviene de los padres. En los penates es donde el hijo va a adquirir sus primeros conocimientos por medio de la conciencia de sus progenitores, todo lo que éstos sepan lo van a heredar a las nuevas generaciones. A los hijos se les enseña desde el lenguaje, hasta las costumbres que se deben de seguir para vivir en armonía con la comunidad; Eugenio Trías dice: "La consciencia de los padres es la materia a costa de la cual la conciencia (del hijo) se forma o se educa" (1981, p. 69). De esta forma es como el conocimiento acumulado de toda la historia de la humanidad se va transmitiendo de una generación a otra.

> A los doce años, los destinos de chicos y chicas se separaban, igual que los de ricos y pobres. Sólo los varones, si son de familia acomodada, continuaran estudiando: bajo la vara de un gramático o profesor de literatura, estudiaban los autores clásicos y la mitología; excepcionalmente, a algunos muchachos les ponía su padre un preceptor que les enseñara sus clásicos. Hay que añadir que a los doce años una chica se haya en edad núbil, que algunas estaban otorgadas ya a un marido a esta edad tan precoz y aún no se había consumado el matrimonio: en cualquier caso, una chica es adulta a los catorce años. (Trías, 1981, p. 69)

La propiedad y la riqueza son dos características muy peculiares de la familia. Ésta sirve para satisfacer la vida de todos los familiares, pero no sólo pertenece a la ley divina, sino que también es parte de la ley humana, ya que, en Grecia, el ateniense al adquirir riquezas para él y su familia, al mismo tiempo está fortaleciendo la parte económica del Estado. Como podemos ver, las riquezas y las propiedades están vinculadas con la familia y con el Estado, porque sirve a los dos.

La familia en el medioevo

La forma de familia medieval estaba conformada por el señor feudal y todas las personas que estaban a su cargo en su casa, por lo cual no había necesariamente una unidad de sangre. Además de que la parte económica estaba unida a la familia porque el sustento de esta dependía directamente de la producción de la tierra, es por lo que muchas veces, los integrantes de la familia se casaban entre sí para preservar el patrimonio familiar. Con el capitalismo esto cambia paulatinamente, no obstante, es una práctica real que se presenta hasta el siglo XIX.

> Lejos de estar mal visto, el matrimonio entre primos – junto con otras versiones de matrimonios entre parientes – era común en el siglo XIX. Adam Kuper aplica la comprensión de un antropólogo a lo que él llama "uno de los grandes temas olvidados" de la historia social y literaria: la preferencia de la burguesía inglesa por desposarse con sus parientes. El hermano de Emma, Joe, ya se había casado

> con la hermana de Charles, Caroline. Los Wedgwood y los Darwin se estuvieron casándose entre sí durante más de un siglo, creando una parentela que ofrecía "enormes beneficios colaterales": clientelismo, información, asistencia profesional, capital. Kuper explora varias de estas redes familiares, diferenciándolas de los matrimonios concertados de la aristocracia (aunque anotando de pasada la importancia del ejemplo, empezando por la reina Victoria, que estaba casada con su primo). Traza clanes de banqueros y comerciantes, dinastías de abogados, jueces, sacerdotes, obispos, altos funcionarios, escritores, científicos y pensadores -una élite urbana. Su tesis es que las redes familiares proporcionaban la base para la consolidación de la burguesía en el siglo XIX, y que el matrimonio en el seno de la familia era una estrategia. (Clarke, 2009, p. 28)

Alrededor del año 1500 y hasta principios del capitalismo, el matrimonio tiene una íntima relación con la propiedad.

> Casarse y comenzar una familia, estaba atado a la herencia de la tierra y otros bienes, principalmente agrícolas, como herramientas y animales. Dicha propiedad era celosamente guardada, y en su transmisión fue a menudo puesta en gran detalle en los contratos escritos que formaban parte de una negociación del matrimonio. En las familias campesinas europeas, hijos e hijas podían esperar a heredar de sus padres, pero no necesariamente las mismas formas de propiedad. Por lo general, en muchas partes de Europa, a no ser que allí no hubiera herederos masculinos, la tierra pasaba principalmente a los hijos. Mientras que el capital que se podía mover de la granja, enseres domesticados, como vacas y otros animales - fueron a menudo heredados a las hijas. Una pareja que quisiera casarse, lo haría sólo cuando quedaran instalados en una granja a través de la herencia o dote, muy a menudo en su propia casa. (Maynes, Waltner, 2012, p. 76)

En la época del derecho feudal la forma de familia establecida hacía necesario que sólo se tomara en cuenta a los miembros masculinos y que la totalidad de la familia fuera la principal y desapareciera ante ella la recién formada. Mientras que, en la modernidad, la familia que se forma con el matrimonio queda por encima de las demás relaciones consanguíneas, en donde los conyugues y sus hijos for-

man el núcleo esencial. Es por ello que "[…] la situación patrimonial de los individuos debe tener con el matrimonio una conexión más esencial que con los demás parentescos consanguíneos" (Hegel, 1999, §172, Agregado).

En la modernidad, el capitalismo empieza a tomar una forma más determinada y separada del feudalismo; es por ello que la familia y la sociedad civil toman una nueva forma en su estructura y en su relación. Para Maynes el capitalismo tiene:

> […] un desarrollo más aciago relacionado a la expansión global del comercio, el cual implicó la interrupción y reorganización del trabajo. Para satisfacer la demanda del mercado en Europa y en otros lugares, los empresarios mercantiles establecieron plantaciones basadas en mano de obra esclava; el comercio brutal de esclavos continuo, y las personas se volvieron mercancías - algo que podía ser comprado y vendido- y desarraigó a millones de personas, especialmente africanos occidentales de su familia y de su hogar. Incluso en las granjas que no emplean mano de obra esclava, con la comercialización de la agricultura, se habían alterado la forma y reorganización de la vida familiar tradicional en las granjas de toda Euroasia y en otras partes del mundo. En la temprana revolución comercial moderna que produce el mercado global, negocios y transformación familiar eran inseparables. (Maynes, Waltner, 2012, p. 74)

La relación que se da por cientos de años entre el matrimonio y la propiedad deja de existir en todas las familias, gracias a la restructuración de las formas de relaciones entre individuos en el ámbito familiar. Con el desarrollo del capitalismo, cambia el modo de trabajo y las fuentes que generan ingresos económicos, que a su vez estaba vinculado con la estructura de la familia.

> La estrecha relación entre la familia y (la propiedad) la agricultura, sobrevivió hasta finales del siglo VIII en gran parte de Europa central y occidental. En las plantaciones, las personas que fueron esclavos tuvieron que luchar para mantener sus lazos familiares débiles y vulnerables, en las granjas campesinas de Europa ninguna familia escapaba a ello. Cambiar las conexiones familiares era parte de una amplia trans-

> formación, en donde las economías agrícolas locales entraban plenamente en redes de mercado global. (Maynes, Waltner, 2012, p. 79)

En la transición del feudalismo al capitalismo, aún era importante la propiedad que pudiera tener la familia, porque el comercio, muchas veces, se relacionaba con el trabajo de la tierra para adquirir riqueza. Es por ello que el matrimonio, como símbolo ético de la formación de una nueva familia, la cual tenía que iniciar con los recursos necesarios para sobrevivir, dados por los padres de éstos, muchas veces se hacían arreglos entre las familias, con fines económicos. Por lo cual, con el matrimonio, además de formar relaciones más estrechas entre dos familias distintas, también se formaban relaciones económicas. Las relaciones económicas a través de la familia llegaron a ser tan importantes, que llegó a existir una policía moral, cuya función era regular las relaciones sexuales que los jóvenes tenían en cualquier comunidad, para que estos terminaran casándose. "Había grupos de jóvenes organizados que aseguraban que las relaciones emergentes que se daban en bailes y fiestas, terminaran en matrimonio, con el cual se esperaba heredar y formar nuevas familias que no representaran una carga sobre el pueblo" (Maynes, Waltner, 2012, p. 77).

La familia de la modernidad

La forma de familia de la modernidad está a la altura de su tiempo y eso lo demuestra en cada uno de sus elementos. Hoy en día vemos a Hegel como anticuado, machista, misógino y hasta obsoleto, sin embargo, en su tiempo Hegel en algunos temas era muy revolucionario. Es claro que la FD de Hegel ya nos queda chiquita para nuestros tiempos, pero es porque le estamos exigiendo a Hegel salirse de su propia época y hasta de sus propios principios, como el de no imaginar mundos posibles. Casarse por amor era algo que empezaba a darse en las sociedades capitalistas y todavía no estaba muy bien aceptado en aquella época[28]. Con lo cual Hegel, a través

28 "Hubo épocas en que el matrimonio no tenía relación con el amor ni el placer, otras donde la maternidad-paternidad estaba disociada del amor. Es en la modernidad

de la racionalidad, rompe con fuerza con el momento que está quedando atrás e incluso lo demuestra porque ya no "está bien" casarse por arreglos de los padres (porque quita libertad al individuo)[29] o casarse entre familiares (aparte de hacer un desorden genético, lógicamente no se puede dar unidad a lo que ya está unido dentro de la familia como paso lógico). De esta manera el amor es, hasta la fecha, el motor de la transformación de la familia. La pasión es lo que mueve al sujeto y el amor es una pasión, no es extraño que el amor como categoría dentro de la familia sea aquello que haga que todo se transforme constantemente.

Bajo esta misma lógica del amor, otra de las críticas que Hegel hace a la forma de familia que está dejando de ser en su tiempo es el matrimonio como un simple contrato, como respuesta a la postura de Kant, quien al igual que otros pensadores, ve al matrimonio como un contrato de disfrute recíproco de atributos sexuales entre el hombre y la mujer en el cual uno se entrega al otro. Es por ello que hay una cosificación implícita del individuo, pues el contrato le da el derecho de la posesión de uno al otro a realizar el acto sexual. Aunque para Kant sólo el contrato especifica la posesión de ciertas partes del cuerpo, éstas al ser inseparables del individuo, en realidad se está haciendo un contrato para el uso de toda la persona, por lo tanto, se está cosificando algo que no se puede cosificar, al individuo mismo.

> El uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es un disfrute en el cual una parte se entrega a sí misma a la otra. En este

donde se instala una esfera de la intimidad que concentra todos estos ingredientes en instituciones como el matrimonio y la familia, haciendo de la sexualidad un asunto privado, y del amor una elección entre individuos" (Guevara Ruiseñor, 2010, p. 288).

29 Aquí cabe mencionar que, para Hegel, la libertad no radica en hacer todo lo que la pasión no pensada y racionalizada dicte al corazón del subjeto. Hegel señala que: "[…] la unión (en el matrimonio) es algo ético que se eleva por encima de lo contingente del sentimiento y de la inclinación particular, se considera como una formalidad exterior […]" (Hegel, 1999, §161). De este modo, el consentimiento de la unión entre dos personas es un lazo espiritual, indisoluble, que al mismo tiempo no elimina lo contingente del sentimiento, pero se eleva sobre él; y el concepto de amor en Hegel, aunque es sentimiento, al hacerlo racional, va más allá del mero sentimiento.

> acto las personas se convierten en cosas, lo cual conflictua con sus derechos humanos respecto de su propia persona. La única condición bajo la cual esto es posible es cuando, al ser adquirida una persona por la otra (como una cosa), esta última también adquiere de manera recíproca a la anterior; pues de esta manera cada una se recupera a sí y restablece su propia personalidad (…) Pero el adquirir una de las extremidades [o miembros] de la persona es adquirirla por completo [o es adquirir la persona en su totalidad]. (William, 1997, p .215)

En la modernidad, Hegel habla del lugar que toma el hombre y la mujer en la distribución de los deberes, si bien habría sus excepciones en la época, la regla de distribución era machista como su propia época. Cabe mencionar que la familia a la que Hegel hace mención es la burguesa citadina.

> Ella es responsable del mantenimiento del hogar: del orden de la casa o del apartamento, de la ropa, de lo que se ha de comer, del cuidado de los hijos y su educación temprana, de la organización de las tardes familiares, de las recepciones mundanas […] [En las familias proletarias tenemos el caso de la mujer del carpintero:] Ella vive en una pequeña casa de dos piezas, más un cuartito para la cocina. Se ocupa de los trabajos de la casa, de la ropa, de las compras, de la preparación de las comidas, lo más barato posible (guisada más que asada). Fabrica y remienda ella misma la ropa de la familia: el marido y dos hijos, únicos sobrevivientes de seis que trajo al mundo. Ella es el médico de la familia y sobre todo su "ministro de finanzas", porque administra el presupuesto. El marido le entrega su paga cada semana: práctica frecuentemente en Francia, mucho menos en Inglaterra o en Alemania, sin duda como resultado de la presión de las mujeres. El día de pago es un día de discusión para muchos matrimonios. Además, la mujer del carpintero gana un poco de dinero haciendo las compras y lavando la ropa de la vecina. Le importa mucho esta entrada extra, como a la mayoría de las amas de casa. Veinte años más tarde habrá podido alquilar o comprar una máquina de coser, una Singer, para trabajar desde su casa en la industria de la confección. Ésta es la clave de un *sweating system*, un sistema de sudor, […en cualquiera de las dos formas de familia en la modernidad]: Si la ama de casa deja de ser una buena ama de casa, la pareja, el hogar se van a pique. (Perrot, 2009, pp. 146-147)

El matrimonio provee a los hijos de todo lo necesario para su subsistencia, lo cual hace a través de la propiedad y del patrimonio. Hegel lo expone de la siguiente manera: "Es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto (económico) particular del individuo, tanto respecto de los medios y habilidades necesarias para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto de su subsistencia y mantenimiento en el caso de incapacidad" (Hegel, 1999, §238). De esta manera, los hijos de familia gozan del patrimonio familiar mientras no lleguen a la libertad y autonomía, es decir, mientras éstos no sean miembros independientes en la sociedad civil y aún permanezcan en el núcleo familiar.

Pero, en cuanto los hijos lleguen a la libertad y rompan con los lazos familiares, ellos mismos tendrán que satisfacer sus necesidades, que tenían resueltas en el núcleo familiar. El individuo que pasa de la familia a la sociedad civil alcanza la realización de su libertad como individuo autónomo e independiente, "arranca estos lazos (éticos familiares), aleja a los miembros, y los reconoce como personas independientes; substituye la naturaleza inorgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, y a la dependencia de la contingencia" (*ídem*). Ahora las propiedades que adquiera el individuo en conjunto con sus logros serán el resultado de su propia realización. A través del trabajo e inteligencia el individuo podrá lidiar con la contingencia que se le aparece dentro de la sociedad.

4. Actualización de la libertad en las nuevas formas familiares

Aquí vamos a seguir viendo los mismos elementos que se ven desde la antigüedad: matrimonio, procreación, propiedad, educación a los hijos y el amor como elemento del matrimonio que nos regaló la modernidad. Estas categorías parecen las mismas, pero en su interior vamos a encontrar grandes diferencias de los momentos anteriores. El amor como fundamento del matrimonio ha jugado un papel importante dentro de las libertades individuales. El matrimo-

nio por amor ya no sólo se da entre hombres y mujeres, porque esta práctica también se da entre hombres y entre mujeres y personas no binarias. Hegel lo deja claro con su concepto de amor: "Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo" (Hegel, 1999, § 158, Agregado). De aquí el amor puede unir a dos personas bajo las mismas condiciones lógicas sin importar el sexo o el género de cada persona.

En tiempos recientes los individuos lucharon en las sociedades para que se reconociera el matrimonio no cis-heterosexual, algo que hoy en día es algo común, con lo cual también se crean distintos *tipos de familias*[30]:

Familia nuclear

Este tipo de familia es la que nos hereda el capitalismo y está compuesta por un hombre, una mujer e hijos (se trata de varón y mujer cis-heterosexuales). A simple vista no hay mucha diferencia con la familia del siglo XIX de la que Hegel da cuenta en la FD, sin embargo, sí vemos en su interior muchas variantes. Para empezar esta familia no necesariamente pasa por el rito o la ley del matrimonio y aun así la ley brinda derechos y obligaciones a estas parejas en caso de separarse. Los roles según su sexo se han difuminado, en su mayoría por la falta de recursos económicos y por la normalización del ingreso de la mujer al ámbito laboral, la mujer ha ganado espacio en el ámbito de la libertad y eso se ve reflejado en la transformación del mundo entero, empezando inmediatamente en el ámbito familiar, del que nos ocupamos en este momento. En este tipo de familia generalmente trabaja tanto el padre como la madre, con el ideal de participar en igualdad de condiciones tanto en el interior de la casa como en la parte económica que se encuentra afuera de la casa. Sin embargo, las labores del hogar las realizan generalmente las mujeres, con lo cual surge el problema de la doble jornada

30 https://olmitos.com/es/blog/post/114-los-10-tipos-de-familia-mas-comun

laboral para la mujer, por un lado, afuera de la casa, por otro lado, dentro de la casa. En la actualidad hay casos más afortunados en los que la división del trabajo para vivir en familia se ha igualado, pero estos casos son aún la minoría, incluso hay casos en los que la mujer sale a trabajar para proveer el hogar y el hombre se queda encargado de los cuidados del hogar. Con esto podemos ver que esta división de las tareas para sostener un hogar se ha diversificado, dando lugar a muchas formas de familia con distintos matices de libertad dentro de lo que hoy se conoce como *familia nuclear*; esta forma de familia engloba desde una forma muy conservadora de vida tal cual la analiza Hegel en el siglo XIX, pues la vida no se ha transformado tanto en ciertos lugares de nuestras sociedades, y otras familias más avanzadas en el ámbito de la libertad en las que los roles se han cambiado o en las que hay igualdad de labores tanto dentro como fuera de la casa.

A lo que concierne a la educación a los hijos, esta también tiene distintos matices. Esta educación puede empezar a muy temprana edad dentro de las guarderías, dadas las jornadas laborales de ambos miembros, se puede quedar alguno de los dos al cuidado de la educación de los hijos, pero hoy en día hay un esfuerzo social para que ambas partes tengan una maternidad y paternidad responsable, es decir, que ambas partes se involucren en la crianza de los hijos. Esto históricamente es muy novedoso y me parece muy beneficioso para las futuras generaciones. Sin embargo, aún se ve, en la mayoría de los hogares, una educación completamente a cargo de la mujer, por lo que podría decirse que los pasos de la libertad son lentos y heterogéneos. No tenemos un mundo completamente libre, pero en cada generación se va dando un paso más a un mundo libre. En este sentido, podemos ver un gran avance en la sensibilización de los hombres para ejercer su paternidad e involucrarse en todas las labores que conlleva educar a los hijos.

A lo que respecta a la categoría del patrimonio familiar, seguimos viendo un espacio ético, en tanto que "es casa de todos". La disolución de la familia sigue siendo un paso necesario para que los sujetos tengan un momento de libertad más determinado, pero en la ac-

tualidad, las nuevas generaciones cada vez salen más tardíamente de sus casas, hay una sobreprotección de los hijos para salir al mundo exterior, que provoca que muchos de ellos se estén quedando en casa; otra causa sería la falta de oportunidades para poder ser independientes y autónomos. Una de las cosas importantes a mencionar en este apartado es que con el avance de la ciencia la forma de tener hijos también se ha diversificado: en este caso tenemos el embarazo natural, por adopción, embarazo in vitro (la unión de un óvulo y un espermatozoide en una charola de laboratorio que posteriormente se va a introducir al útero) o por gestión subrogada.

Familia extensa

Esta familia está compuesta por el padre, la madre, los hijos, abuelos, tíos o primos. Este tipo de familia es más común en sociedades tercermundistas, porque la falta de recursos económicos hace que sea más fácil sobrevivir en grupos más grandes. En este tipo de familias pueden haber más de una pareja unidas en matrimonio, pero generalmente hay jerarquías dentro de la casa, en las que las reglas de la casa son impuestas por la persona quién aporta más dinero. Si la casa es de los abuelos y los hijos casados se quedan a vivir con ellos, la familia gira en torno a los abuelos hasta que estos fallezcan. Si, por el contrario, un matrimonio joven se lleva a los padres de alguna de las partes a vivir con ellos, la familia gira en torno a las reglas de este matrimonio joven. Mientras que los tíos, primos, etc., generalmente se tratan igual que a los hijos. Este tipo de familia da un ejemplo claro de cómo el patrimonio familiar es ético, como lo mencionábamos anteriormente, tal cual lo menciona Hegel en la FD. Respecto a la educación de los hijos, esta se vuelve más fácil, pues todos los integrantes de la familia participan en la educación de los integrantes más pequeños, recibiendo estos más amor, cariño y aprendizaje de todos. Mientras que los roles dentro de la casa se diversifican, porque los deberes se reparten entre todos los integrantes, tanto económicos como de la casa, haciendo esta parte más fácil para todos. En estos grupos, normalmente las mujeres se siguen encargando de las labores de la casa y los hombres de la parte

económica, pero esto va siendo cada vez menos común, porque estas tareas se van distribuyendo independientemente del sexo.

Familia monoparental

Esta familia está compuesta por un padre o madre e hijos. En este caso el matrimonio es algo indiferente, pues es la forma de familia que pudo ser el resultado de un divorcio o de la muerte de uno de los padres o por tener un hijo cuyo padre o madre no se hizo responsable y simplemente desapareció, por adopción o por las nuevas formas de gestación posibilitadas por la ciencia. En este caso la administración del hogar, la educación de los hijos y obtener recursos económicos para proveer a la familia recae sobre una sola persona. Esta situación social en algún momento era una problemática, era algo no aceptado por la sociedad, se veía como una consecuencia de la reciente libertad que tenían los individuos de poder relacionarse de forma sexoafectiva.

Familia reconstruida

Es una unión de una nueva pareja con hijos de una relación anterior por cualquiera de las dos partes o de las dos partes. Esto quiere decir que alguno de los integrantes de la pareja ha pasado por un divorcio o han enviudado o simplemente tuvieron hijos fuera del matrimonio con anterioridad. Sin embargo, tienen la libertad de volver a reconstruir la familia de padres e hijos, aunque biológicamente no sean la unidad objetiva de la pareja, moralmente toman el mismo lugar. Hegel decía que: "Los padres sólo la alcanzan (unidad objetiva) con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad de la unión" (Hegel, 1999, § 173, Agregado). Esta reflexión no es equivocada, pero se han formado nuevas formas de vincularse en las que "esta unidad" (los hijos) ya es indiferente tanto en las familias como en el Estado, en tanto que de una u otra manera, los individuos no han dejado de reproducirse.

Familia homoparental y de diversidad sexo-genérica

Familias formadas por el matrimonio de una pareja del mismo género. Esta forma de familia surge a partir de que el amor es el fundamento del matrimonio que tanto defiende Hegel, este elemento ha dado cabida a todas estas formas de familia, en específico esta, porque hoy en día, la comunidad LGTBQ+ sigue luchando por los mismos derechos de los cis-heterosexuales en el ámbito familiar, en el cual poco a poco va ganando terreno en el reconocimiento como tal en todos sus ámbitos. Ahora estas parejas pueden criar hijos, cosa que no se les permitía en momentos anteriores. La concepción de las nuevas generaciones de entender la diversificación de las formas de familia es muy importante, porque hoy en día no es lo más común tener dos papás o dos mamás, pero existen y estas familias no tienen por qué ser discriminadas. Esta familia en su concepto es igual a la familia nuclear con la diferencia de que en su mayoría no tienen hijos y los roles de distribución de las labores se dividen a partir de acuerdos.

Familia de padres separados

La pareja se ha divorciado o separado (el rito del matrimonio ya no es obligatorio para formar las nuevas familias), pero siguen manteniendo los mismos roles de manutención y educación de los hijos. Esta forma de familia está enfocada únicamente al bienestar de los descendientes, por lo que el único elemento que queda es el amor a los hijos y el ser completamente responsables en la maternidad o paternidad. Esta responsabilidad se basa tanto en lo racional como en lo emocional, los padres no sólo cuidan a los hijos por amor, sino también para hacer nuevos individuos más sensibles y libres. El patrimonio de los padres, los hijos los siguen disfrutando de forma ética. Mientras que para Hegel no existe ninguna forma violenta de impedir que el matrimonio se realice, de la misma manera, no existe un lazo jurídico que impida la disolución de éste. El divorcio, al igual que en el matrimonio, también exige el mismo reconocimiento de los familiares y de la sociedad. Hegel expone: "El matrimonio debe ser indisoluble,

pero no se puede ir más allá de este deber ser. Pero dado que es algo ético, la separación no puede consumarse arbitrariamente, sino que debe ser dispuesta por una autoridad ética, sea ésta la Iglesia o un tribunal" (Hegel, 1999, §176). En la actualidad la familia no se disuelve necesariamente, también se transforma.

Familia DINK

En la actualidad se considera familia a aquel matrimonio o pareja que cuenta con los mismos elementos de la "familia tradicional", con la única excepción de procrear hijos. Siendo el amor el fundamento de todas las formas de familia, la familia DINK "dual income, no kids" (doble ingreso, sin hijos) es una de las más revolucionarias desde 1950. ¿Qué condiciones sociales, económicas y políticas hace que exista esta nueva forma de familia? En este caso, podemos partir de que ahora poseemos una libertad más determinada que en otros momentos de la humanidad, y estas libertades nos dan oportunidad de elegir la forma de nuestra familia; ahora se puede decidir en pareja si se tienen hijos o no, si viven o no bajo el mismo techo (familia LAT) o si el hogar lo van a formar en su país nativo o en cualquier otro lugar. En la actualidad, la movilidad laboral se ha intensificado con las nuevas tecnologías, ahora es más fácil trabajar desde casa, pudiendo vivir en cualquier parte del mundo o viajar a otros países para trabajar en el área de especialidad que el individuo posee; de esta manera, vivir en el país de origen o en cualquier otro se vuelve cada vez más común. Otro factor importante que debemos considerar es la libertad actual de las mujeres, cada vez son más las que logran tener carreras universitarias, son profesionales que también obtienen puestos laborales importantes; muchas de estas mujeres prefieren no sacrificar su estilo de vida y deciden no tener hijos. Las familias DINK son parejas con una vida hedonista, son parejas que deciden viajar, ir a restaurantes y gastar todo su dinero en darse la "mejor vida posible", y en este estilo de vida los hijos no tienen cabida. Sin embargo, algunas parejas deciden adoptar mascotas de compañía en lugar de hijos, haciendo surgir otro fenómeno social interesante, pues los animales han sustituido a los hijos llamándolos

perrhijos y gathijos, dos conceptos que ya se encuentran en boca de los individuos en la actualidad y que vale la pena analizar. En CDMX los perros y gatos deben de tener una Clave Única de Registro de Población (CURP) para su protección legal; estos animalitos se han convertido legalmente en parte de nuestra familia.

La libertad es una lucha de todos los días, por tal motivo siempre habrá resistencias antes las nuevas libertades, resistencias que deben de ser vencidas por las nuevas generaciones para dar cabida a las nuevas formas de vida, ciertamente impulsadas por el deseo y la razón. Esto se ve reflejado en los individuos más conservadores de las sociedades que se reúsan a aceptar estas nuevas formas de familia; no obstante, los individuos que adoptan nuevas formas de familia rompen con lo establecido, se apropian del mundo y lo transforman con sus acciones cotidianas.

Familia LAT

Parejas con relación formal y estable que no comparten el mismo domicilio, es decir, no viven juntos. Estas familias surgen, principalmente, a partir de la migración de los individuos que salen de su lugar de origen a cualquier otro lugar (principalmente ciudades grandes) que le brinde mejores condiciones de vida. Aquí normalmente los hombres son los que se van a otro lugar para seguir dando sustento a su familia en donde quiera que éste. Muchos hombres se van durante mucho tiempo para crear un patrimonio para su familia con la promesa de volverse a reunir, muchos lo logran, otros vuelven a hacer otra familia en su nuevo lugar de residencia. El problema con esta forma de familia es que la mayoría no dura mucho tiempo porque los hombres que migran vuelven a formar una familia de otra forma o en el peor de los casos tienen dos familias.

Como podemos ver en el pequeño análisis anterior, en la actualidad podemos notar ciertas categorías hegelianas de la esfera de la familia en la FD que siguen danzando en las nuevas formas de familia. Sin duda el individuo ha ganado libertades en el ámbito de la familia, dentro de su entorno más inmediato. El sujeto ahora no sólo puede decidir con quién hacer una familia, en tanto que el

fundamento es el amor, sino también deciden sobre la procreación de los hijos o no, si en su lugar tienen perrhijos o gathijos, si viven bajo el mismo techo, si viven en la misma ciudad, entre otras libertades. El sujeto nunca había tenido tantas libertades para formar una familia como ahora y estas libertades son dadas por el avance de la tecnología en nuestras vidas y la evolución que ha tenido el capitalismo. Por ejemplo, las mujeres ahora pueden congelar sus óvulos para gestar en momentos en los que naturalmente es más complicado o imposible, con lo cual, le pueden dedicar más tiempo al desarrollo de su vida profesional o simplemente programar la gestación de sus hijos en el momento que mejor les parezca, claro que esta posibilidad es costosa y no todas las mujeres pueden tener acceso a ello, pero ya existe.

Pensar las formas de familia en la actualidad no es nada fácil, en tanto que hay que ver el recorrido que este concepto ha dado en el mundo (su esencia) e identificar aquellos elementos que hacen que la familia se reconozca como familia y no como otra cosa, es por eso que, la filosofía siempre tiene que dar cuenta de nuestro mundo, de nuestro presente de forma racional, tiene que dar inteligibilidad a nuestra vida cotidiana observando el pasado y el presente con ojos críticos.

Bibliografía
Obras de Hegel

Hegel, G.W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. J. L. Vermal Beretta. Barcelona: Edhasa.

Hegel, G.W. F. (1971). *Filosofía de la Historia*. 2da edición. Barcelona: Ediciones Zeus.

Hegel, G.W.F. (2001). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.

Hegel, G.W. F. (2010). *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Prefacio, Madureira, Max y Wrehde, Klaus. Buenos Aires: Biblos.

Hegel, G.W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roses. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Otros textos

Amengual Coll, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la "Filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid: Trotta.

Amengual Coll, G. (2015). *Guía Comares de Hegel*. Comares: Granada.

Bestard-Camps, J. (1991). La familia: entre la antropología y la historia. *Papers: Revista de Sociología*, 36, 79-91. https://papers.uab.cat/article/view/v36-bestard-camps/pdf-es.

Cantarella, E. (2011). *Greek Law and the Family. A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Malaysia: Ed. Wiley- Blackwell.

Clarke, N. (2009). La versión de los antropólogos. Reseña del libro: Kuper, A. *Incest and Influence. The Private Life of Bourgeois England*. Harvard University Press. Contenido en *New York Times* (28/01/2010).

Duque, F. (2021). La lógica de la libertad en la libertad de lo lógico. En Y. Elguera, J. Balladares, F. Huesca y O. Zaida (Eds.), *Hegel. Actualidad de su lógica y su sistema* (pp. 23-34). Lima: Editorial Ande.

Gama, E. (2023). La justicia y el derecho de la contingencia de Hegel. En A. Bavaresco, M. Giusti, T. Hoffmann. *Hegel y el círculo de las ciencias. Actas del III Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Vol. II (pp. 49-74). Porto Alegre: Editorial Fundação Fênix.

Ghul, E., Koner, W. (1986). *Los griegos, su vida y costumbres*. Trad. M. J. Sevillano Ureta. España: Ed. EDIMAT.

Giusti, M. (2013). ¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?. *Revista de Filosofía ARETÉ*, XXV, 1, 45-60.

Guevara Ruiseñor, E. S. (2010). *Cuando el amor se instala en la modernidad* (2010). México: UNAM, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Houlgate, S. (2005). *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Second Edition. USA: Blackwell.

Maynes, M., Waltner, A. (2012). *The Family: a World history* (2012). Oxford University Press.

Osborne, R. (2000). *The Short Oxford History of Europe, Classical Greece*. New York: Oxford University Press.

Pérez Cortés, S. (1989). *La política del Concepto*. México: UAMI.

Plácido, D. (2000) La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia. *Stvdia Historica, Historia Antigua*, 18, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 49-63.

Perrot, M. (2009). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Quante, M. (2010). *El concepto de acción en Hegel*. Barcelona: Anthropos/UAMI.

Rodríguez García, R. (2005). Kant: teoría de la acción y libertad. *Filosofía y razón. Kant, 200 años* (pp. 93-105). Valencia, Universidad de Valencia.

Trías, E. (1981). *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.

William R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. USA: University of California Press.

CAPÍTULO XII

HEGEL, LA CIUDAD Y EL CAPITAL

Angelo Narváez León[1]

RESUMEN

En la presente investigación abordaremos la relación implícita de la filosofía hegeliana con las transformaciones urbanas de comienzos del siglo XIX, entre los años 1789 y 1831, considerando como márgenes la Revolución francesa y la muerte de Hegel. Para esto, dividiremos la exposición en tres secciones: primero plantearemos la propuesta urbana revolucionaria como contexto histórico, la conformación de la Comission des Artistes, el plano trigonométrico de

---

1 Instituto de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), Chile. Este capítulo fue patrocinado por el proyecto Fondecyt Regular 1240044, "Imagen de América", del periodo 2024-2027 y por el proyecto SIA-ANID 85220055. Doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, actualmente se desempeña como investigador en el Instituto de la Filosofía de la UCSH, donde coordina la línea de investigación de Filosofía de la Historia. Junto a Roberto Vargas dirige la Cátedra Internacional Henri Lefebvre.

Verniquet y el surgimiento de la cartografía científica que conforma la base del proyecto del *embellissement* de los años cuarenta. En este contexto analizaremos los contextos narrativos de la estética y de la física hegeliana. Después abordaremos el momento explícito de la ciudad, especialmente en el *System der Sittlichkeit* y en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, especialmente los fragmentos y parágrafos asociados a la noción de capital (*Kapital*). Y, finalmente, no aproximaremos a la noción social de ciudad en un contexto de conceptualización del trabajo abstracto de la modernidad y su expresión concreta en el vínculo comercial urbano y la división social del trabajo, por oposición a la "superstición" rural del intercambio material de los Estados comerciales cerrados. Desde esta perspectiva, nuestra hipótesis estriba en notar la ausencia del urbanismo como tópico filosófico en la arquitectura y la ciencia trigonométrica, pero también resaltar su presencia como experiencia social de la modernidad en su dimensión caracterizada por la crítica de la economía política.

Palabras clave: Hegel, ciudad, capital, Historia universal, religión.

ABSTRACT

In this research we will address the implicit relationship of Hegelian philosophy with the urban transformations of the early nineteenth century, between 1789 and 1831, considering the French Revolution and Hegel's death as margins. To do so, we will divide the presentation into three sections: first we will present the revolutionary urban proposal as a historical context, the formation of the Comission des Artistes, Verniquet's trigonometric plan and the emergence of scientific cartography that forms the basis of the *embellissement* project of the 1940s. In this context we will analyze the narrative contexts of Hegelian aesthetics and physics. Then we will address the explicit moment of the city, especially in the *System der Sittlichkeit* and in the *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, especially the fragments and paragraphs associated with the notion of capital (*Kapital*). And finally, we will not approach the social notion

of the city in a context of conceptualization of the abstract work of modernity and its concrete expression in the urban commercial link and the social division of labor, as opposed to the rural "superstition" of material exchange in closed commercial States. From this perspective, our hypothesis is based on noting the absence of urbanism as a philosophical topic in architecture and trigonometric science, but also highlighting its presence as a social experience of modernity in its dimension characterized by the critique of political economy.

Keywords: Hegel, city, capital, World history, religion.

1.

La imagen renacentista de la *città ideale*, una ciudad idílica, concéntrica, políticamente vertical y económicamente horizontal, sin fisuras ni matices y, en última instancia, homogénea y repetitiva, tiene una dimensión contradictoria que podríamos llamar "tardía". Los motivos estéticos —de Urbino, Walters Art Museum y Gemäldegalerie— tienen una gradación de diferencias que se expresa a partir de un patrón simétrico común: la planimetría urbana y la suposición de la universalidad. Sin embargo, la versión de la Gemäldegalerie es, si no diferente, al menos distinta de las otras dos, precisamente a pesar del patrón común: el atesoramiento de la riqueza, su centralidad simbólica y la monumentalidad de su expresión estética está en realidad apenas insinuada como un marco mínimo necesario para el vuelco de la experiencia de la *Tapferkeit* y la *Poesie des Gewerbes* a las que alude Hegel cuando escribe sobre el *outre-mer* colonial (2005, §247). La dimensión tardía del Walters Art Museum y Urbino es la respuesta de la contención, de la pérdida de las referencias centrales concretas ante la proyección de un plano virtualmente infinito y abstracto de la realidad.

La ciudad renacentista, utópica en este sentido físico por su in-existencia, constituye un ideal, un modelo y un proyecto —de More a los falansterios socialistas del siglo XIX—, pero también una reacción desesperada frente a la transformación urbana que desde el siglo XVI comienza a situar la ciudad en los nuevos flu-

jos del capital; la ciudad del atesoramiento comienza a ser subsumida por la ciudad de la acumulación, la ciudad de la aristocracia comienza a hablar el lenguaje de la burguesía en movimiento. Esa inquietud, una pulsión o una tendencia, es lo que posteriormente animará los motivos narrativos de Verne y la crítica de Sloterdijk (2007), pero también la nostalgia imperialista de los últimos estertores reales de la aristocracia (Gilbert y Driver, 2020; Laffey, 1974). Dos formas que, a pesar de su co-incidencia empírica en la experiencia urbana, se excluyen mutuamente cada vez con mayor fuerza, y de manera definitiva durante el siglo XIX con la densificación proletaria. Una —Urbino, Walters Art Museum—, la ciudad de los símbolos herméticos del poder de la aristocracia, la otra —Gemäldegalerie—, la ciudad de los íconos de la burguesía ascendente y autocomplaciente que comienza a concentrarse en los nuevos polos urbanos que surgen para darle forma a las tensiones de la modernidad.

Klaus Vieweg, uno de los últimos biógrafos de Hegel, propuso una suerte de imagen total de la experiencia cotidiana *hegeliana* para circunscribir lo que en diferentes momentos se da a entender como versatilidad existencial; sin embargo, el resultado dista tanto del anonimato abstracto de la modernidad como se acerca dándole la espalda —y, retrocediendo— a la política del rostro y el nombre, a la proximidad afectiva y la transferencia simbólica del *Schauplatz* del desarrollo histórico (W 12, 107):

> En 1820 la familia Hegel se mudó a un apartamento en Kupfergraben 4a, un brazo del Spree entre Eiserner y Kleiner Weidendammerbrücke, frente al Monbijoupark y la Spreeinsel. La Museuminsel se construyó en la década de 1820 como propuesta de Aloys Hirt, un amigo de Hegel; en 1830 se inaugura el Königliche Museum (hoy llamado Altes Museum), construido por Schinkel. En Kupfergraben 4a fueron vecinos por un tiempo el terrateniente von Kinsky, el capitán prusiano von Hülsen, estimado por Hegel, el químico Friedrich Wöhler y, durante algunos meses (de octubre de 1825 hasta la primavera de 1826), el genial matemático noruego Niels Henrik Abel. En el piso de arriba de los estudiantes noruegos 'vivía el profesor Georg W.F. Hegel, y en

> el primer piso había una cantina' […] Salía a caminar todos los días, parecía tener dificultades para avanzar, pero 'era más vigoroso y fuerte que los jóvenes'. Probablemente se detuvo, habló y gesticuló o se echó a reír de manera alegre y cordial. En Kupfergraben 6 vivía un simpatizante, el consejero ministerial Johannes Schulze. Después de las lecciones, Hegel y Schulze solían debatir los temas de la sesión. También habrán conversado sobre Schiller y sus hijos, de quienes Schulze fue su tutor privado, y de la aparición de Napoleón en Weimar; Schulze había escoltado allí a Talleyrand, el principal diplomático de Napoleón […] Después de un breve período de transición, los tres hijos de Hegel asisten a la escuela privada para niños del profesor Kupsch en Dorotheenstadt. En noviembre de 1821, Ludwig se matricula en el cercano y reconocido Gymnasium francés; Kleist, Chamisso y los seguidores de Hegel, Gans y Karl Ludwig Michelet, se encuentran entre los graduados destacados de este Gymnasium. En 1822 y 1823 le siguieron los hermanos Karl e Immanuel. Allí Michelet enseña propedéutica filosófica y Jean Philipp Gruson enseña matemáticas. Casi todas las materias se imparten en francés. (Vieweg, 2019, p. 534)

Aquí, inicialmente, lo importante no es el relato de Vieweg por sí mismo, que sin duda exagera la magnitud del cosmopolitismo berlinés produciendo una suerte de catálogo de celebridades sin distancia crítica, histórica o cultural, sino la situación "anómala" en la que se desarrolla la vida intelectual de Hegel en Berlín.

El gran problema del relato de Vieweg, su límite implícito, es que descansa en la lógica del atesoramiento, en la función normativa de la enumeración como causa del espectáculo cultural urbano: un gabinete de *fenómenos* concretos que recuerda las líneas iniciales de *Las palabras y las cosas*, solo que aquí la "cierta enciclopedia china" borgiana tiene que ver más con una suerte de itinerario urbano forzado que, paralelamente, desatiende también la brecha lógica hegeliana (Foucault, 2000). El fenómeno que describe Vieweg —con una pretensión completamente diferente— es la pérdida del sentido de orientación simbólica de la burguesía post-napoléonica, donde el centro ya no está en la *città* de Urbino, sino en la *civilità* de la Gemäldegalerie. Si bien volveremos sobre este espacio "comparativo", la experiencia urbana que relata Vieweg es más una

traducción tardía de la experiencia neerlandesa del capital que un diálogo con el presente post-napoléonico y victoriano de la ciudad moderna. Sin embargo, lejos de la imagen rural y provinciana que Lukács construye en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1963), la experiencia de Hegel en Berlín es típicamente burguesa en el sentido sociológico de la palabra: una vida volcada al encuentro, al salón de Madame Beer, a la Universidad, al paseo como espacio de tránsito, a la *Öffenlichkeit* como espacio de la *Offenbarung* de la modernidad; al espacio público o, como dirá Lefebvre, a la multiplicación virtualmente infinita de los espacios cerrados contiguos vueltos de espalda al espacio abierto de la ciudad; con todo, una vida urbana típicamente burguesa donde la ciudad clásica se desdibuja.

Tras la frágil unificación que se logra con las negociaciones de la Deutscher Bund en 1815, Prusia –y, por tanto, Berlín– comienza a disputar su posición como garante de la paz y la prosperidad en términos que no se reducían a un problema puramente simbólico, sino que anunciaba la transformación material de la ciudad según criterios culturales, económicos, demográficos y político-militares. En *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony* (2017), Perry Anderson sostiene que desde las *Befrieungskriege* en adelante, las discusiones sobre la posible *Führung* o *Vorherrschaft* prusiana comienzan a germinar en los círculos nacionales y liberales –los círculos de las Buschenschaften del Wartburgfest de 1817–, llegando a un punto crucial en el contexto de las revoluciones de 1830-1848 cuando Theodor Mommsen sostiene que "los prusianos tienen el derecho a insistir en su hegemonía como condición para entrar en Alemania, porque solo la hegemonía prusiana puede salvar a Alemania" (cit. en Anderson,2017, p. 7): aunque, desde los años veinte, y especialmente los treinta, podría decirse más o menos lo mismo de Múnich también[2].

2 "Múnich comenzó a crecer como una metrópoli europea en el *Gründerzeit*. En realidad, con el auge que siguió a la unificación alemana dejó de ser un centro político en competencia con Berlín y Viena. No obstante, siguió reivindicando el primer puesto como ciudad artística y cultural de Alemania. Esta reivindicación se remontaba a Ludwig

Por supuesto, siempre se podría abordar el problema *hegelianamente*, e insistir en el carácter insuficiente del arte para dirigir o conducir la sociedad moderna del *neue Zeit*, al menos en el caso de Múnich; sin embargo, lo interesante del relato de Zimmermann es que además de relativizar la imagen excepcionalista de Vieweg y el lugar hipotéticamente marginal al que queda relegado Schelling en Múnich según Heinrich Heine[3], introduce un factor realista en el análisis de la recomposición de la ciudad tras la unificación de 1815 al sugerir la ciudad moderna como el espacio propio para la nueva pulsión colonial de los museos y las pinacotecas nacionales, y para el nuevo mercado del arte que estallará pocos años después con los salones y las exposiciones universales. De aquí también, por supuesto, el lugar *icónico*, carente de *símbolos*, de la ciudad y la secuencia de las atracciones típico de la cotidianidad urbana moderna. En otro contexto, pero con la misma finalidad, Vieweg se centra en la música para proyectar ese lugar común entre autonomía local y cosmopolitismo global que atraviesa su interpretación biográfica (nacional) de la filosofía hegeliana. Un fragmento extenso, pero que vale la pena leer:

> Hegel tuvo acceso a los círculos de artistas importantes y de los verdaderos fundadores de la nueva disciplina de la historia del arte. Sus

I, el monarca tan sensible a las artes y amigo de las reformas como autocrático, que, frente a una burguesía poco dispuesta al gasto, impuso su ideal mediante una política arquitectónica de grandes espacios […] En 1823 se creó la Sociedad Cultural de Múnich. Con sus 2.200 miembros –los mismos que tenía la de Berlín–, era el foro de los numerosos pintores locales, que aquí podían entrar en contacto con los interesados en comprar. Simultáneamente, era un epicentro urbano, un círculo para la formación y diversión del público burgués. Según las palabras del pintor y crítico de arte Karl Raupp en 1898, Múnich ejercía 'en los asuntos artísticos el papel dirigente en Alemania'" (Zimmermann, 2012, p. 120).

3 "Entretanto, en la escena filosófica apareció Hegel; el señor Schelling, que en el último tiempo no había escrito casi nada, fue opacado, incluso cayó en el olvido y conservó significado sólo para la historia de la literatura. La filosofía de Hegel era la predominante, Hegel se transformó en el soberano del reino espiritual, y el pobre Schelling, caído en desgracia, filósofo mediatizado, deambulaba afligido entre los otros señores mediatizados de Múnich. Allí lo vi una vez y estuve a punto de derramar lágrimas ante el lamentable espectáculo" (Heine, 2016, p. 121).

conocimientos sobre los talleres, el trasfondo de las colecciones de pinturas, las exposiciones y los museos, le permiten desarrollar aún más su estética. Hegel ejerce una gran influencia en la reorganización del museo, como también en importantes eventos de arte y crítica de arte. En él se entrelazan la vida cultural, la visión histórica y filosófica del arte; artistas y conocedores del arte se reúnen a su alrededor. 'Sobre las obras de arte fue importante la conversación con Xeller, un acogedor pintor suabo [...], y con Schlesinger y Köster, ambos de Heidelberg. Los tres habían trabajado anteriormente restaurando pinturas en la Galería Boisserée en Heidelberg, y ahora se ocupan de las colecciones del Berliner Museum con el mismo propósito'. Otra fracción de nuevos berlineses fue el grupo de historiadores del arte compuesto por Schnaase, Waagen y Kugler, todos oyentes de Hegel. En tercer lugar, el círculo de amigos de Hegel incluía a los miembros de la escuela de escultura de Berlín: Schadow, Rauch, Friedrich Tieck y Wichmann, el pintor Rösel y los expertos en arte, Hirt y Carl Friedrich von Rumohr. Hegel se beneficia inmensamente de la experiencia acumulada que fluye en sus consideraciones y desarrolla una filosofía innovadora del arte moderno libre. Schnaase confiesa que fue a Berlín a ver al profesor, cuya *Enciclopedia* y *Fenomenología* había estudiado intensamente para poder captar el 'amplio horizonte' y la totalidad del sistema, incluida la filosofía del arte. La conexión de la historia con las 'categorías del pensamiento lógico' fue de gran importancia, y con una pretensión sistemática, la dimensión histórica universal se fusionará con una dimensión crítica y empírica. Waagen y Rumohr participan de manera significativa en el desarrollo del Berliner Kunstmuseum, y Waagen le entrega a Hegel su importante estudio histórico-artístico sobre Hubert y Jan van Eyck. Juntos visitan la colección Minutoli, la base del sector egipcio donde Hegel espera la 'instrucción' del experto. En el castillo de Monbijou ven piezas espléndidas de arte antiguo, moldes de los Mármoles de Elgin de la Acrópolis y del Templo de Apolos Epicurio. Posteriormente Waagen trabajó como miembro de la 'contraacademia' y en la Wissenschaftlichen Kunstverein fundada en 1827 por Förster, el amigo de Hegel; finalmente, también como director de la Pinacoteca y como el primer profesor de historia del arte en la Universidad de Berlín. Las *Italienische Forschungen* de Rumohr, junto con el libro de Waagen sobre van Eyck, constituyen los documentos fundacionales de la Berliner Schule der Kunstgeschichte. En su última 'Lección sobre estética' de 1828/29, Hegel abordó ex-

tensamente el trabajo de Rumohr sobre el arte italiano, y ve en él a 'uno de los conocedores de arte más eruditos de nuestro tiempo, que ha realizado la investigación más rica y al mismo tiempo ha pensado la belleza en general'. La colección Solly de aproximadamente nueve mil pinturas, algunas de las cuales Hegel conoce en Núremberg, ofrece un fondo para el estudio académico de la historia de la pintura; también contribuyen las pinturas del Palacio Real y las colecciones Giustinian y Nadler. Kugler, el ex alumno en Heidelberg y amigo de Rosenkranz, y también Hotho, el alumno de Hegel, pueden contarse entre los representantes de la Berliner Schule der Kunstgeschichte. Hegel fue la eminencia gris en la génesis de la historia general del arte. También aprecia a Hirt, el oponente de la facción Waagen-Rumohr en la construcción de los museos; Hirt fue el primer profesor de arqueología de Berlín y uno de los pioneros de las colecciones de Berlín. Sus contribuciones a la historia de las bellas artes y la arquitectura clásica son recibidas con atención; Hirt también le da recomendaciones precisas para ver obras en Praga y Viena. Hay muchos indicios de la excelente red de Hegel en la escena artística. Al igual que Zelter y Rösel, Xeller participa en la última fiesta de cumpleaños de Hegel en Tivoli. Junto con el artista, el general Gneisenau y Varnhagen, Hegel entrega a las seis de la mañana su opinión sobre la estatua que Rauch hizo de Blücher. En la exposición de arte de Berlín de 1830, además del trabajo de Rauch, también hay un busto de Hegel hecho por Wichmann, el estudiante de Rauch. El mismo año, Zelter y Schadow, los creadores de la Cuadriga de la Puerta de Brandeburgo, reciben un doctorado honorario y se encuentran con Hegel para una 'celebración de doctorado'. Su participación en las dos celebraciones de Durero los días 8 y 18 de abril de 1828 atestigua estas conexiones. La Wissenschaftlicher Kunstverein de Förster incluye entre sus miembros al mismo Hegel y a otros como Rauch, Schadow, Friedrich Tieck, Waagen, Hirt, Schinkel y Rösel, los hermanos Humboldt son miembros honorarios; todos celebran el jubileo con una reunión de celebración el 8 de abril presidida por Tieck. Hotho y Schadow ofrecen conferencias y Förster habla en la celebración. El 18 de abril, la Verein der Kunstfreunde im Preußischen Staat, a la que Hegel también pertenece, organiza la celebración y Hegel le pide al presidente Schadow entradas para él y su esposa. Una procesión solemne avanza desde la Kunstakademie en Unter den Linden hasta la Singakademie, en cuya entrada se levanta la imponente estatua de Durero realizada por Wichmann; a la izquierda y la derecha

> hay cuatro esculturas de Tieck y, frente a la Orquesta, una réplica a escala del monumento a Durero que Rauch hizo en Núremberg. En la apertura se interpreta una sinfonía de Mendelssohn-Bartholdy; a las palabras de bienvenida le sigue una cantata también compuesta por él, interpretada por la Singakademie y la Philarmonische Verein bajo la conducción de Zelter; Los solistas son Devrient y Milder. Schadow habla en la cena de celebración. (2019, p. 554)

Es justamente aquí donde la ciudad se desdibuja, y también desaparece, como escenario del espectáculo de la modernidad: es decir, la ciudad como mediación categorial de la *experiencia* (*estética, política, económica*) *de la consciencia*.

2.

A comienzos del siglo XIX, tras haberse coronado Emperador en la catedral de Notre-Dame de París, Napoleón confesó el deseo de transformar la ciudad en la "verdadera capital de Europa, [...] en una ciudad de dos, tres, cuatro millones de habitantes, en una palabra, en algo fabuloso y colosal nunca antes visto" (Agathon, 2001, p. 104). En el contexto de las transformaciones que Napoleón imagina antes de las Guerras de liberación, las guerras que redefinieron los límites políticos, culturales y económicos de las fronteras nacionales y regionales europeas, la intervención de la ciudad no implicaba tanto "construir, como demoler" (Las Cases, 1935, II, p. 38): una suerte de obra de arte total que luego hará su aparición bajo la forma inaudita del urbanismo planificado.

Desde la Comission des Artistes de 1789, conducida por Edme Verniquet sobre la base de la primera proyección trigonométrica de la ciudad, hasta la Comission des embellissements de 1853, precedida primero por Henri Siméon y luego por Eugène Haussmann, París no solo adquiere la forma con la que disputó la imagen y posición de "capital del siglo XIX" (Benjamin, OC V/1, p. 53), sino que la administración municipal de la ciudad comienza a circunscribir un sentido económico, cultural, estético y demográfico específico que, con el paso del siglo, adquiere las dimensiones y

matices del urbanismo como práctica generalizada. La imagen de París como ciudad universal, una "nueva Jerusalén", nutre la referencia idílica de Heinrich Heine, "París no es solo la capital de Francia, sino de todo el mundo civilizado" (W IV, p. 414), y también la de Karl Marx, donde la "nueva capital del nuevo mundo" (MEW I, p. 343) opera como una suerte de sistema de referencias y encuentro para los desplazamientos y exilios producidos por las políticas de persecución y censura de Santa Alianza.

Sin embargo, lejos de conformar una excepción, o de acotarse únicamente a la transformación del Segundo Imperio, París constituye durante el siglo XIX un modelo tan inacabado como paradigmático de los grandes procesos de transformación urbana a nivel global, que se expresan con sus propias singularidades espaciales y temporales en Europa central, el Noreste estadounidense y el Cono sur latinoamericano. Desde la economía a la arquitectura, pasando por la (nueva) sociología, los problemas de las redes comerciales, la concentración demográfica, la cartografía, la *question sociale*, etc., la conceptualización del espacio urbano moderno se acerca cada vez más a un lenguaje común (físico y conceptual) donde se vuelve inevitable la pregunta por la ciudad como *capital* política del *capital* económico; es decir, como el espacio concreto de codeterminación de la experiencia simbólica de la modernidad específicamente capitalista y colonial; o, como dirá Lefebvre (2013) en el siglo XX, como el espacio concreto de la experiencia típicamente burguesa del capital, de su *vie quotidienne*.

En ese contexto de producción (social) del espacio (social), la planificación urbana transforma el sentido de la ciudad, a la vez que la concentración del capital simbólico y cultural modifica los alcances de las ciudades centro-europeas incapaces, al menos en ese momento, de competir bajo las mismas condiciones materiales con la industrialización inglesa. Incluso antes de la pretensión del *embellissement* como gesto paradigmático de la conversión urbana, entre 1814 y 1848 ciudades como Ámsterdam, Berlín, Viena y Praga se disputan la participación en el imaginario urbano representado por París. La vida burguesa urbana se acelera temporal y espacialmente

a un ritmo con el que los antiguos centros comerciales (Venecia, Porto, Milán) miran cada vez con más distancia ante los cambios en los "centros gravitacionales" o en los puestos de mando de los ciclos sistémicos de acumulación (Arrighi, 1999, p. 212): es decir que, en retrospectiva, lo que explicita el juicio inconcluso de Napoléon es el problema de la inscripción del ciudadano burgués *en* la ciudad ("la nueva capital de Europa"), y de la ciudad *en* la historia ("algo nunca antes visto"). Lo que anuncia simbólicamente el *dictum* de Napoleón es el juicio concreto del *Weltgericht* que establece las condiciones concretas de antecedencia y anticipación urbana de la experiencia histórica de la modernidad, que relega al mundo rural al ostracismo y la superstición reaccionaria realista, subordina la diferencia racial al colonialismo de *outre-mer* y define al sujeto político según las normas del capital: la *liberté* de los propietarios, la *égalité* de los blancos y la *fraternité* de los hombres[4].

Este paralelo lleva a resituarnos en la clásica advertencia hegeliana de 1820, según la cual la principal precaución de la filosofía es no "saltar sobre el presente": una advertencia, dice Losurdo siguiendo a Rosenkranz, que llevó a la intelectualidad alemana post '48 a desconfiar profundamente de la filosofía especulativa hegeliana y pavimentó, paradójicamente, el camino al realismo y el positivismo. Sin embargo, ese presente *fuera de sí* tiene un doble sentido, porque de una parte signa la posibilidad de una determinidad puramente abstracta, que "Dios sabrá dónde está" advierte Hegel (W

4 Aquí, sin embargo, no se trata tanto de que el gesto napoleónico produzca o determine causalmente una suerte de inevitabilidad histórica, sino que *modula* o *verbaliza* el modo en que esa transformación de hecho ya sucedió, aun cuando no sea empíricamente la norma. En ese gesto, por supuesto, se entrelaza y se inmiscuye a la vez la "universalidad insurgente" de la contracara de la *liberté*, la *égalité* y la *fraternité* que, precisamente por posibilitar como una pulsión no-dicha esa universalidad arbitraria (el término es de Joan Copjec) se ve en la necesidad de contener y, eventualmente, reprimir mediante el plus-de-violencia normalizado jurídicamente por el Estado. Los casos paradigmáticos, al menos en este breve contexto, son la Revolución haitiana y la persecución a las *ciyotennes républicaines révolutionnaires*. Sobre este punto, remitimos a: Zupančič (2023), Copjec (2006), Tomba (2015) Para una discusión más acabada de este punto, remitimos al trabajo realizado junto a Fernanda Medina, "On Indeterminacy. Women, Hegel, and French Revolution" (en prensa, 2025).

7, 24), pero de otra arroja al presente la variabilidad fundamental de la transformación de la realidad y a su propia indeterminación (W 12, 75). Por supuesto, dice Hegel, el *nombre* de esa interminación llega siempre demasiado tarde, una vez que el cambio ya sucedió: "se interrumpe el amanecer que, como un relámpago", un *Blitz* "crea de repente la estructura del nuevo mundo" (W 3, 19). Lo que anuncia simbólicamente, con sus matices y puntos ciegos, como un juicio espectral que tendrá ritmo propio con los flujos de las universalidades insurgentes, es el *Blitz* de la forma urbana de la modernidad: el punto de no retorno de la experiencia de la modernidad (Cfr. Žižek, 2013, pp. 193 y ss.).

Por supuesto que, en este sentido, el *Blitz* es todavía vacío, una *Bestimmunglösigkeit* de orden hegeliana, precisamente porque es posible pensar el periodo 1815-1848 como una disputa abierta por la reconfiguración del espacio; una reconfiguración marcada por las disputas entre la centralización de la administración de los nuevos poderes nacionales (estatales: la Deutscher Bund y la Zollverein) y las micro-unidades territoriales (distritos, reinos, principados: la Kleinstaaterei nostálgica del Wartburgfest); entre el capitalismo (victoriano y estadounidense) y el proteccionismo (mercantilista colonial, fisiócrata francés o cameralista alemán); y, por supuesto, entre el campo y la ciudad. Por ese motivo, "frente a intelectuales y funcionarios", dice Losurdo, "Bismarck contrapone el 'pueblo', que 'no es revolucionario', y sobre todo el campo" (2013, p. 34). En 1852 Bismarck le habla al público europeo en general, y demarca el sentido de lo popular (*volkisch*) en una tradición tan reciente como imaginaria de continuidad nacional; lo que sugiere (no tan) implícitamente Bismarck es una identificación del pueblo (prusiano) nacional (alemán) con la *jacquerie* campesina contra-revolucionaria de la Vendée de 1793 (Losurdo, 1997, p. 549).

Para Hegel, muy por el contrario, "la conciencia de la libertad se desarrolla en la ciudad, mientras que el campesino se inclina más a la sumisión, [porque] en su elogio de la ciudad, Hegel tiene presente en cierta medida el papel que desempeñó París durante la Revolución Francesa" (Losurdo, 2013, p. 35). Ahora bien, como

decía Benjamin, esa imagen no era en absoluto exclusiva de una intelectualidad más o menos beligerante o subversiva, sino que representaba en general las aspiraciones de la burguesía ilustrada urbana: "dos revoluciones, la de 1830 y sobre todo la de 1848, mantuvieron en la burguesía avanzada de Alemania la conciencia de una comunión con la gran Revolución francesa", sin embargo, "la fundación del Imperio Alemán hizo que la burguesía de Alemania perdiera aquella imagen de París que poco a poco había elaborado, y la Prusia feudal convertiría la ciudad de la Revolución Francesa y la Comuna en una Babilonia en cuya nuca colocar su bota" (OC IV/2, p. 282). Es decir que, lo que entra en juego entre Napoleón y Bismarck; o, dejando de lado el recurso metodológico de la Great-Man Theory, lo que entra en juego entre la ciudad y la metrópolis es el lugar relativo de la *Haupstadt* concreta de la modernidad —y la posterior conversión de la *Reichstadt* imperial y la *Weltstadt* fascista, aunque sea ese otro problema (Willis Grooms, 2008, p. 42).

Ahora bien, precisamente porque el fenómeno urbano moderno no se inaugura con el *embellissement* de los años cincuenta en París, sino que ya había sido anunciado por Voltaire e insinuado por Napoleón, es que una pregunta fundamental de la filosofía política (y estética) hegeliana es bajo qué criterios la ciudad aparece o no como un espacio donde la multiplicidad inaudita de experiencias particulares de la modernidad adquieren su sentido específico en la reconfiguración de una *Weltanschauung* que la misma filosofía hegeliana había pensado como un momento irreductible al espacio social pre-revolucionario. En ese contexto, y situándose especialmente en el periodo post-napoléonico en el que Hegel desarrolla sus lecciones berlinesas sobre derecho e historia mundial, una pregunta especialmente representativa del proyecto filosófico hegeliano como posibilidad de representación conceptual del presente y de su transformación, es por qué no es posible encontrar en las *Vorlesungen* una aproximación explícita a la ciudad como expresión de la formas sociales, económicas y culturales que inauguran el siglo XIX. Un motivo de la aparente ausencia de la ciudad como ca-

tegoría es lo que Fredric Jameson llama "la ficción narrativa" de la "organización o *Darstellung*" hegeliana (2013, p. 96); es decir, que con la lógica hegeliana en general no se trata de la identificación precisa del significado invariable de una categoría, precisamente porque estas "son específicas de cada situación o contexto, siempre y cuando entendamos que no hay situaciones ni contextos generales, ni pasajes conceptuales generales, dados por adelantado" (2013, p. 97). Los ejemplos que trabaja Jameson, categorías como "sustancia", "necesidad" o "límite", no tienen por supuesto un espacio de definición terminológica en la *Enciclopedia*, lo que inscribe la lógica hegeliana en una tradición de interpretación procesual o procedimental. Sin embargo, incluso asumiendo esa posición epistemológica, el problema con la ciudad es diferente porque no se trata de buscar una definición concreta, sino de preguntar por su ausencia temática en una lógica operacional. A diferencia de las categorías lógicas que propone Jameson en su lectura de la *Darstellung* hegeliana, la categoría ciudad se mueve en el plano analítico de categorías como dinero, colonia o policía, sobre las que se sostiene una parte importante de la secuencia lógica de las lecciones sobre derecho, dejando abierta una pregunta que no solo remite a la composición lógica del argumento hegeliano, a su consistencia y coherencia, sino también a la pretensión explícita del vínculo entre *presente* y *pensamiento*, es decir a su representatividad: o, si bien no a su *lugar*, al menos a los matices de su *función*.

3.

Una parte importante de los estudios especializados ha tendido a ver en los escritos previos a la *Fenomenología del espíritu* una actitud filosófica radical diametralmente opuesta a un supuesto conformismo político propio del periodo berlinés. Si bien este *locus communis* carece hoy de consistencia, y ha perdido en las últimas décadas prácticamente toda validez, no deja de ser relevante la manera en que aspectos específicos de la conceptualización hegeliana del presente adquieren intensidades y dimensiones especiales a lo largo de su recorrido intelectual.

Cuando Hegel elabora la primera definición de la economía política como una ciencia que estudia la dependencia mutua universal con respecto a las necesidades físicas y el trabajo y la acumulación de recursos que éstas requieren, deriva de ahí que el comportamiento individualizado de las posesiones personales requieren de la constitución de la esfera del derecho en orden a evitar la arbitrariedad del sentido de las contradicciones en la satisfacción de las necesidades como, por ejemplo, la envidia o la aplicación de tasas tributarias restrictivas. Atravesada ahora por las determinaciones del derecho, la posesión –en cuanto medio de satisfacción de necesidades de subsistencia y de goce– aparece como propiedad privada universalmente reconocida dentro de una comunidad ética en el contrato privado e intercambio monetario, dando origen al movimiento de la sociedad burguesa. Sin embargo, dice Hegel, la riqueza de una sociedad se opone a sí misma como riqueza y pobreza particularizadas hasta el extremo que, en esa polarización el vínculo absoluto del pueblo, es decir, el principio ético ha desaparecido y el pueblo se ha disuelto; y, disuelto ese vínculo, "un hombre que está muriendo de hambre tiene el derecho absoluto de violar la propiedad de otro" (Ilting IV, p. 341).

Además del problema general del quiebre del vínculo ético, que constituye una contradicción en sí misma, la mecanización del trabajo pauperizado se cruza necesariamente con el problema del reconocimiento dentro de la esfera mayor del derecho, porque para el Hegel de 1802 el gobierno es una subsunción de lo particular bajo lo universal, en este concepto los momentos de lo universal opuestos a lo particular pueden distinguirse en dos, como la subsunción misma; real y formal. El problema, sin embargo, es ese plus de fuerza de trabajo "que no se encuentra reconocido debe obtener este reconocimiento mediante la guerra o las colonias" (2001, p. 71), motivo por el cual "Europa ha enviado su excedente de población a América de la misma manera que lo hacía desde las antiguas Ciudades Imperiales" (W 12, 109): una subsunción, en este caso, completamente anónima e impersonal, carente de arbitrariedad —al menos en el sentido hegeliano de la palabra.

El primer aspecto relevante de esta primera aproximación al problema estriba en que, en este contexto, los procesos de colonización aparecen como una solución práctica al exceso poblacional de una sociedad transida por la división del trabajo, replicando a su manera una tesis pseudo-malthusiana sobre la dimensión cuantitativa de los conflictos que un Estado puede procesar a partir de sus propias condiciones materiales. El segundo aspecto relevante está en que el colonialismo aparece como una posibilidad concreta, pero aun como una posibilidad –y no una necesidad– porque la parte de la población ajena a los procesos de producción y consumo podría perfectamente no desear el reconocimiento ético del Estado y de la sociedad. La diferencia con estas dos derivaciones, en relación a las formulaciones posteriores de Heidelberg y Berlín, radica en que el aspecto cuantitativo adquirirá una dimensión cualitativa y en que, a la vez, el carácter posible del colonialismo como solución espacial adquirirá una dimensión de necesidad. Si bien en las lecciones de Heidelberg la definición nominal de la economía política se mantiene más o menos invariable como una ciencia que "se ocupa simplemente de la contingencia de las necesidades de los individuos" (V1, §92), la participación desigual en la riqueza ya no aparece como una consecuencia de la división del trabajo, sino que tiene su punto de partida en la contingencia y la desigualdad (W 7, §199). Y así, también en la *Rechtsphilosophie* de 1820, "la posibilidad de compartir los recursos universales - es decir de poseer recursos particulares - está, sin embargo, condicionada a los propios activos básicos inmediatos (es decir, capital)" (W 7, §200).

Aquí Hegel modifica la exposición y la comprensión del problema, pues la desigualdad no es solo una consecuencia de la distribución, sino que constituye su fundamento. En muchos pasajes desatendidos por el marxismo, Hegel logra ver con especial lucidez el modo en que la desigualdad del capital se reproduce y se intensifica en su comportamiento histórico, antecediendo incluso aspectos relevantes sobre las posteriormente llamadas clases propietarias o improductivas. Así, dice Hegel, "en la economía los capitalistas, los abejorros de la sociedad, no son productivos, no

aportan medios a los demás, tienen esos medios, pero no producen nada" (Ilting IV, p. 499), a la vez que "cuanto más grande es el capitalista, mayores empresas deben llevarse a cabo con él y menos ganancias puede contentar el propietario, lo que a su vez aumenta el capital" (Ilting IV, p. 609). Las consecuencias inciden también en la competencia dentro de un mercado que, podemos suponer por ahora, se restringe a un aspecto nacional y cerrado, de modo que "a medida que la riqueza se hace mayor se concentra en unas pocas manos, y como esa diferencia significa que hay grandes capitales en pocas manos, eso permite más riqueza de manera más barata [...], por lo que la diferencia se hace mayor" (Ilting IV, p. 494). De esta tendencia, continúa Hegel, "cuando una rama de la industria llega a manos de unos pocos, no tienen ningún monopolio legítimo, sino que lo tienen a través de su gran capital, y este es el peor de todos los monopolios" (Ilting IV, p. 627).

El problema, por supuesto, es que la tendencia a la monopolización como forma de competencia por la participación en el mercado intensifica el carácter distributivo diferencial del capital como medios de producción y satisfacción de necesidades, llevando el empobrecimiento a lo lógica contradictoria de reproducción sostenida, pues "en el caso de un gran empobrecimiento, el capitalista encuentra muchas personas que trabajan por salarios bajos, aumentando así sus ganancias y esto nuevamente tiene la consecuencia de que los capitalistas menores vuelven a caer en la pobreza" (Ilting IV, p. 610). Esta contradicción en el carácter contractual de la relación trabajo/capital, implica que las personas se vuelven inútiles y empobrecidas no sólo por no desarrollar habilidades y, por lo tanto, 'universalizarse', sino incluso por la universalización misma. Entonces, si "a pesar del exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo suficientemente rica", Hegel concluirá que "la única pregunta es cómo remediar la pobreza" (Ilting IV, p. 610).

La tendencia a la polarización de la distribución a través de la participación en la producción y el consumo, dice Hegel, es la "dialéctica" a través de la cual las sociedades burguesas se ven forzadas a buscar nuevos espacios que, de una parte, devuelvan al excedente

poblacional al principio familiar y, de otra, amplían los circuitos comerciales. El uso de Inglaterra como ejemplo no es fortuito, porque lo que Hegel logra atisbar es cómo en el contexto de la Pax Britannica es la sociedad burguesa inglesa y no el Estado el que lleva a cabo el proceso de expansión colonial: "los ingleses, o más bien la Compañía de las Indias Orientales, son los dueños de la tierra" (W 12, 179). Sin embargo, y de modo análogo a la primera aproximación de 1802/03, ese proceso solo es posible si un nuevo Estado de derecho codifica la posesión como propiedad y asegura los medios legales de la producción y el consumo:

> [L]a existencia material de Inglaterra se basa en el comercio y la industria, y los ingleses han asumido la pesada responsabilidad de ser los misioneros de la civilización en el mundo; porque su espíritu comercial los impulsa a atravesar todos los mares y tierras, establecer conexiones con pueblos bárbaros, crear necesidades y estimular la industria, y ante todo, establecer entre ellos las condiciones necesarias para el comercio, a saber: la renuncia a una vida de violencia sin ley, respeto por la propiedad y civismo hacia los extraños. (W12, 538)

Aquí Hegel introduce dos distinciones ausentes en los análisis de sus contemporáneos que se derivan de su reflexión sobre el comportamiento del capital. Como bien nota en una observación respecto a la transformación del dinero en capital, entre los antiguos la valorización del dinero y de las posesiones podía tener un carácter aleatorio y subjetivo debido a que su función se consideraba momentánea en virtud de una necesidad contingente, sin embargo, en la modernidad el carácter contingente de las necesidad no se explica por sí mismo sino por el carácter universal de su mediación en el llamado sistema de las necesidades que remite a la distribución desigual originaria del capital (Ilting IV, p. 261). Siendo ahora el dinero expresión universal de las necesidades y de sus mediaciones –el capital– no puede no utilizarse, sino que debe reproducirse en virtud de la ganancia, "ahora el dinero es un capital que se puede utilizar, así que tengo que ser compensado por la otra persona tan pronto como le dejo usarlo" (Ilting IV, p. 269).

Entonces, Hegel distinguirá entre procesos sistemáticos de colonización conducidos centralizadamente por estados particulares, como por ejemplo los griegos, y procesos esporádicos de colonización conducidos por las sociedades burguesas en su propia dialéctica de necesaria expansión espacial, como por ejemplo las migraciones individuales alemanas a América y Rusia (Ilting IV, p. 614). Si bien diferentes, ambas tienen en común el carácter contingente de los vínculos a pesar de su dimensión esporádica o sistemática. Por el contrario, la colonización de la modernidad sucede "pero no con ese propósito particular" porque "los ciudadanos de las colonias tienen aquí menos derechos que los ciudadanos de la patria" (Ilting IV, p. 615). La razón de esta ausencia de derechos plenos se deduce del recorrido lógico de la dialéctica de las necesidades: si la masa de los colones modernos corresponde a la población pauperizada o excluida de la metrópolis, y además el espacio colonizado no constituye para Hegel una equivalencia espiritual, exceptuando por la imposición del llamado respeto por el derecho de propiedad, el proceso de colonización sucede en condiciones desiguales que Hegel caracteriza a través de la conformación de un nuevo principio familiar. Esa es la razón por la que, desde la perspectiva hegeliana, los colonos tienden a configurar su propia esfera política bajo la perspectiva de la independencia, o una nueva administración formalmente (post-)colonial de la ciudad.

Ahora, cuando Hegel sostiene que "para Inglaterra, la población de América ha abierto un mercado tan grande que España no lo ha revertido tan bien" (Ilting, IV, p. 616), no solo constata una diferencia histórica entre la incapacidad de España de transformar la riqueza colonial en capital, sino que también interpela dos formas diferentes de expansión que, si bien a momentos refiere de manera equivalente, también las distingue como formas específicas y diferentes de colonización y conquista. En una suerte de ensayo geopolítico, Hegel argumentaba que "América del Sur fue conquistada, pero América del Norte fue colonizada" (W 12, 111). La diferencia estaría en que en los procesos de conquista, la ausencia de vínculos determinantes con la metrópolis se traduce en un com-

portamiento volitivo subjetivo, mientras que en la colonización, por ejemplo del norte, sucedió que "toda la atención de los habitantes se prestaba al trabajo, y la base de su existencia como un cuerpo unido residía en las necesidades que unen a un hombre con otro, el deseo de reposo, el establecimiento de los derechos civiles, la seguridad y la libertad, y una comunidad emergente de la agregación de individuos como constituyentes atómicos; de modo que el Estado era meramente algo externo para la protección de la propiedad" (W 12, 112). Desde la perspectiva hegeliana, esa individualidad no se expresa espontáneamente, sino que responde a condiciones específicas del desarrollo del espíritu que, en este caso, responde al principio de individualidad comercial propio de la sociedad inglesa. Sin embargo, la individualidad así entendida no responde exclusivamente a los espacios coloniales ingleses como representación privilegiada de la expansión de la sociedad burguesa, sino que constituye el momento de inflexión de la universalidad presente en el comportamiento espacial del capital.

Lo que deduce Hegel, entonces, es la imposibilidad material de Urbino y la necesidad impersonal (y violenta) de la abstracción infinita de la Gemäldegalerie.

4.

La universalidad vinculada la contingencia como objeto de estudio de la economía política, ya no tiene que ver exclusivamente con la forma en que el entendimiento comprende el comportamiento cuantitativo y cualitativo de los medios de producción y satisfacción de necesidades, sino también con el principio subjetivo de libertad que para Hegel supone la participación en los procesos de producción, consumo, distribución y acumulación. La noción de individualidad, usualmente asociada a este momento subjetivo, surge desde la de "egoísmo subjetivo" que se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás, para finalmente desprenderse de una referencia inmediata a sí misma y reconocerse necesariamente en la universalidad del proceso social de producción y satisfacción de necesidades (W 7, §§189-195).

Si Hegel postula que los espacios colonizados modernos tienden a replicar de manera cuantitativa y cualitativa las relaciones económicas de las metrópolis, eso significa que el principio individual de la modernidad se replica *a pesar* de las diferencias de clases y estamentos que configuren los nuevos espacios comerciales a nivel global (Ilting IV, p. 599). Ese principio de individuación social no depende sin embargo de manera exclusiva de los principios económicos de la sociedad burguesa, sino que requiere de una dimensión de reconocimiento religioso que lo antecede y que, además, conforma su expresión concreta.

La diferencia conceptual entre conquista y colonización estriba en que el primer proceso lógicamente subsume los nuevos espacios sin modificar el principio de comportamiento de las sociedades dependientes; mientras que en los procesos coloniales los nuevos espacios no son subsumidos, sino que son constituidos dialécticamente como transformaciones fundamentales. Ahora bien, cuando Hegel distingue entre procesos de conquista y colonización pone de relieve tres aspectos convergentes en las derivaciones de su conceptualización de la economía política en el contexto de la realización de la historia universal. Y es ahí donde entra en conflicto la dimensión económica y la religiosa del espacio.

Las tesis sobre el vínculo entre la religión protestante y los orígenes del capitalismo popularizadas por Weber y Troeltsch a comienzos del siglo XX, tuvieron en Hegel un antecedente reconocible a pesar de sus diferencias. Weber, por ejemplo, escribía en una carta dirigida a Franz Eulenburg fechada el 11 de mayo de 1909, que en términos de representación sobre la modernidad solo había dos posibilidades, tan plausibles como opuestas, la de "Hegel o la nuestra" (GA 2, p. 172). Curiosamente, las menciones de Weber a la conceptualización hegeliana de la economía política, del colonialismo y de la religión son escasas, dando lugar en realidad a discusiones sobre la noción de espíritu e, incluso, sobre las funciones epistemológicas de la dialéctica como método deductivo. El caso de Troeltsch es quizás más significativo, pues sostiene que en la escuela hegeliana es costumbre ensalzar el protestantismo como

la ética y religión de la inmanencia (2001, p. 224). El problema, insiste Troeltsch, es que esta interpretación del protestantismo supone "una perspectiva filosófica en desarrollo y transformación" que busca una "esencia" o una "tendencia fundamental" histórica *a priori* (2001, p. 225).

En el contexto epistemológico de Troeltsch, como en el de todo el siglo XIX alemán, la inmanencia remite a las secuelas del *Pantheiusmusstreit*, según el cual la realización lógicamente universal del teísmo decanta en una forma radical de panteísmo secular antecedente del ateísmo como horizonte social y político. La inmanencia como antecedente o contraparte teológica de la secularización de la modernidad aparecería en la filosofía hegeliana como la explicación de la transferencia de la codificación del conflicto social y de la subjetivación social desde una esfera religiosa a una esfera política.

Desde comienzos del siglo XIX, especialmente tras escribir los manuscritos de la *Verfassung Deutschlands*, Hegel dedica una parte considerable de sus esfuerzos a la elaboración de un marco epistemológico que circunscriba filosóficamente las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que se inscriben en un *fin de siècle* europeo más o menos hegemonizado por la imagen de la Revolución francesa —aunque no por eso reduciéndose a ella. En ese contexto, la definición del Estado y su funcionalidad, la codificación del derecho, el debate entre la ley constitucional y consuetudinaria, la economía política, la industria moderna y la división social del trabajo, constituyen objetos de investigación que Hegel explora tanto en sus primeras lecciones de Jena como en los trabajos preparados deliberadamente en el horizonte del debate público del *Kritisches Journal der Philosophie*. En este contexto analítico, es particularmente relevante la aproximación implícita a la ciudad que Hegel insinúa en el *System der Sittlichkeit* de 1802, donde la división operativa entre las dimensiones rurales y urbanas de las sociedades modernas adquiere un sentido específico que, con variables, se mantendrá hasta la redacción en Heidelberg del primer manuscrito sobre filosofía del derecho (Hegel V, §§93-108).

El sistema de la eticidad, como concepto, es la referencia real al ser integrado (absoluto, en el lenguaje hegeliano) de lo particular en lo universal, *desde* donde la intuición separara lo particular de lo universal y donde este aparece formalmente regido por la particularidad de la subjetividad del yo. De manera paralela, lo universal aparece aquí mediado por la multiplicidad de las posibles satisfacciones de las necesidades del yo subjetivo que, sin embargo, "no aparece como amor a la patria, al pueblo, y a las leyes, sino como la vida absoluta en la patria y para el pueblo" (GW 5, 328).

Hegel distinguirá dentro de la sociedad civil tres estamentos fundamentales, que circunscriben momentos tanto de diferenciación lógica, como de operatividad espacial. Los momentos de la eticidad son los fundamentos correlativos de los estamentos distinguidos por Hegel, de modo que el primero, el *absoluto*, "tiene por principio la pura eticidad absoluta, y en la exposición anterior de dicha eticidad se haya expuesto ese mismo estado; pues su ser-real y su ideal son simplemente uno, ya que la Idea es la Idea absoluta" (GW 5, 335). Lo finito y lo infinito se hayan conciliados en la eticidad absoluta a modo de funcionalidad ética de la sociedad civil, las determinaciones particulares quedan asumidas en la Idea de eticidad a partir de la absolutez de la infinitud ética, es decir que el estamento absoluto está compuesto por los funcionarios estatales, constituidos por la necesidad lógica del desinterés. Así, en los *Grundlinien*, por ejemplo, "la clase universal tiene los intereses generales de la condición social para su negocio; por lo tanto, debe ser relevado del trabajo directo para las necesidades, ya sea por la riqueza privada o por ser indemnizado por el Estado que reclama su actividad, para que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por el bien común" (W 7, §205; GW 5, 332).

La indiferencia de la eticidad absoluta y su determinación concreta, el estamento absoluto, es la idealidad del concepto y la determinación de la eticidad; pero, subsecuentemente, la eticidad relativa "se refiere a las relaciones fundamentales y no se organiza libremente ni se mueve en ellas, sino que deja existir la determinidad que en ellas se encuentra, pero llevándola a una igualdad

superficial, parcial, que sólo se localiza en el concepto" (GW 5, 331). La eticidad relativa se encuentra dentro se las circunstancias empíricas de necesidades adyacentes a la satisfacción universal de la eticidad absoluta, pero se enfrenta a la cosa indirectamente en la especulación, fundamentando así al estamento de rectitud, que "se da en el trabajo de la necesidad, en la posesión, en la actividad adquisitiva y en la propiedad" (GW 5, 336). La actividad reflexiva del *pueblo en el pueblo* permite la producción de satisfacciones para las necesidades de existencia en un movimiento de autoafirmación que enfrenta una base material en principio *indiferenciada*. Posteriormente, en el contexto de 1820, "el estamento industrial (y mercantil) tiene como quehacer la *transformación* del producto natural y, para los medios de su subsistencia, está entregada a su *trabajo*, a la *reflexión* y al entendimiento, así como esencialmente a la mediación con las necesidades vitales y el trabajo de los otros" (W 7, §204).

El entendimiento, como clave de la diferencia en la relación con la realidad ética, difiere en sentido y forma de la confianza, que sustenta el trabajo inmediato asociado a la naturaleza como reproducción y repetición imponderable a la *transformación del producto natural*; la confianza, "está en la identidad de la primera potencia o modo y en la diferencia de la segunda; de modo que esa identidad de la eticidad absoluta equivale a una intuición encubierta, no integrada, y formada al mismo tiempo que el concepto" (GW 5, 331). La confianza en la intuición inmediata de la singularidad de los individuos respecto a la totalidad de la vida ética, es el momento "natural" donde los individuos particulares trabajan con "la cosa" sin mediaciones; es este el momento ético del *uso*, que, careciendo del momento del entendimiento (de su concepto), se entregan impulsivamente a la unidad con lo absoluto: "La singularidad, en la que la intuición les llega, puede parecer llevarlo en torno al todo, y no puede hacérseles evidente la identidad de la intuición absoluta y de la forma en tanto término medio singular. No es a través del entendimiento como han de ponerse en movimiento, sino a través de la totalidad de la confianza y de la necesidad, por medio de un

impulso externo que tiende asimismo hacia el todo" (GW 5, 332). La intuición inmediata de totalidad es la inmediatez de la naturaleza como posibilidad; la confianza es el fundamento del estamento de eticidad bruta, que "se encuentra, en relación con la necesidad física y en el sistema de la dependencia universal", y cuyo "carácter del trabajo mismo no es totalmente inteligente y tampoco lo es directamente la preparación de la cosa respecto a la necesidad, sino que es indirecto" (GW 5, 335).

Para Hegel la eticidad bruta corresponde al campesinado cuya labor consiste en proveer de la materia para la satisfacción de las necesidades de la totalidad, que no transforma ni se debe a sí, sino que se debe a la confianza subjetivamente absoluta de la repetitividad de las estaciones. Así, por ejemplo, "contra la vinculación del trabajo y la renta a épocas individuales fijas de la naturaleza y la dependencia del rendimiento de la naturaleza cambiante del proceso natural, el propósito de la necesidad se convierte en una provisión para el futuro, pero a través de sus condiciones retiene el modo de uno menos a través de la reflexión y de la propia voluntad mediada por la subsistencia y, en general, por la disposición sustancial de una eticidad inmediata basada en las relaciones familiares y de confianza" (W 7, §203).

Aquí bruto, por supuesto, no tiene un sentido moral sino material como correspondencia como la crudeza de la confianza inmediata en la naturaleza como un todo idéntico a una universalidad vacía. Esta referencia y motivo, la confianza como fundamento de la identidad absoluta e inmediata entre la singularidad y la universalidad, tiene para Hegel consecuencias filosóficas, religiosas y políticas que dirimen la diferencia entre la "esclavitud del espíritu" y la "libertad" moderna. Las disputas con Schelling en relación al absoluto, como también la crítica al criterio de Schleiermacher para fundamentar la noción de comunidad, remiten al mismo problema fundamental de la confianza como equivalencia con la naturaleza, el temor, la superstición y, en última instancia, a la vida comunitaria rural indiferenciada y, por tanto, a la dependencia (W 7, 31; W 11, 58; W 16, 373; W 20, 417). Aquí Hegel, como en otra par-

te, vincula la modernidad con un principio teológico que, además, insinúa una relación espacial entre el protestantismo y la ciudad por oposición al catolicismo "campesino". Más allá del importante debate sobre la transustanciación y la consustanciación, la polémica de Hegel con Schleiermacher entraña una dimensión propia de la subjetividad que incide en la comprensión de la conformación del llamado vínculo ético, pues –a decir de Hegel– si es el sentimiento de dependencia lo que define al cristianismo, el hombre o comparte la misma libertad de un perro o, muy por el contrario, nunca la alcanza porque esta se sitúa un esa dimensión inalcanzable de trascendencia (W 11, 58). En el primer caso, el problema estriba en que el ser humano "natural" no está liberado dentro de sí mismo frente a sí mismo y a la naturaleza exterior. Es el ser humano del deseo del salvajismo y del egoísmo, de la dependencia y del miedo (W 16, 169), a la vez que esta dependencia se fundamenta en la variabilidad pre-reflexiva del vínculo con la naturaleza en el que las posibilidades proceden de abstracciones divorciadas de tales circunstancias, y de las condiciones concretas (W 17, 204), omitiendo la función del trabajo y la reflexión como momentos en los que el sujeto se determina de acuerdo a la universal. En el segundo caso, el problema estriba en que la trascendencia entendida como una exterioridad no se resuelve en el vínculo de la eucaristía porque, al igual que el caso anterior, remite a una naturaleza exterior, pues Cristo está presente a través de la consagración del sacerdote: lo divino se encuentra en la exterioridad, de modo que la religión católica, y toda su exterioridad y falta de libertad depende de la exterioridad de Dios (W 16, 243).

Es ese mismo sentimiento de dependencia el que estructura la relación de la comunidad católica con su Iglesia y con la sociedad en general, que deriva finalmente en una disociación entre el principio de la libertad individual y una universalidad externa (*außerliche*), dado que en el catolicismo el sujeto es algo externo, bajo el dominio de la Iglesia, encontramos a la Iglesia Católica exigiendo que el campo secular también esté bajo su dominio. Pero como el mundo secular también constituye la libertad humana, resiste fe-

rozmente esta exigencia. Esto se debe a que la vida ética "más elevada" en el estado se basa en la activación de la voluntad racional y universal; porque en el Estado el sujeto tiene su libertad, que en él se realiza plenamente, razón por la cual, cuando la Iglesia supone una estricta obediencia de la subjetividad libre, esa misma suposición aparece socialmente como una imposición, es decir como una subordinación de la voluntad (*Wille*) a la arbitrariedad (*Willkür*), porque la sabiduría mundana que reconoce la verdad en la realidad se ha adelantado contra ella –es decir, que no reconoce ahí su libertad. Es en este escenario que Hegel insiste: en los Estados católicos, la religión y el Estado se oponen entre sí una vez que la libertad subjetiva se establece en los seres humanos y, desde esta perspectiva, no es extraño interpretar la disociación del catolicismo como un proceso de secularización y politización de la realidad (W 16, 241).

5.

Lo que aquí nos convoca entonces no es el debate específico sobre la función del protestantismo en la configuración temprana de la subjetividad capitalista a través de la migración o el atesoramiento puritano, sino la función que cumpliría en la configuración del orden político de los espacios coloniales por oposición a las tierras conquistadas desde una trayectoria religiosa católica. Cuando Hegel sostiene que "América del Sur, donde los españoles se asentaron y afirmaron su supremacía, es católica; América del Norte, aunque es una tierra de sectas de todo nombre, es fundamentalmente protestante" (W 12, 111), remite también a uno de los aspectos centrales de su crítica al catolicismo, pues en su proceso de expansión "los deseos [de los españoles] encontraron un alcance más amplio" y, siendo la arbitrariedad una subjetividad que no se ha liberado, su actividad se traduce en que los españoles "tomaron posesión de América del Sur para gobernarla y enriquecerse" (W 12, 111).

Para Hegel, ese carácter confesional se tradujo en el Estado jacobino y en el Estado católico español, ambos, estados transidos por el fanatismo propio del sentimiento de confianza y dependen-

cia (W 7, 51; W 12, 440, 555). Desde esta perspectiva Hegel critica en la misma página a Robespierre por hablar en nombre del Estado, y al catolicismo por su pretensión de constitución de un Estado sin mediaciones (W 12, 533). A lo largo de las lecciones, Hegel realizará la misma crítica a la religión brahmánica y al islam (W 12, 186; Ventura, 2018; Aziz Hindawi, 2021), situándolas en una dimensión política y económica análogas al catolicismo e, incluso, al puritanismo (W 12, 516). Aquí, la crítica de Hegel al fanatismo, que confunde la sociedad civil y el Estado, tiene expresiones en la política y en la religión: a la vez que, según Hegel, es la racionalidad moderna la que *supera* ese fanatismo, y que supone también entender la economía política como una dimensión propia de la sociedad burguesa que se expande globalmente *por* esa racionalidad históricamente configurada.

Inglaterra, de acuerdo a la conceptualización hegeliana, introduce en un nuevo territorio el principio de particularidad que se expresa en la extensión de la industria y la población —"en América del Norte somos testigos de un estado de cosas próspero; un aumento de la industria y la población orden civil y libertad firme" (W 12, 111). Sudamérica, sin embargo, no representa históricamente el principio de la particularidad circunscrito a la universalidad de las voluntades transidas por el Estado y el reconocimiento del derecho, sino que representa el principio de la voluntad universal inmediata propia la política jacobina y napoleónica: "toda su historia es una subversión continua" (W 12, 111).

Esto se traduce en que dentro del marco particular de un mercado nacional el Estado antecede lógicamente el establecimiento del principio de particularidad, pues según hemos visto, éste sólo puede operar en la medida que la legalidad universal de la propiedad privada sea reconocida y defendida por el Estado al cual ese mercado pertenece; pero, dentro de los márgenes del mercado mundial deducido a partir de los procesos coloniales, los Estados anteceden –además– históricamente la conformación de las nuevas sociedades burguesas internacionales. Esto, por cuanto son los estados los que representan los principios universales y no las so-

ciedades burguesas; lo que se traduce, en el ejemplo anterior, en que el Estado español a través de su sociedad civil –por definición, no burguesa: es decir, ni tan sociedad ni tan civil– no instauró los principios universales que sustentan el surgimiento de toda sociedad burguesa. Cuestión que lógica e históricamente, le estaba negada, pero no así a Inglaterra. En este sentido podemos sostener que, en los casos específicos de colonización económica sistemática de la modernidad, representados particularmente por Inglaterra, los principios lógicos de la sociedad burguesa y del Estado difieren, pero históricamente sus funciones coinciden.

Políticamente, las formas de gobierno no parecen modificar en nada el problema. Por ejemplo, si bien todos los países americanos –a excepción de Brasil– sostienen hacia 1820 regímenes republicanos, se presenta una diferencia cualitativa entre los países del norte y del sur en relación a la constitución de sus economías: unas transidas por el principio de particularidad, otras transidas por un principio de dependencia. A estas últimas Hegel no les reconoce méritos históricos. Pero, entre los países del norte de América e Inglaterra no media ninguna diferencia cualitativa, sino una puramente cuantitativa a pesar de la diferencia entre sus regímenes republicanos presidenciales y monárquicos constitucionales respectivamente. Así, si dos formas de gobierno esencialmente diferentes reconocen el mismo principio universal –el de particularidad y el de propiedad– sus diferencias, sostiene Hegel, sólo pueden ser de grado. Ello justifica, históricamente, que "los emigrantes se han despojado de muchas cosas que podrían haberles resultado restrictivas en su país y traen consigo el tesoro de la confianza en sí mismos y de las capacidades europeas" (W 12, 109).

Cuando una nación, un mercado nacional, se independiza formalmente –como en el caso de los EE.UU., en relación a Inglaterra– estos no rompen sus relaciones comerciales, sino que las transforman a través de una continuidad de su vínculo material. En esta transformación, el desajuste originario implica una competencia por la posición de un mercado en la producción, consumo, distribución y acumulación del capital ahora a nivel internacional. Es

en este punto donde la argumentación de Hegel culmina aseverando la siguiente posición: una vez constituido el mercado mundial, la relación entre los mercados nacionales replica el comportamiento del desajuste originario del capital, no sólo en un plano cuantitativo, sino también en uno cualitativo. Pero, ¿en qué sentido? Cuantitativamente y a pesar de sus formas estatales y de gobierno, las sociedades burguesas de Inglaterra y los EE. UU., se enfrentan al modo como se enfrentan los individuos de un mercado nacional, porque "enfrentar otros países", en cuanto particularidades "es uno de los momentos más importantes en la formación del Nuevo Mundo" (Hegel, V, 199). Estas sociedades burguesas dependen mutuamente de una relación universal representada por el mercado mundial, en el cual nuevamente exponen una consecuencia del desajuste originario a través de su participación específica en ese mercado, replicando así la dinámica de las multiplicaciones del mal infinito, pero ahora en una escala global: de ahí la gran paradoja lógica del comportamiento del capital. Es por esta razón que Hegel concluía lacónicamente con la siguiente paradoja: si Inglaterra se expande sistemáticamente buscando nuevos mercados, e históricamente los EE.UU. tenderían a replicar ese comportamiento, "la pregunta ahora es dónde encontrar tierras para las colonias" (Hegel, 1983, V, 199).

Esto, en última instancia significa que, si bien las religiones católica y protestante determinan en parte la configuración empírica de los espacios de conquista y colonización respectivamente, ninguna de las dos resuelve el problema de la repetición infinita de la contradicción trabajo/capital: es decir, que la imposibilidad de reconciliación económica atraviesa y trasciende los debates sobre la reconciliación religiosa en la filosofía hegeliana. Un problema que, con todo, la política tampoco logra resolver: en este sentido, lo que Hegel obvia, u omite (a pesar de la experiencia inglesa material y documentalmente reconocida), es la experiencia de la concentración poblacional del excedente no-colonial y su anverso racializado, e.d., los flujos de la inmigración colonial.

6.

Si bien no es posible en este contexto hablar de una causalidad, es ese mismo principio de universalidad aparente, el que se opone a la transferencia de las necesidades entre la particularidad vinculada estructuralmente por la dependencia de las satisfacciones en el intercambio del mercado que, se subentiende, se desarrolla en el contexto específicamente urbano que, aunque no tenga en la filosofía hegeliana un registro histórico temporal, como lo tendrá para la historiografía, especialmente para la crítica del surgimiento del capitalismo urbano, sí lo tiene en términos filosóficos como una teoría de la socialización en todas sus dimensiones *contemporáneas* a la transformación del presente: el mercado, la política y la cultura moderna.

Ferenc Hörcher aborda la historia intelectual del concepto (europeo) de ciudad (europea), a partir de una provocación metodológica que sitúa la distinción de Rousseau –repetida por Hegel– como un centro posible de la representación filosófica de la historia urbana: "le vrai sens de ce mot [cité] s'est presque entièrement effacé chez les modernes; la plupart prennent une ville pour une cité et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité" (2021, p. 6). Para Hörcher, la distinción entre *bourgeois* y *citoyen* supone una diferencia intrínseca que se expresa tanto en la forma (arquitectura) como en la experiencia urbana (arte, economía) que, desde Rousseau, no sufre modificaciones mayores incluso en Hegel o Marx. El problema de esa suposición, de la que aquí nos distanciamos, es que implica una trayectoria invariable de la urbanización, independientemente de las transformaciones políticas y económicas del siglo XIX. Ahora bien, como socialización, el sistema de las necesidades es la interdependencia de los individuos pertenecientes a un Estado particular a partir de las capacidades productivas acumuladas históricamente en el funcionamiento orgánico de la sociedad civil, "el trabajo de cada uno, o cualquiera que sea el modo de poder satisfacer las propias necesidades, no le asegura esta satisfacción. La necesidad constituye un extraño poder sobre el que nadie puede hacer nada, un poder del cual depende

si el exceso o sobreabundancia que uno posee significa para él una satisfacción total de la necesidad. El valor de ese exceso, es decir, aquello que expresa la relación de exceso con la necesidad, es independiente de él y es susceptible de cambio" (GW 5, 350).

Aquí se abre una clave epistemológica para el problema filosófico de la ciudad moderna. A diferencia de la relación de dependencia que implica para Hegel la confianza en la experiencia empírica en la naturaleza, el cambio remite al excedente de la transformación de la naturaleza mediada por la producción en la que interviene el entendimiento, remitiendo la relación entre los individuos al plano abstracto de la interdependencia que tensiona los márgenes de la satisfacción inmediata; o, dicho de otro modo, el *comercio* difiere conceptualmente del *mercado*, precisamente porque este no se constituye desde sino para un excedente que no tiene por finalidad la satisfacción de subsistencia, sino la reproducción como condición de posibilidad tanto para la formación como para la administración pública. En última instancia, con este vuelco Hegel comienza a abordar cada vez con mayor sistematicidad el problema del capital como abstracción concreta de la socialización en la modernidad, aunque queda completamente abierto el problema urbano.

En principio, el concepto de dependencia podría servir como marco teológico y político para la deducción del lugar de la ciudad en el argumento hegeliano. La dependencia, especialmente en la aproximación hegeliana al problema de la religión, remite de manera directa al debate público con Schleiermacher y, en general, con las disputas políticas derivadas de la polémica luterana con los criterios católicos de la transustanciación; un problema que, con sus propios matices (más políticos que religiosos), decanta también en las disputas sobre la investigación histórica de los evangelios desde fines de los años treinta.

El problema, sin embargo, aquí es otro, y se podría formular como una pregunta: ¿se puede hablar de una deducción económica de la ciudad, específicamente en el contexto de la filosofía hegeliana del derecho? Esta pregunta, a su vez, se sostiene en parte en un supuesto propio de la historia de la arquitectura y la urbanización

de los siglos XVIII y XIX que vuelve irreductible la *pólis* griega a la ciudad moderna. La relación que este supuesto guarda con la filosofía hegeliana es que si bien el término puede coincidir (*polis*, *ville, citè, Stadt*, etcétera), a nivel conceptual la dimensión estética de la arquitectura griega que sugiere una aproximación hegeliana al problema es completamente diferente, tanto por la particularidad de la forma empírica como por la singularidad de la referencia filosófica. Lo mismo sucede, paralelamente, con lo que podría ser la mención por referencias intermedias a la ciudad política platónica de los *Grundlinien*, o a los asentamientos coloniales centralizados de la *Weltgeschichte*; es decir que, bajo uno u otro criterio, la ciudad moderna es un fenómeno específico de los siglos XVIII y XIX que se resiste a una interpretación derivada de las menciones secundarias a la ciudad griega y/o colonial en la filosofía hegeliana. Sin embargo, esos mismos criterios, en un sentido inverso, positivo, permiten situar el problema urbano en la dimensión lógica específica de la aproximación hegeliana a la economía política de la modernidad, que, al menos dentro de los márgenes de la exposición de 1820 en adelante, difiere en forma y contenido de la economía política propia de las formas concretas del proteccionismo finisecular. Esto implica, en última instancia que, si la ciudad, casi siempre implícita en el lenguaje hegeliano, cumple una función en la conceptualización de la economía política, lo hace como expresión de una ciudad abstracta pero específica que *sitúa* las características empíricas del capital, al menos en las funciones que Hegel logra abordar durante los años veinte.

Cuando Gramsci decía que "la concepción de Hegel pertenece a un período en el que el desarrollo creciente de la burguesía podría parecer ilimitado, de modo que su ética o universalidad podría afirmarse: toda la humanidad será burguesa" (1981, III p. 308), y, por tanto, urbana, exageraba de una parte la confianza de Hegel en el carácter ilimitado de la expansión y, de otra, apelaba al sentido que podría tener la burguesía en la conceptualización crítica del Estado-nación: "el desarrollo del jacobinismo (de contenido) ha encontrado su perfección formal en el régimen parlamentario que

realiza en el período más rico de energías 'privadas' en la sociedad la hegemonía de la *clase urbana* sobre toda la población" (1981, I, p. 123). Hasta qué punto esa hegemonía está insinuada en la filosofía hegeliana es un problema que, quizás, habría que replantear en los términos propios de la urbanización como un aspecto o testigo posible de las contradicciones de la modernidad.

Bibliografía

Fain, A. (2001). *Mémoires du baron.* Fain. Arléa.

Anderson, P. (2017). *The H-Word: The Peripateia of Hegemony*. Verso.

Arrighi, G. (1999). *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal.

Aziz Hindawi, H. (2021). *Hegel et l'Islam. Révélation ou Révolution de l'Orient ?.* Orients éditions.

Benjamin, W. (2010). *Obras completas*. Abada [= OC].

Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. FCE.

Foucault, M. (2000). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

Gilbert, G. y Driver, F. (2020). Capital and Empire: Geographies of Imperial London, *GeoJournal*, 51(1/2), 23-32.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.

Hegel, G.W.F. (1968). *Gesammelte Werke*. Meiner [= GW].

Hegel, G.W.F. (1973). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-1831, Frommann-Holzboog [= Ilting].

Hegel, G.W.F. (1983). *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Meiner [= V].

Hegel, G.W.F. (1986). *Werke in zwanzig Bände*. Suhrkamp [= W].

Hegel, G.W.F. (2001). *System der Sittlichkeit*. Meiner.

Hegel, G.W.F. (2005). *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung con 1821/22*. Suhrkamp.

Heine, H. (2007). *Ensayos*. Akal.

Heine, H. (1972). *Werke und Briefe in Zehn Bänden*, Aufbau [= W].

Hörcher, F. (2021). *The Political Philosophy of the European City. From Polis, through City-State, to Megalopolis?.* Lexington.

Jameson, F. (2013). *Las valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia.

Laffey, J.F. (1974). Municipal Imperialism in Nineteenth Century France, *Historial Reflections/Réflexions Historiques* 1(1), 81-114.

Las Cases, C. de (1935). *Le Mémorial de Sainte-Hélène*. Gallimard.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitánn Swing.

Losurdo, D. (1997). *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*. Guerini e Associati.

Losurdo, D. (2013). *Hegel y la catástrofe alemana*. Escolar y Mayo.

Lukács, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo.

Marx, K. y Engels, F. (1962), *Werke*. Dietz. [= MEW].

Narváez, A., Medina, F. (2025, en prensa). On Indeterminacy. Women, Hegel, and French Revolution, *Verifiche*, 1.

Sloterdijk, P (2007). *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela.

Troeltsch, E. (2001). *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* (1906–1913). Walter de Gruyter.

Tomba, M. (2015). 1973: The Neglected Legacy of Insurgent Universality, *History of the Presente: A Journal of Critical History* 5(2), 109-136.

Ventura, L. (2018). *Hegel in the Arab World. Modernity, Colonialism, and Freedom*. Palgrave.

Vieweg, K. (2019). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*. C.H. Beck.

Weber, M. (1984). *Gesamtausgabe*. Moh Siebeck. [= GA]. Willis Grooms, J. (2008). Forging the Heart of a Frankensteinian Monstar: Urbanization and Modernization on Pre-Imperial Berlin, 1860-1871, *The Ozark Historial Review* 37, 2008, 39-60.

Zimmerman, C. (2012). *La época de las metrópolis: urbanismo y desarrollo de la gran ciudad*. Siglo XXI.

Žižek, S. (2013). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso.

Zupančič, A. (2023). *Que se pudran. El paralaje de Antígona*. Palinodia.

CAPÍTULO XIII

¿QUIÉN PIENSA EN CONCRETO? UNA APUESTA HEGELIANA POR LA CONCRECIÓN DE LA FILOSOFÍA*

Giovanna Miolli[1]

RESUMEN

¿Quién apostaría hoy por el *carácter concreto* de la filosofía? En varios círculos suele considerarse una disciplina abstracta, sobre la

---

* Esta publicación forma parte del proyecto InRatio (PI: Giovanna Miolli), que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en el marco del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie n.º 101025620.

1 Giovanna Miolli es doctora en Filosofía (Universidad de Padua, Italia). Es actualmente Marie Skłodowska-Curie Post-doctoral Fellow en la Universidad de Padua y la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Es miembro del Grupo de Investigación Internacional sobre Filosofía Clásica Alemana 'hegelpd' en la Universidad de Padua y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SEH). Ha estudiado y llevado a cabo proyectos de investigación en la Universidad de Padua, la Humboldt Universität Berlin (Alemania), la University of Sydney (Australia) y la Westfälische Wilhelms-

que pende el juicio de inutilidad social. Con el objetivo de invertir esta narrativa, este escrito se propone explorar cómo lo abstracto y lo concreto actúan (1) en la constitución de la filosofía en cuanto empresa epistémica y (2) en la identificación de su papel social dentro de un sistema cuya lógica normativa subordina la utilidad a la capacidad productiva. El artículo elabora estos puntos a través de dos operaciones. En primer lugar, reconstruye y discute algunas de las estrategias contemporáneas de defensa de la filosofía en el contexto social (especialmente educativo). En segundo lugar, desarrolla una interpretación de la posición hegeliana con respecto a la concreción de la actividad filosófica, mostrando en qué sentido esta concepción puede reforzar las propuestas contemporáneas, al tiempo que expone sus límites. A partir del enfoque hegeliano, se argumenta a favor de una comprensión de la concreción como actividad conceptual que incluye procesos transformativos, críticos y relacionales, y que es capaz de producir efectos reales. También se destacan las ventajas teóricas de la posición hegeliana sobre la concreción de la filosofía: ella produce una poderosa resemantización de los términos "abstracto" y "concreto"; enfatiza la co-constitución de los procesos de abstracción y concreción, desenmascarando la oposición excluyente entre ellos; no deriva la concreción de la filosofía de su carácter de utilidad, sino que defiende la constitución intrínsecamente concreta de la filosofía, proporcionando un argumento no utilitarista.

Palabras clave: Hegel, abstracción, concreción, metafilosofía, defensa de la filosofía.

ABSTRACT

Who would bet on the *concrete character* of philosophy today? In various circles it is often considered an abstract discipline, judged to

Universität Münster (Alemania). Sus áreas de especialización se concentran en la filosofía clásica alemana (especialmente Hegel), la metafilosofía contemporánea, las filosofías feministas y la filosofía de la educación. Desde 2017 es directora de proyectos educativos en la Asociación de Estudios Filosóficos "Verifiche", donde trabaja en el diseño e implementación de talleres filosóficos para niños/as y adolescentes.

be socially useless. In order to reverse this narrative, this paper explores how the abstract and the concrete act (1) in the constitution of philosophy as an epistemic enterprise and (2) in the identification of its social role within a system whose normative logic subordinates utility to productive capacity. The article elaborates these points through two operations. First, it reconstructs and discusses some of the contemporary strategies for defending philosophy in the social (especially educational) context. Secondly, it develops an interpretation of Hegel's position on the concreteness of philosophical activity, showing how this conception can reinforce contemporary stands, while at the same time exposing their limits. Building on the Hegelian approach, this paper argues for an understanding of concreteness as a conceptual activity that includes transformative, critical and relational processes, and that is capable of producing real effects. The theoretical advantages of Hegel's view on the concreteness of philosophy are also highlighted: it produces a powerful resemanticisation of the terms "abstract" and "concrete"; it emphasises the co-constitution of the processes of abstraction and concreteness, unmasking the exclusionary opposition between them; it does not derive the concreteness of philosophy from its character of utility, but defends the intrinsically concrete constitution of philosophy, providing a non-utilitarian argument.

Keywords: Hegel, abstraction, concreteness, metaphilosophy, defence of philosophy.

1. Introducción

Durante un encuentro de divulgación (que titulé *La obra invisible de la filosofía*), pedí a los asistentes que me dijeran si atribuirían el adjetivo abstracto o concreto a las imágenes que yo proyectaría. La primera fotografía representaba bloques de cemento. La respuesta fue inmediata y decidida, un público de unas cuarenta personas dijo al unísono: "concreto". La segunda figura retrataba a una mujer en actitud reflexiva, con una mano bajo el mentón y la mirada ligeramente inclinada hacia un lado. Una vez más, la reacción fue rápida y unánime: "abstracto". Sin embargo, al aparecer la tercera diapo-

sitiva, las personas se quedaron dudando. No sabían cómo calificar un cuadro compuesto por imágenes de manifestaciones feministas y antirracistas. Había cuerpos e "ideas" escritas en diversos soportes, desde carteles hasta largas sábanas, pasando por la piel: eran las ideas por las que la gente había salido a la calle y que apuntaban a una sociedad más justa.

¿A qué se debió la vacilación del público a la hora de identificar la tercera imagen propuesta? Probablemente a que frente a esa representación los conceptos de abstracto y concreto se habían entrecruzado de forma más compleja. Los pensamientos o ideas "abstractas" se habían vuelto más "reales" y lo que comúnmente llamaríamos concreto aparecía impregnado de procesos colectivos de mediación, resignificación y transformación.

Lo que nos interesa es intentar desenredar este nudo. ¿Cuáles son las herramientas conceptuales que permiten dar cuenta de esta complejidad? ¿En qué planos –y con qué efectos– opera la oposición *inmediata* entre lo abstracto y lo concreto, y cuáles son sus implicaciones filosóficas y sociales?

Estos interrogantes definen el marco teórico general del texto. El objetivo es investigar la oposición mencionada a través de una lente metafilosófica: explorar cómo lo abstracto y lo concreto actúan en la constitución de la filosofía y en la identificación de su papel social. El último punto se refiere en particular a una exigencia contemporánea de justificación de la filosofía en un sistema global, económico, pero también educativo, que subordina la utilidad de una actividad a su capacidad productiva, y que elabora juicios de valor sobre la base de esta conexión.

Para desarrollar ambos aspectos, examinaremos la concepción hegeliana de la concreción de la filosofía, que combina estrategias de desestabilización de lo "inmediatamente ofrecid[o] por la representación" (Hegel, 1830/2005, §1, p. 99) con lo que se podría denominar una crítica generativa. Hay varias razones por las cuales dicha concepción resulta especialmente estimulante para abordar el problema propuesto. En primer lugar, ella trastoca la comprensión común de los términos "abstracto" y "concreto". Produce una poderosa *reseman-*

tización de los mismos, no como mera revisión de la asociación entre un significante y su significado, sino como la generación de un *cambio en la forma de pensar* y concebir estas nociones. Lo que se discute es la vinculación inmediata de lo concreto a una serie de acepciones: lo empíricamente determinado e identificable, lo particular frente a lo general o indefinido, lo singular frente a lo universal, lo "real", positivo, fáctico, material frente a cualidades abstractas, y la potencialidad de aplicación práctica. Todas estas asociaciones quedan invertidas y expuestas como unilaterales.

Por otra parte, el análisis hegeliano enfatiza la co-constitución de los procesos de abstracción y concreción, desenmascarando así la oposición excluyente entre abstracto y concreto como una categorización epistémica (pero también ontológica) inadecuada y potencialmente engañosa. Además, a través del enfoque en la concreción de la filosofía, Hegel presenta el poder crítico y transformador del pensamiento filosófico.

Otro aspecto no menor a destacar es que la perspectiva hegeliana no deriva la concreción de la filosofía de su carácter de aplicabilidad o utilidad con vistas a algo ajeno. La concreción no depende de factores externos al pensamiento filosófico (al pensamiento en la forma del concepto), sino de la procesualidad a través de la cual él se desarrolla. Esto significa que Hegel defiende la constitución *intrínsecamente* concreta de la filosofía, proporcionando un argumento no utilitarista o instrumental.

Por último, la noción hegeliana de concreción es epistémicamente densa: como veremos, incluye procesos transformativos y relacionales, capacidad explicativa y de producir efectos. Gracias a su articulación, nos conduce a investigar una complejidad conceptual que no puede descartarse sobre la base de oposiciones inmediatas entre categorías.

El camino que nos llevará a exponer estas posiciones se desarrollará del siguiente modo: en primer lugar, consideraremos la relación entre lo abstracto y lo concreto como un problema simultáneamente filosófico y social, que afecta a los juicios de valor relativos a la disciplina filosófica. En segundo lugar, discutiremos

algunas estrategias contemporáneas de defensa de la filosofía frente a las críticas de abstracción e inutilidad. Por último, desarrollaremos una interpretación de la posición hegeliana con respecto a la concreción de la actividad filosófica, mostrando en qué sentido esta concepción puede reforzar las propuestas contemporáneas, al tiempo que expone sus límites.

2. Abstracto vs. concreto: un problema filosófico y social

La oposición entre lo abstracto y lo concreto atraviesa de diversas maneras la trayectoria de la filosofía: por un lado, son nociones que ella misma emplea como parte de su inventario conceptual, por otro, identifican caracterizaciones atribuidas o negadas a su propia constitución. Su supuesto carácter abstracto –concebido como un rasgo general y omnicomprensivo del quehacer filosófico– es uno de los elementos sobre cuya base se considera inútil la filosofía en ciertos círculos. Esta evaluación clasifica superficialmente la abstracción de la filosofía como falta de aplicabilidad y rentabilidad o como distancia de los "verdaderos problemas". Desconectada de las necesidades reales de la sociedad, la filosofía estaría confinada en un conjunto abstruso de teorías en las nubes[2].

2 En el informe UNESCO *La filosofía: Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* se analiza la posición de la filosofía en los sistemas educativos mundiales. En el apartado dedicado a la presencia de la filosofía en las escuelas, entre los principales desafíos se menciona "una crisis de la filosofía, ya que, hoy en día, se tiende hacia una reducción de su enseñanza, un debilitamiento que se debe a varios factores. […] no se pretende disimular el déficit de imagen que sufre, a veces, la filosofía. En efecto, la escuela exige hoy vincularse más a la realidad y la filosofía no es siempre la materia más idónea para cumplir con ese objetivo" (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2011, p. 49). Esta imagen involucionada y aviesa de la filosofía aparece como un problema a deconstruir en mucha de la bibliografía sobre el papel educativo de la filosofía. Michael Hand (2018), por ejemplo, sostiene que un argumento a favor de la introducción obligatoria de la filosofía en el currículo escolar debería residir en la demostración de su "*valor educativo distintivo*" (p. 6). Según el autor, este valor reside en los problemas particulares que aborda la filosofía y en sus particulares métodos de argumentación y análisis. Ambos, afirma, "ocupan un lugar prominente y apremiante en la vida humana ordinaria" (p. 7). Sin embargo, este

Los detractores de la filosofía se encuentran en ámbitos diferentes: entre los políticos, los expertos de otras disciplinas[3] y personas convencidas de que sus hijos perjudicarían su futuro profesional si se matricularan en una carrera de estudios filosóficos. Esta tendencia de pensamiento produce, o al menos mantiene, ciertos efectos, como la deslegitimación (y hasta la culpabilización[4]) social, la infe-

último punto no es autoevidente. Reconocer en el contenido y las formas del análisis filosófico la contribución educativa específica de la filosofía requiere enfrentarse al hecho de que "a menudo se piensa" que los problemas filosóficos "sólo ocupan un lugar marginal e inconsecuente, intrigante, sin duda, pero en gran medida accesorio para la conducción de los asuntos humanos. La filosofía puede parecerse mucho a un pasatiempo de ricos despreocupados: para la gente de ocio con un giro analítico de la mente, luchar con paradojas y desenredar nudos lingüísticos puede servir bien para pasar las largas horas de invierno; pero ¿qué es eso para la gente de medios limitados o un temperamento más práctico?" (p. 7; traducción GM)

3 Véase, por ejemplo, Hawking y Mlodinow (2010, p. 5): "¿Cómo podemos entender el mundo en el que nos encontramos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo esto? ¿Necesitaba el universo un creador? […] Tradicionalmente éstas son preguntas para la filosofía, pero la filosofía está muerta. La filosofía no ha seguido el paso de los avances modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda del conocimiento" (traducción GM).

4 La culpabilización se expresa en una forma de pensar que vincula el gasto y la financiación de investigadores e investigadoras en filosofía a una sustracción indebida de recursos económicos de la colectividad. Quienes se dedican a la filosofía corren el riesgo de pasar por parásitos de la sociedad: holgazanes que se llenan los bolsillos con dinero público mientras se limitan a mirar al techo. La primera vez que me di cuenta de la gravedad de este (pre)juicio contra la filosofía, estaba en la Universidad de Sydney (Australia) durante una estancia de investigación bajo la supervisión del profesor Paul Redding. En la mañana del 5 de septiembre de 2013, dos días antes de las elecciones, aparecieron en línea unas declaraciones de Jamie Briggs, el portavoz de la Coalicion conservadora liderada por Tony Abbott. Jamie Briggs era el *Chairman of the Scrutiny of Government Waste Committee*, en esencia, dirigía el equipo encargado de evaluar los desperdicios de los que era responsable el Gobierno laborista saliente. Briggs prometía que, si elegido, el gobierno de Abbott se desharía de "esas ridículas subvenciones a la investigación que dejan a los contribuyentes rascándose la cabeza preguntándose en qué estaba pensando el gobierno" (véase Stokes, 2013; traducción GM). Briggs ponía como ejemplo cuatro proyectos inútiles, dos de ellos eran de filosofía, ambos relacionados con la filosofía clásica alemana y con Hegel en particular: 1) *The Quest for the I. Reaching a Better Understanding of The Self Through Hegel and Heidegger* [La búsqueda del yo. Hacia una mejor comprensión del yo a través de Hegel y Heidegger] y 2) *The God of Hegel's Post-Kantian Idealism* [El Dios del idealismo postkantiano de Hegel]. Precisamente el 5 de septiembre habíamos

riorización de la filosofía frente a otras áreas de conocimiento[5] y la carencia de apoyo en términos de financiación de la investigación.

Estas señales de la intersección entre la actividad filosófica institucionalizada y algunos prejuicios generales, conceptualmente poco refinados pero muy extendidos en contextos extrafilosóficos, nos ayudan a identificar un aspecto: cuando abordemos la cuestión de la oposición (inmediata) entre abstracción y concreción, es importante considerar que este binomio constituye ciertamente un problema filosófico, pero también se enmarca en un problema social. Trasciende el ámbito disciplinar y afecta a la estructuración de las relaciones intersubjetivas, a la jerarquización de las actividades productivas, además de reforzar la prevalencia de determinadas concepciones educativas sobre otras. Este punto es relevante porque disipa la ilusión de que lo que está en juego en la filosofía, y a fortiori en la filosofía institucionalizada como disciplina, es "sólo"

programado con el grupo de investigación del profesor Redding una sesión del seminario sobre la Doctrina del Concepto de la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Aquella tarde nos reservamos un tiempo para discutir lo sucedido. Pocos días después, el profesor Redding publicó una respuesta en *The Guardian* titulada *Philosophy is not a 'ridiculous' pursuit. It is worth funding* (2013). Sin darme cuenta, en ese encuentro estábamos practicando una forma de "metafilosofía política". Probablemente, debido a mi inexperiencia, no capté todos los elementos que podía o debía haber captado, pero no por ello dejó de ser una especie de iniciación. Se me reveló que la filosofía no era "sólo" filosofía. Que la jerarquización de las disciplinas en función de un supuesto valor social (directamente proporcional al supuesto valor económico) y el sistema educativo estaban inscritos en un contexto político e (ideo)lógico más amplio que los impregnaba y estructuraba. Para mí, hacer filosofía también se convirtió en intentar deconstruir ese contexto y esa lógica a través de la propia teoría filosófica.

5 Hay un rastro de esta comparación jerárquica entre disciplinas en el informe UNESCO (2011) anteriormente citado, por ejemplo, donde se analizan los impedimentos a una "mayor presencia de la filosofía a nivel secundario". Aquí se observa que "una formación más científica y técnica, a veces, va acompañada, erróneamente, de una desvalorización de las materias humanistas. En esos contextos desfavorables, la filosofía suele ser la primera sacrificada, ya que las letras y la historia benefician, en general, de un arraigo sólido en la identidad cultural de los distintos países. [...] Cabe subrayar a este respecto que las tendencias que apuntan a darle a la enseñanza secundaria un enfoque más 'técnico' se inscriben a menudo en el marco de políticas de afirmación nacional, en las que la búsqueda del crecimiento económico se acompaña con una reafirmación de las identidades nacionales" (pp. 50-51).

un problema filosófico. Por el contrario, se trata de una cuestión mucho más amplia.

En *Teoría de la seudocultura*, Adorno (1959/1966, pp. 223-224) denunciaba la obtusidad de aquellos enfoques que, para mejorar el sistema educativo, actuaban mediante reformas –además aisladas– todas internas a él. En cambio, una transformación sólo puede ocurrir si consideramos la *relación* entre lo que se produce en el sistema educativo (explícitamente identificado y circunscrito) y "la realidad extrapedagogica" (p. 223).

Lo mismo cabría señalar del tema que nos ocupa: la superación de un *empasse* que ve a la filosofía aplastada del lado de la abstracción e inutilidad requiere una operación transformadora que ciertamente puede partir de la propia filosofía, pero no desarrollarse únicamente dentro de su recinto. Al contrario, debe considerar las influencias del contexto más extenso, así como las formas en que ella puede actuar a su vez en la esfera extrafilosófica. Analizar la *relación* entre los dos ámbitos (filosófico y extrafilosófico) es más informativo que limitarse a examinar uno de los "polos", los cuales en esta perspectiva unilateral se mantendrían como compartimentos estancos sin comunicación ni acción mutua[6]. Siguiendo esta línea de razonamiento, que la filosofía reciba críticas externas basadas en su supuesta abstracción e inutilidad social ciertamente nos indica algo acerca de la propia filosofía: por un lado, nos sugiere indicios con respecto a su actividad y a cómo no se corresponde con determinadas normas y exigencias sociales; por otro lado, nos invita a examinar con honestidad si esos prejuicios tienen un margen de verosimilitud cuyo potencial crítico, debidamente de-

6 Un ejemplo reciente en esta dirección es el artículo *On the Uses and Abuses of Doing Feminist Philosophy with Hegel de Rachel Falkenstern* (2021), que explora la influencia recíproca entre la historiografía de la filosofía, el contexto sociopolítico, el canon filosófico y las cuestiones metafilosóficas. Entre los objetivos declarados del texto figura el de mostrar "la importancia de reconocer cómo las prácticas profesionales están moldeadas por fuerzas históricas y sociopolíticas más amplias, y cómo las normas y definiciones de la filosofía están influidas por tales fuerzas más allá de la filosofía" (p. 112; traducción GM).

sarrollado, puede ayudar a la actividad filosófica a mejorarse[7]. Sin embargo, las acusaciones señaladas también nos dicen mucho sobre el contexto desde el que se plantean (el contexto extrafilosófico, justamente): nos informan sobre el tipo de lógica que las sustenta y que trabajos como *La nueva razón del mundo* (2013) de Christian Laval y Pierre Dardot han puesto de relieve. Laval (2024) identifica esta lógica con una "racionalidad capitalista" que transciende "la esfera económica stricto sensu para devenir la norma universal de las actividades y los comportamientos" (p. 177) y –añadimos– de las formas de pensar y juzgar. Esta norma mide la utilidad social en función de criterios fundamentalmente económicos: productividad, empleabilidad, rentabilidad. Su acción se refleja también en el sistema educativo, que consolida una jerarquía de las disciplinas cuya utilidad (y, con un salto moral, dignidad) se mide por su capacidad de fomentar "la formación de 'recursos humanos' para los aparatos productivos" (p. 177)[8].

La oposición *abstracto/concreto* no escapa a esta "lógica normativa global" (p. 178), al contrario, se inscribe y desarrolla en ella, reforzando una vinculación entre los términos implicados y valores sociales correspondientes. Como disciplina etiquetada simplistamente como abstracta, la filosofía no parece útil (juicio de valor) ya que dentro de los límites conceptuales dictados por esa lógica –este "espíritu de rentabilidad y eficacia" (p. 180)– no resulta aplicable y explotable del mismo modo que otras disciplinas.

Además, en el ámbito de la consolidación de la oposición entre las nociones de abstracto y concreto, a las que se asocian las valoraciones de útil o inútil, se juegan muchos juicios sobre la teoría y la práctica, así como parte de la financiación a la investigación[9].

7 En esta dirección va, por ejemplo, el artículo de Philip Kitcher, *Philosophy Inside Out* (2011).

8 Laval subraya que "las categorías de 'interés', de 'proyecto' o de 'competencia' fueron integradas en la doctrina neoliberal de una educación centrada en el 'capital humano' y la 'empleabilidad'" (Laval, 2024, p. 180).

9 Por ejemplo, en el contexto del debate público y las políticas de financiación, una disciplina considerada concreta (o sea, aplicable, rentable, productiva) podría juzgarse mejor y más digna. A la inversa, hay ámbitos de esnobismo intelectual, en los que lo

Especialmente esta última contribuye a generar las condiciones materiales para el establecimiento de determinadas ideas y temas, del mismo modo que niega esas condiciones materiales para el desarrollo de otros proyectos e investigaciones[10]. Ante esta situación, se pueden seguir varias vías para intentar defender la filosofía.

3. Estrategias para la defensa de la filosofía

¿Cuáles son las posibles respuestas ante la acusación de inutilidad y abstracción dirigida a la filosofía? A continuación, esbozaremos esquemáticamente algunas posturas, que también pueden tener zonas de intersección. La primera, más general, se basa en desarrollar una crítica a la lógica según la cual el valor de algo es directamente proporcional a su utilidad en el sentido de productividad, empleabilidad y rentabilidad. Este modo pretende, ante todo, deconstruir el marco teórico del que surgen los mencionados prejuicios contra la filosofía. Más que concentrarse en demostrar por qué la filosofía es útil, se emprende aquí una contracrítica del paradigma de pensamiento que produce y normaliza esos prejuicios.

Una segunda estrategia consiste en "jugar el juego", sin embargo, con la intención de transformar sus reglas: se acepta el reto de explicitar en qué términos la filosofía es útil, pero mediante un proceso que redefina este mismo concepto. Una de las vías posibles es respaldar la utilidad de la filosofía destacando su conexión con la libertad y la democracia (véase por ejemplo Nussbaum, 2010; Burgh, 2003 y 2018). En esta línea, por ejemplo, se relaciona el trabajo filosófico con la educación para el pensamiento crítico,

concreto (interpretado como más relacionado con la práctica y la producción) se considera bajo, elemental, básico, mientras que la "verdadera teoría", la abstracción pura, sería lo de mayor valor. El discurso que aquí se plantea va en contra de ambas posiciones.

10 Las palabras de Héctor Monarca son muy eficaces al respecto: "Estos relatos dominantes ofrecen un trasfondo de sentido —de verdad— que se encarna —se ha ido encarnando— en cuerpos, instituciones, prácticas configurando condiciones de posibilidad del pensamiento y de la acción, ofreciendo ciertos marcos de posibilidad para su despliegue; demarcando ciertos límites y fronteras, barreras y condicionantes; invitando a asumir direccionalidades en el pensar, en el hacer y clausurando al mismo tiempo otras" (2024, p. 9).

creativo y cuidadoso (Lipman, 1991; Topping y Trickey, 2007a y 2007b), se destaca su aporte en el desarrollo de las capacidades de razonamiento, diálogo y empatía, y se subraya su papel en el fortalecimiento de las habilidades para mediar entre diferentes puntos de vista y gestionar conflictos mediante la argumentación.
Sin embargo, asociar la utilidad de la filosofía al ejercicio de la libertad o al potenciamiento de los procesos democráticos significa producir un argumento utilitarista, por noble que sea, que trasciende el valor intrínseco de la filosofía. En este discurso, la filosofía se convierte en una *herramienta* para resolver un problema (la falta de libertad o democracia, o bien la necesidad de que éstas se mantengan y vigoricen), pero no se reflexiona sobre cómo las dinámicas de abstracción y concreción contribuyen a su constitución en cuanto producción epistémica y comprensión/construcción de lo real.

También se dan otras estrategias, que siguen el juego y no tratan de cambiar las reglas, sino de demostrar en qué sentido la filosofía es fructífera en términos de aplicabilidad y rentabilidad. Buscan, en esencia, defender un "economic argument for philosophy" [argumento económico a favor de la filosofía][11]. Esto incluye los intentos de legitimar la oportunidad de una licenciatura en filosofía propuestos por proyectos como "Philosophy is a Great Major"[12]. Una vez más, se hace hincapié en las ventajas ya mencionadas de estudiar filosofía (por ejemplo, el desarrollo del pensamiento crítico, el diálogo y la escucha, la habilidad para descifrar la complejidad y comprender la pluralidad de perspectivas, la capacidad para establecer prioridades[13]; la formulación de soluciones creativas, poder pensar y escribir con claridad sobre temas abstractos y divisivos, y el perfeccionamiento de *life skills*). Otros ejemplos son las estrategias elaboradas por algunas universidades con el fin de fomentar la matriculación en la carrera de filosofía[14]. Ellas retoman

11 https://philosophyisagreatmajor.com/. Página web visitada el 6 agosto 2024.
12 Ibidem.
13 Véase: https://philosophyisagreatmajor.com/home/.
14 Véase por ejemplo la Chapman University: *Why Major in Philosophy?*, https://www.chapman.edu/scst/undergraduate/philosophy/why-major-in-philosophy.

la retórica que descalifica la filosofía –¿"But what are you doing with that?" [¿Pero qué haces con eso?]– para responder que, al contrario, esta disciplina "gives you career options" [te ofrece opciones profesionales] y "can be one of the more practical and lucrative degrees you can earn in college" [puede ser uno de los títulos más prácticos y lucrativos que se pueden obtener en la universidad][15].

Estas tácticas, agrupables bajo el eslogan "Philosophy Pays" [la filosofía paga][16], se mantienen dentro de la racionalidad capitalista y de la valorización de las competencias con vistas a la integración en los aparatos productivos. Ciertamente aspiran a garantizar la supervivencia de la disciplina filosófica en una sociedad cuya lógica económica tendería a suprimirla por superflua, sin embargo, no producen una crítica del paradigma de pensamiento que sustenta esos mismos prejuicios contra la filosofía que se proponen derribar.

Otra posibilidad consiste en admitir la inutilidad de la filosofía –si los criterios de "utilidad" a adoptar son los prefijados por la lógica de la rentabilidad– y reivindicar los efectos beneficiosos de esa misma inutilidad (o, en palabras paradójicas, la extrema utilidad de la inutilidad), según una visión que cambia por completo el plano del discurso. Se interpela aquí una inutilidad que tiene poderosas capacidades transformadoras, las cuales no necesitan medirse por parámetros económicos. A este respecto, sigue siendo ejemplar la respuesta de Agnes Heller en una entrevista publicada bajo el título *Freiheit ist für mich der höchsteWert*:

> […] Si alguien me preguntara, como filósofa, qué hay que aprender en el colegio, le respondería: En primer lugar, sólo cosas inútiles: griego, latín, matemática pura y filosofía. Todo aquello que es inútil en la vida. Lo bueno es que entonces, a los dieciocho años, se dispone de un caudal de conocimiento inútil con el que se puede hacer cualquier cosa.

aspx#:~:text=Studying%20philosophy%20develops%20your%20critical,more%20easily%20in%20concrete%20ones.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

> Mientras que con el conocimiento útil sólo se pueden hacer pequeñas cosas. (Heller, 2017, p. 34, traducción GM)

En lo que sigue, intentaremos sondear otra vía. La propuesta es suspender momentáneamente el discurso con respecto a la utilidad y llegar a una comprensión diferente de la abstracción y la concreción respecto a la filosofía. Para abordar el problema recurriremos a algunas reflexiones y argumentos hegelianos, cuya actualidad es notable. La intención es ofrecer una forma de entender cómo la filosofía es concreta, esto, sin embargo, no en detrimento de la abstracción. Por el contrario, argumentaremos que una parte fundamental de la concreción de la filosofía son los procesos de abstracción. El objetivo crítico, por tanto, no es simplemente la postura que considera la filosofía como "sólo abstracta"; se trata también de deconstruir la idea de una oposición excluyente entre lo abstracto y lo concreto, que sirve de base a los juicios de valor y a las prácticas resultantes de aquéllos.

El discurso que aquí se plantea va hacia la necesidad de pensar estas dos dinámicas, que por una especie de "ahorro epistémico" separamos (procesos de concreción y procesos de abstracción), como co-constitutivas. El propósito más general es producir una inversión de la narrativa, avanzando hacia un sentido de lo concreto como poder transformador del pensamiento que pasa necesariamente por procesos abstractos.

4. La especificidad de la filosofía según Hegel

En la filosofía hegeliana *abstracto* y *concreto* se dicen de muchas maneras. Como ocurre con otros términos (por ejemplo, "subjetivo" y "objetivo"), la especificación del significado debe remitirse al contexto en el que Hegel emplea estas nociones. De hecho, ellas no figuran en la exposición del sistema como determinaciones explícitamente tematizadas. Más bien, "abstracto" y "concreto" actúan como operadores transversales no reducibles a una definición unívoca o totalizadora; por el contrario, sustentan un campo semántico estratificado, que se co-determina junto con otros términos. "Abstrac-

to" puede adoptar diferentes valencias: inmediato, unilateral, puro, sólo en sí, que se refiere al entendimiento, irreflexivo, sin relación, aislado, puesto en oposición, externo/exterior, no sustancial, que no tiene el fin último en sí mismo, etc. Sin embargo, no se trata de una noción negativa o "privativa" en absoluto. También puede indicar el estadio inicial (aún no desarrollado) de un proceso o la capacidad (decisiva para una teoría de la autorreferencia de la subjetividad) de hacer abstracción de cualquier determinación o condicionamiento. La noción de "concreto", a la que volveremos, está a menudo asociada con la autodeterminación y el autodesarrollo del concepto, con un sistema integrado de relaciones, el estadio del "en y para sí" y la integración del conocimiento (como saber de sí) en el contenido que se ha determinado. Sin embargo, Hegel también emplea "concreto" en su sentido más común, no especulativo, atribuyéndolo a entidades empíricas o asuntos mundanos. Dada la amplitud del espectro, conviene delimitar el campo que vamos a tratar. Examinaremos los términos por cómo califican la actividad específica de la filosofía.

Aunque Hegel advierte repetidamente sobre el carácter histórico, más que científico, de las introducciones y prefacios de sus obras, estos mismos escritos son un recurso muy importante para comprender las coordinadas de lo que hoy se llamaría "metafilosofía hegeliana", es decir, la concepción hegeliana de la filosofía[17]. ¿Qué es la filosofía, cómo actúa, cómo se caracteriza, qué actividades la distinguen de otras áreas del saber, cómo se relaciona con la sociedad? Hegel ofrece una visión condensada de estas cuestiones en los 18 primeros parágrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830).

En su conjunto, los parágrafos indicados circunscriben la *especificidad* de la filosofía. Este asunto sigue siendo hoy en día un problema debatido. Aclarar si la filosofía tiene, en términos de Williamson (2007), un carácter *excepcional* o *unexcepcional*, si existen rasgos distintivos y *exclusivos* que la diferencien de otras dis-

17 En este texto nos centraremos en la concepción de la filosofía del Hegel maduro.

ciplinas, es una de las tareas que se propone la metafilosofía contemporánea. No nos detendremos en las diferentes perspectivas, lo que es importante señalar aquí es que Hegel tiene una posición al respecto que podría contribuir al debate. Para contextualizar la problemática, él parte del siguiente aspecto: la relación entre el pensamiento y lo humano[18]. La especificidad de la filosofía surge precisamente en esta relación.

En la lectura hegeliana, lo que distingue al ser humano *como tal* es justamente el pensamiento: "lo humano es humano por ser causado (*bewirkt*) por el pensamiento y sólo por esto" (Hegel 1830/2005, §2, p. 100). Esta tesis supone afirmar que todo lo humano está atravesado por el pensamiento: el pensar impregna todas las formas en que se presenta "el *contenido* que llena nuestra conciencia" (§3, p. 102), a saber, "los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, obligaciones etc., y [también] [...] los pensamientos y conceptos" (§3, pp. 102-103)[19].

Ahora bien, ¿de qué manera se relaciona la filosofía con el pensamiento? Hegel afirma que:

> siendo la filosofía un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer (*Erkennen*) y precisamente conocimiento concipiente (*begreifende[s] Erkennen*), este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, por bien que siendo también [el pensar filosófico] un pensar idéntico a éste, hay *en sí* sólo un pensar. (§2, p. 100)

Este último énfasis remarca un punto importante: el pensamiento identifica un "sólo pensar". Sin embargo, la filosofía cumple un trabajo específico, que la diferencia de otras actividades del conocimiento: ella considera el pensamiento en su forma conceptual "*sin mezcla* alguna" (§3, p. 103), es decir, en la forma del concepto. La tarea de la filosofía es pensar los pensamientos precisamente *como*

18 La relación mencionada también interpelaría la cuestión de la caracterización de lo *humano* según Hegel. Sin embargo, este asunto queda fuera del ámbito del presente trabajo.

19 Sobre este tema específico, véase por ejemplo: Illetterati (2007; 2009) y Soresi (2012).

pensamientos[20]. Pensar los conceptos *en cuanto tales*, en cuanto conceptos. Es esta la actividad que *distingue* a la filosofía de otras áreas del saber. Sostener que ella tiene como contenido el pensamiento *en cuanto* pensamiento significa decir que investiga el contenido que la propia forma conceptual se da a sí misma: el contenido en el que el pensamiento se autodetermina[21]. Podemos articular este punto más detalladamente de la siguiente manera: la filosofía expone *la relación (productiva) del pensamiento consigo mismo*, cómo se desarrolla, realiza y conoce a sí mismo.

Lo que acabamos de mencionar es un aspecto decisivo y transversal a toda la filosofía del Hegel maduro. Resalta claramente en la *Ciencia de la lógica*, donde el pensamiento "se analiza directamente a sí mismo y a la forma en que es capaz de articularse racionalmente" (Giuspoli, 2019, p. 156; traducción GM), pero también vale para la filosofía de la naturaleza y del espíritu. Por ejemplo, emerge cuando, en los primeros parágrafos de la *Filosofía del derecho*, Hegel precisa que no ofrecerá un tratado de derecho positivo, una "ciencia positiva del derecho" que "se ocupa sobre todo de indicar [...] cuáles son las determinaciones legales particulares" (Hegel 1820/2010, nota al §2, p. 19); más bien expondrá la "*Idea del derecho*", es decir, "el concepto del derecho y de su realización efectiva" (§1, p. 19). También aquí, pues, el ámbito a desarrollar es la relación (generativa) de la racionalidad consigo misma, pero esta vez desde la perspectiva de la producción de la esfera del derecho:

20 Véase la nota al §2, p. 101.

21 En diferentes lugares textuales, Hegel aclara que la *forma* del concepto no es un recipiente vacío que debe llenarse con un contenido dado, tomado desde fuera. Al contrario, el concepto como forma se da su propio contenido a través del desarrollo en sus determinaciones. Véase Hegel (1816/2015, p. 13): "Esta forma absoluta tiene en ella misma su contenido o realidad; al no ser identidad trivial, vacía, el concepto tiene las determinaciones diferenciadas en el momento de su negatividad o del determinar absoluto; el contenido no es, en general, más que tales determinaciones de la forma absoluta; el contenido, puesto por ella misma y, por consiguiente, también a ella adecuado". Para un análisis más detallado de este punto, se remite a Miolli (2016, pp. 165-182).

se muestra cómo el concepto se despliega y determina en el mundo en cuanto voluntad libre[22].

Ahora bien, los parágrafos introductorios de la *Enciclopedia* que estamos considerando tienen como trasfondo teórico justamente la relación del pensamiento consigo mismo –en términos técnicos, su autorreferencia negativa[23]– que es igualmente una actividad productiva, de posición (*setzen*) de contenidos. Conviene subrayar este elemento, que será central cuando nos centremos en la concreción de la filosofía. La relación del pensamiento consigo mismo no es una identidad estática de infinito reflejamiento, sino una actividad generativa: produce sus propias determinaciones y autoconocimiento.

Una vez aclarado este aspecto, retomemos la cuestión de la especificidad de la filosofía. Su tarea distintiva es según Hegel pensar el pensamiento como tal (es decir, por lo que hemos comentado, investigar la autorrelación productiva de lo conceptual). Esto implica poner "*pensamientos, categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones" (Hegel, 1830/2005, nota al §3, p. 103)[24]. Dentro del marco argumentativo hegeliano, puntualizar cuáles son la tarea y la actividad específicas de la filosofía es el paso necesario para poder responder a las acusaciones que se le dirigen. Aquí hemos llegado quizá a la parte más controvertida e interesante.

---

22 Véase también Hegel (1820/2010, nota al §3, p. 38): "[…] el objeto es aquí el espíritu en su libertad, la culminación de la razón autoconsciente, que se da realidad efectiva a sí misma y se engendra como mundo existente; la ciencia sólo tiene la tarea de traer a la conciencia esta obra propia de la razón de la cosa". Precisamente porque la autorrelación productiva de lo conceptual está igualmente tematizada en la filosofía del derecho (como en toda su filosofía madura), Hegel no desarrolla esta ciencia particular como ciencia *positiva* del derecho, cuyo "comienzo en sí mismo racional pasa a contingente", esto es, una ciencia que hace "descender lo universal hasta la *singularidad empírica*" (Hegel, 1830/2005, nota al §16, p. 118).

23 Sobre el tema de la autorreferencia negativa, productiva, del concepto, véase Chiereghin (2011), Bowman (2013) y Magrì (2017).

24 Para aclarar este punto, cabe poner un ejemplo. Consideremos el juicio. En su forma representacional, él es una relación entre sujeto y predicado; en su forma conceptual, en cambio, identifica una relación entre las determinaciones del concepto: universal, particular y singular. Para un examen más detallado y un análisis de los pasajes hegelianos pertinentes, remitimos a Miolli (2016, pp. 277-339). Sobre la temática de "poner *conceptos* en el lugar de las representaciones", véase por ejemplo Illetterati (2009).

5. Prejuicios y acusaciones contra la filosofía: una narración que se repite

En las introducciones y prefacios de sus obras, Hegel relata posiciones que suenan sorprendentemente actuales. Son el tipo de observaciones que podríamos encontrar hoy en diversos ámbitos: los discursos de algunos políticos, la página de un periódico, una charla informal e incluso textos científicos que declaran la sustitución de la filosofía por las ciencias[25].

Ante las acusaciones contra la filosofía, el primer movimiento hegeliano es argumentar que estas críticas provienen de un *malentendido* sobre la constitución de la propia filosofía. En particular, de la incomprensión:

- de su relación con el pensamiento en general (aquello que define lo humano en cuanto humano);
- de su actividad específica (poner "conceptos en el lugar de las representaciones");
- de las "herramientas" con las que opera: los mismos conceptos;
- de la realidad de lo conceptual.

El primer punto sigue teniendo repercusiones en la manera en que se percibe socialmente la filosofía: hay una superposición inadvertida entre el pensamiento en general y la tarea específica de la filosofía con respecto al pensamiento. Frases como "todos somos un poco filósofos", "mi filosofía de vida", "la filosofía de la empresa XY", etc., identifican apresuradamente la filosofía con la actividad de pensar en un sentido amplio, general y vago. De ahí también la dificultad de explicar a un no especialista lo que significa hacer filosofía. La actividad de pensar desplegada por la filosofía se confunde tan miméticamente con el pensar en general que, como recalca irónicamente Hegel, nos creemos filósofos por el mero hecho de

25 La referencia es de nuevo al texto de Hawking y Mlodinow (2010, p. 5).

ser personas dotadas de pensamiento. Sin embargo, nadie se cree zapatero sólo por tener un pie[26].

La confusión de asociar genéricamente filosofía con pensamiento se debe al menos a dos factores que cooperan: por un lado, se descuida el punto específico relativo al examen de la autorelación productiva del pensamiento; por otro, el equívoco se ve favorecido por el hecho de que el pensamiento filosófico, conceptual, no es esencialmente "otro" que el pensamiento en general que informa a lo humano. En definitiva, y retomando las reflexiones hegelianas, el pensamiento como forma (es decir, la forma conceptual que se determina en sus propios contenidos) no se distingue en estas consideraciones del pensamiento en general. Hegel comenta al respecto: "La negligencia en conocer y considerar la distinción indicada entre pensamiento [en general] y filosofía, es lo que da lugar a las representaciones más burdas y a los reproches que se dirigen a la filosofía" (Hegel, 1830/2005, nota al §2, p. 101).

Malentender la especificidad de la filosofía lleva a no comprenderla. Pero no sólo lleva a no comprenderla, sino a considerarla *incomprensible*. ¿Por qué? Hegel identifica ciertas causas y elementos:

1. Porque la conciencia común no está educada en el trabajo de abstracción. Es decir, no está educada para colocar "*conceptos* en

26 "Como consecuencia de que el *pensamiento* es lo único que la filosofía reivindica como *forma* propia de su tarea y siendo así que todo ser humano es naturalmente capaz de pensar, se presenta, en virtud de esa abstracción que prescinde de la distinción ofrecida en el §3, el inconveniente opuesto a aquel que antes se ha mencionado como queja contra la *incomprensibilidad* de la filosofía. [...] [Generalmente] se concede que para conocer las otras ciencias es necesario haberlas estudiado y que, para juzgarlas, se necesita estar facultado por aquel conocimiento. Se concede que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido a hacerlo y, por mucho que todo el mundo tenga la horma en su propio pie, se ha de haber ejercitado en ello, ha de tener además manos y, juntamente con ellas, el talento natural para dedicarse a tal ocupación. Sólo para filosofar sería superfluo estudiar, aprender y esforzarse" (Hegel 1830/2005, nota al §5, pp. 104-105). Es asimismo con el fin de deconstruir tal narrativa que Paul Redding (2013) respondía a las acusaciones de ridiculez lanzadas contra los proyectos de investigación (citados en la nota 4 de este texto) de la siguiente manera: "Filosofar es, como todo trabajo intelectual, un trabajo" (traducción GM). Desde una perspectiva hegeliana, este "trabajo" tiene que ver con cómo nos relacionamos con la auto-relación crítica y generativa del pensamiento (volveremos sobre estos términos).

el lugar de las representaciones" (nota al §3, p. 103), entendiendo por representaciones "las determinaciones del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc." (ibidem). A este respecto, merece la pena considerar el pasaje completo:

> parte de lo que se llama *la incomprensibilidad* de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, en la incapacidad (que es sólo *falta de costumbre*) de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos. En nuestra conciencia común los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, reflexionar y raciocinar, *mezclamos* los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos (en toda proposición con contenido enteramente sensible, p.e. "esta hoja es verde", se han introducido ya categorías como *ser* y *singularidad*). Otra cosa es empero tomar los pensamientos mismos como objeto, sin mezcla alguna. (Ibidem)

Según Hegel, es precisamente la filosofía la que lleva a cabo el trabajo de abstracción (también podríamos decir de "extracción") de lo conceptual a partir de la representación. Es importante destacar este punto. Hegel nos está diciendo: "¡Ciertamente! La actividad filosófica tiene que ver con procesos de abstracción" (así que, si se quiere, el prejuicio es correcto, la "acusación" está bien fundada). Sin embargo, la supuesta incomprensibilidad de la filosofía no consiste en una falta de racionalidad o de realidad, sino en una falta de hábito, de ejercicio, de práctica en la abstracción. Hegel invierte la narración: el problema no es la abstracción, entendida como poner conceptos (sin mezcla alguna) en el lugar de las representaciones, sino la falta de entrenamiento en ella.

2. El segundo factor que produce un juicio de incomprensibilidad contra la filosofía es la impaciencia. Hoy se podría decir: la prisa –por adquirir y finalizar, obtener un resultado, un producto o una aplicación. Hegel explica: "La otra parte de la incomprensibilidad [de la filosofía] es la impaciencia por querer tener ante sí, bajo la forma de la representación, aquello que tenemos en la conciencia como pensamiento y concepto" (ibidem). Dicho de otro

modo, se trata de la impaciencia por querer comprender en forma de representación lo que en cambio es entendible, "agarrable", sólo como concepto y precisamente *como* concepto.

Por un lado, se acusa a la filosofía de incomprensibilidad porque no proporciona una comprensión de la realidad a través de representaciones. Por otro lado, en contra de esta posición, Hegel sostiene que sólo se comprende adecuadamente cuando colocamos conceptos en el lugar de las representaciones. Y es obtuso reprochar a la filosofía que no brinde representaciones porque ¡no hay nada que pensar en un concepto salvo el concepto mismo!

> Se oye decir con frecuencia que uno no sabe qué es lo que se debe *pensar* bajo el concepto que se ofrece; pero [es que] bajo un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo. El sentido de aquella expresión es una cierta añoranza de una *representación que fuese ya familiar y corriente*; a la conciencia le ocurre como si al quitarle el modo de la representación se le quitara el suelo sobre el que se sostiene firmemente de modo habitual. Cuando se encuentra trasladada a la pura región de los conceptos no sabe *en qué lugar* del mundo se encuentra. Por ello, los escritores, predicadores, conferenciantes, etc., que cuentan a sus lectores u oyentes cosas que estos ya saben de memoria, que les son habituales y se *comprenden por sí mismas*, resultan *los más comprensibles de todos*. (Hegel, 1830/2005, nota al §3, pp. 103-104)

3. Con esto llegamos a una tercera razón, que Hegel aborda en otro lugar de la *Enciclopedia* y de la *Ciencia de la lógica*, de por qué se malinterpreta la filosofía: no se comprende la naturaleza de las "herramientas" con las que ella opera, es decir, los conceptos o, en un nivel más especulativo, la idea misma. Este aspecto también está vinculado a una cierta forma de desprecio por la filosofía. Los conceptos se consideran o bien ineficaces, como *meras* ideas abstraídas del contenido sensible, o bien tan sublimes que constituyen un deber-ser sin realidad efectiva ni eficacia.

> A la *realidad efectiva de lo racional* se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado

> contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela. (Nota al §6, p. 107)[27]

4. La cuarta razón de la malinterpretación de la filosofía aparece en la cita que acabamos de dar. Se trata de la incomprensión de lo que es la realidad o, mejor dicho, la "realidad efectiva de lo racional".

En la nota al §6 de la *Enciclopedia* (p. 106) Hegel observa que "En la vida común [...] a cualquier EXISTENCIA (*Existenz*) atrofiada y efímera se la llama precipitadamente realidad efectiva (*Wirklichkeit*)". Esta reflexión aparece también en las páginas iniciales de la Doctrina del Concepto en la *Ciencia de la Lógica*, en las que Hegel comenta lo siguiente:

> es que es de veras ilícito hacer valer a esa estofa, dada por la intuición y la representación, como lo *real* frente al concepto. "*No es más que un concepto*" suele decirse cuando no es sólo la idea, sino la existencia sensible, espacial y temporal, al alcance de la mano, lo tenido como algo ahí enfrente que sería más excelente que el concepto. Lo *abstracto* es tenido por menos que lo concreto, en virtud de que de aquél habría sido desechada mucha estofa de este tipo. El abstraer tiene en esta opinión el significado de que de lo concreto es extraída *tal o cual nota característica* –sólo *a favor nuestro, subjetivo* [...]. (Hegel, 1816/2015, p. 135)

En este pasaje se comienza a vislumbrar la inversión hegeliana: mientras que la opinión común piensa que la realidad empírica "al alcance de la mano" es concreta y que los conceptos son, en cambio, lo abstracto (que sacrifica lo concreto y es deficiente respecto a él), la filosofía muestra más bien que la realidad empírica inmediata es abstracta, mientras que el concepto, o mejor dicho, el autodesarrollo de la racionalidad, es concreto.

27 Véase también Hegel (1812-13/2011, pp. 194-195).

A esta altura podemos resumir el sentido de la crítica de Hegel a las acusaciones de abstracción e incomprensibilidad dirigidas contra la filosofía. Según él, éstas están mal planteadas porque se derivan de una valoración incorrecta de la relación de la filosofía con el pensamiento, de su actividad, de los conceptos con los que opera y de la realidad de los mismos. El error de quienes critican la filosofía es, debido a estos malentendidos, exigir de ella algo que no le corresponde hacer. Es decir, demandarle representaciones que confirmen lo ya conocido, quizá despreciándola porque en su lugar proporciona conceptos, y porque el trabajo de abstraer y extraer estos conceptos tiene la apariencia de ir, y referirse, a otro lugar del mundo.

Sin embargo, al hablar de estos procesos abstractivos no estamos discutiendo de mera abstracción, sino también de procesos de concreción: de cómo se forma y se pone la concreción.

6. La propuesta hegeliana acerca del sentido especulativo de la concreción

La concreción en sentido especulativo hegeliano no tiene nada que ver con bloques de cemento que creemos conocer en su inmediatez y materialidad empírica. Al contrario, un bloque de cemento, tomado por sí mismo, por muy familiar que nos resulte, es abstracto. No ejerce una función autoexplicativa, no es ontológicamente autónomo, no produce efectos ni es capaz de promover un saber autocrítico y autocorrectivo. De forma similar, un bloque de cemento no se conoce ni se reconoce a sí mismo, no se objetiva ni se da realidad. Todos estos aspectos, positivamente, definen en cambio lo propiamente concreto para Hegel.

Como primer paso para profundizar en la cuestión, cabe destacar lo siguiente: en el horizonte hegeliano, la concreción es más bien un *proceso* de concreción. Paolo Giuspoli (2013) aclara que el significado especulativo de "concreto" debe entenderse en su acepción etimológica: "como aquello que se constituye y manifiesta *por* la *concrescencia* (*concrescere*) de sus determinaciones" (p. 14). Es en el

nivel de la autodeterminación de la racionalidad (del pensamiento en forma de concepto) donde se desarrolla lo más concreto[28].

Algunos estudiosos y estudiosas[29] han hecho especial hincapié en el carácter generativo y productivo de la autodeterminación del concepto en su propio contenido (ya sean las determinaciones de la lógica, de la filosofía de la naturaleza o del espíritu). Como se ha dicho, la autorrelación del concepto –su autorreferencia– no es una identidad estática, sino que define un movimiento en el que se pone y realiza a sí mismo en sus propios contenidos.

La posición de los contenidos se configura igualmente como un proceso a través del cual el concepto se sabe, se transforma e implementa una crítica de la unilateralidad de las determinaciones en las que se ha objetivado, procediendo hacia determinaciones que, al incorporar el conocimiento y la crítica, se presentan como más ricas y, precisamente, concretas.

Angelica Nuzzo profundiza en las dinámicas de transformación del pensamiento, señalando un carácter fundamental del mismo: "nuestro pensamiento es inmanente a la propia transformación que pretende comprender" (2018, p. xiii; traducción GM). Esto significa que a la transformación de sí mismo (es decir, a su desarrollo en las diversas determinaciones) es también inmanente la transformación del *conocimiento* de sí mismo. Hay una mutua inmanencia y simultánea co-determinación de realizar la transformación y comprender la transformación. Esto se traduce en una reubicación conceptual y "resemantización" constante tanto de las determinaciones del concepto, como del concepto en todo su proceso. La transformación del contenido, a la que es inmanente (y sobre la que afecta) la comprensión de la propia transformación, tiene de hecho efectos retroactivos[30]: "reubica" cada determinación con-

28 Véase Hegel (1830/2005, §14, p. 117): "El mismo desarrollo del pensamiento […] se presenta en la propia filosofía […] *puramente dentro del elemento del pensamiento*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* […]".

29 Véase por ejemplo Chiereghin (2011), Ferrarin (2016), Nuzzo (2018), Giuspoli (2019).

30 En el libro *Rileggere la Scienza della logica di Hegel* (2011), Franco Chiereghin destaca, por ejemplo, los procesos lógicos complejos, no lineales, retroactivos, reflexivos y

ceptual en la red de *relaciones* (lógico-racionales) que la constituyen, muestra su proceso de generación lógica (convirtiendo así su inmediatez en un producto mediado) y pone de relieve sus límites y unilateralidad. La exposición de este proceso muestra que las determinaciones conceptuales "no son 'cosas' del pensamiento [...] a partir de las cuales se desarrollan las relaciones que las conectan. Al contrario, son más bien las relaciones las que identifican y constituyen las 'cosas' del pensamiento. Éstas, en su esencia, son redes móviles de relaciones, cada una de las cuales está conectada a todas las demás de forma múltiple, dentro de una procesualidad incesante" (Chiereghin, 2011, p. 25; traducción GM)[31].

Es esta procesualidad móvil y relacional la que la filosofía debe ser capaz de presentar y justificar cuando realiza su tarea de "poner *conceptos* en el lugar de las representaciones" (Hegel, 1830/2005, nota al § 3, p. 103). Hacerlo significa poder "retener conceptos puros y [...] moverse entre ellos" (ibidem) o, más correctamente, exponer el movimiento inmanente a las propias determinaciones conceptuales. Tal movimiento caracteriza, en efecto, no sólo "lo lógico" (el pensamiento en forma de concepto) en su procesualidad, sino toda determinación en la que se desarrolla; es presentado por Hegel de la siguiente manera: "Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados: α) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; β) *el dialéctico o racional-negativo*; γ) *el especulativo o racional-positivo*" (§79, p. 182).

A continuación, se centra en cada momento:

α) El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad (*Bestimmtheit*) fija y en la distintividad (*Unterschiedenheit*) de ella frente a otra; un tal abstracto delimitado (*ein solches beschränktes Abstraktes*) vale para el

recursivos que inervan la *Ciencia de la lógica*. Sobre este tema, véase también Ferrarin (2016, pp. 122).

31 Sobre este punto, véase también Giuspoli (2019, p. 160): "[...] debemos cuidarnos de un riesgo que acompaña constantemente a la discusión sobre el tema: el de referirnos a los 'conceptos' como una pluralidad de estructuras formales determinadas, fijadas o asumidas a priori, útiles para la evaluación de los objetos 'reales', considerados en su existencia contingente y en sus propiedades particulares" (traducción GM).

entendimiento como siendo de suyo y como subsistente (*als für sich bestehend un seiend*). (§80, p. 183)

β) El momento *dialéctico* es el propio superar (*das eigene Sichaufheben*) de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas. (§81, p. 183)

γ) *Lo especulativo o racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar (*Übergehen*). (§82, p. 184)

Por ahora, consideremos el primer momento junto con lo especificado en la nota al §79 (p. 183): "Estos tres lados no constituyen tres *partes* de la lógica, sino que son tres *momentos de todo lo lógico-real*, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general. Pueden ponerse en conjunto bajo el primer momento, es decir, bajo el *entendimiento*, y así mantenerlos separados, pero de este modo no son tratados con [arreglo a] su verdad propia".

La información relevante es que los momentos descritos estructuran la dinámica inmanente de *toda* determinación conceptual. En este sentido, cada una de ellas no es, como ya se ha dicho, tanto una entidad estática como la intersección de procesos relacionales. Sin embargo, subsiste el riesgo de concebir la entera estructura de las determinaciones a través de la "perspectiva lógica" del primer momento, según que ellas existen en sí mismas sin relación con las demás. La operación de reducir toda la potencia lógico-racional de un concepto a su lado estático, fijo, intelectual, es también lo que se cristaliza en la forma de la representación, y lo que hay que volver a integrar en su relación co-constitutiva con otros momentos a la hora de traducir las representaciones en conceptos.

Este discurso, sin embargo, no descalifica la importancia de la abstracción: el "retener conceptos puros" mencionado por Hegel alude a la necesidad de procesos abstractivos funcionales para una comprensión más concreta. Retener conceptos puros remite a la capacidad de considerar los conceptos "sin mezcla alguna", sin que estén "rellenados" de contenidos empíricos o asociados a re-

presentaciones conocidas ya dadas –en otras palabras, se trata de la capacidad de abordar la autorreferencia productiva del concepto[32]. Sin embargo, la importancia de la abstracción radica también en la propia estructura en la que se dan las determinaciones conceptuales: el primer momento, mencionado anteriormente, es en sí mismo necesario para el conocimiento y la exteriorización del concepto. Al afrontar el problema de la generatividad del concepto, Ferrarin señala que su autodeterminación en sus propios contenidos incluye a la vez la reificación[33] (u objetivación) y el movimiento. Ambos son indispensables. "Fluidez de los pensamientos y detención en formas determinadas son igualmente constitutivas de la actividad del pensamiento" (Ferrarin, 2016, p. 30, traducción GM). El autor puntualiza: "Sin entendimiento, la razón no tiene un objeto; y el pensamiento que no se encuentra en las determinaciones a las que él mismo ha dado lugar flota en la vaguedad" (p. 122).

La determinación es necesaria para la autoposición y realización del concepto. Sin embargo, las determinaciones conceptuales, que aún deben exhibir un momento de pura autorreferencia que abstrae de la relación con otro, sólo se comprenden concretamente si se muestran en su motilidad inmanente y relacional. No se trata, pues, de fijarse en la reificación: los conceptos puros deben (re)comprenderse en el proceso que los ha generado y puesto como determinaciones (abstractas, si se toman individualmente). Esta operación devuelve los conceptos a la interacción de los tres momentos, que, podríamos decir, describen *in nuce* la compleja estructura de todo lo concreto.

32 El enfoque sobre los conceptos puros permite "examinar los procesos generativos de las articulaciones lógicas del pensamiento […], abstrayéndolas de los contextos experienciales, históricos y aplicativos en los que habitualmente las encontramos y utilizamos" (Giuspoli, 2019, p. 113, traducción GM).

33 El uso que Ferrarin hace de esta palabra es muy específico: por "objetivación o reificación" entiende "el modo en que una actividad, en sí misma desprovista de forma y potencialmente dirigida a todo objeto en general, toma una figura finita particular" (p. 118). Elige el término "reificación" porque "tiene la ventaja de poner de relieve la fijación temporal que el pensamiento se da a sí mismo" (nota 10, p. 118). Sobre la relación entre fluidez y reificación en el pensamiento, véanse pp. 117-140. Sobre la transformación de las representaciones en conceptos, véanse las pp. 141-170.

> Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple, formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos. (Hegel, 1830/2005, nota al §82)

En este contexto, entender un objeto[34] en su concreción significa comprender el proceso a través del cual se genera dentro de un sistema de relaciones conceptuales. A este respecto, Giuspoli (2019) escribe:

> El "saber conceptual (*das begreifende Erkennen*)" es el modo de conocimiento que permite comprender el objeto como una totalidad concreta, ya que delinea sus procesos autogenerativos inmanentes, vinculando el examen del desarrollo de cada momento particular con las actividades (recursivas y holísticas) que alimentan y guían las transformaciones del todo. (p. 159, traducción GM)

Esta operación coincide con la tarea de re-fluidificación de los conceptos que Hegel asigna a la filosofía. Tal tarea se traduce en sustraer los conceptos mismos a la fijación de la forma representacional exponiendo las dinámicas que los constituyen e interconectan. Esta exposición tiene un valor tanto epistemológico como ontológico. Como hemos dicho, el enfoque hegeliano produce una inversión de perspectiva (y de narrativa conceptual). Su análisis de la concreción y de la abstracción invierte la forma en que se entienden comúnmente. Según Hegel, las cosas empíricas finitas en su inmediatez, así como los conceptos fijados en el primer momento de su identidad estática, son "abstractos" en el sentido de que no son autosubsistentes, esto es, ni están fundados en sí mismos (aspecto ontológico), ni se explican por sí mismos (aspecto epistemológi-

34 El término "objeto" se emplea aquí en un sentido amplio. No se refiere banalmente a los objetos empíricos, sino a todo aquello en lo que la racionalidad se objetiva, se exterioriza, desde las *Denkbestimmungen* examinadas en la *Ciencia de la Lógica* hasta las determinaciones expuestas en la filosofía de la naturaleza y del espíritu.

co)[35]. Por el contrario, el autodesarrollo de la racionalidad (es decir, de la complejidad procesual de las relaciones racionales y de las determinaciones que surgen) es concreto y merece propiamente el nombre de "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*). Su exposición da cuenta de la estructura lógico-racional de los entes empíricos y de los conceptos abstractos. Este es un punto crucial: el desarrollo de las relaciones racionales y su transformación es lo que explica las cosas finitas: muestra su constitución racional (aspecto ontológico) y las hace inteligibles (aspecto epistemológico)[36]. Las articulaciones racionales no son sólo

> las herramientas que el yo utiliza para constituir unidades de significado ante la dispersión caótica de los "datos" sensoriales: son al mismo tiempo también la expresión lógica de las estructuras y procesos transformativos constitutivos de todo ser viviente, así como de toda forma de relación social y producción cultural, una vez que estas realidades no son sólo representadas, o definidas abstractamente, sino también comprendidas conceptualmente en su *concreción* objetiva. (Giuspoli, 2019, pp. 9-10, traducción GM)

Esto se aplica no sólo a los conceptos puros tratados en la lógica, sino también a las determinaciones de la filosofía de la naturaleza y del espíritu[37].

Llegados a este punto, podemos resumir los aspectos que contribuyen al significado especulativo de "concreción" en Hegel. La

35 Esto está conectado con la temática del idealismo de lo finito, que no se tratará aquí. Para una exploración de este asunto, véase Stern (2009, pp. 55-74), Bowman (2013), en particular el tercer capítulo: "Hegelian Skepticism and the Idealism of the Finite", Giuspoli (2013) y Miolli (2016, pp. 207-219).

36 Por ejemplo, "debemos pensar en el organismo como la realización de un concepto, la encarnación de una estructura que puede expresarse lógicamente; es más, que sólo en términos de un concepto resulta comprensible" (Ferrarin, 2016, p. 21, traducción GM).

37 Por ejemplo, Giuspoli (2013) sostiene que los objetos de la filosofía del derecho son "reales" (y, por tanto, racionalmente comprensibles) sólo si se "consideran en su generación sistémica, conceptualmente explicitada" (p. 65). Tales objetos (por ejemplo, el derecho, la moralidad, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc.) no son tanto "entidades" como procesos generativos subyacentes a la producción objetiva del mundo ético-cultural en el que los seres humanos tratan de promover una existencia libre.

concreción se da en el desarrollo de la autorrelación productiva del pensamiento conceptual. Es el "hacerse concreto" del concepto. Lo concreto exhibe una constitución intrínsecamente *relacional*, tiene un carácter *procesual, crítico y transformador*, y ejerce un *poder explicativo*. Se puede añadir un elemento más: lo concreto es *wirklich*, lo que *produce efectos* (en el sentido del verbo alemán *wirken*), y lo que lleva algo a la realización.

En el horizonte hegeliano, cuando hablamos de concreción nos estamos refiriendo a un proceso de autodesarrollo conceptual, que presenta diferentes momentos (abstracto, dialéctico o racional-negativo, especulativo o racional-positivo). Estos momentos sólo son separables abstracta y discursivamente, no son fases que se suceden cronológicamente, sino que se coimplementan en una compleja estructura dinámica que caracteriza tanto al concepto (como procesualidad de la racionalidad) como a los contenidos en los que se determina (los conceptos como determinaciones conceptuales).

Además, la concreción no es sin conocimiento ni sin capacidad de producir *transformación* y *efectos*. El conocimiento como (a) exhibición y crítica de la unilateralidad de las determinaciones, (b) exposición y comprensión de la red de relaciones conceptuales que constituyen las determinaciones del pensamiento, y (c) como reconocimiento del concepto en sus propios contenidos, es un factor de transformación. Es decir, produce la transformación: incide en la posición de las determinaciones más ricas y concretas (frente a aquellas cuya unilateralidad ha sido demostrada). Esto es, el conocimiento (crítico) alcanzado se integra en el nuevo contenido conceptual. A medida que el pensamiento se transforma, el conocimiento que adquiere de sí mismo forma parte integrante de la transformación de las determinaciones en que se auto-pone (una manera para decir que la "ganancia epistémica" es parte integrante de la "producción lógico-ontológica"). En otras palabras, que retoman las reflexiones de Nuzzo (2018), la autocomprensión –el autoconocimiento del concepto– es un factor inmanente a su transformación, opera en la transformación misma y la produce.

La transformación es también retroactiva. Ella promueve una *resemantización* y una de cada determinación en el complejo de relaciones conceptuales que la determinan. Por ejemplo, conocer el juicio no simplemente como una estructura que une sujeto y predicado, sino como una determinación del concepto en la que lo universal, lo particular y lo singular se juntan de un modo todavía extrínseco, y por tanto no apto para expresar la realidad (ni la verdad) en su forma más rica y completa, arroja nueva luz sobre el potencial y la estructura del juicio dentro del movimiento de la racionalidad (y sobre la concepción misma de la verdad[38]).

Sobre la base de lo que hemos planteado hasta ahora, podemos proceder a la conclusión, resumiendo los puntos principales del recorrido realizado y puntualizando en qué sentido se propone la filosofía como actividad concreta.

7. Conclusión

Intentamos indicar una posible vía para rebatir las acusaciones que relacionan el carácter abstracto de la filosofía con su supuesta inutilidad. La necesidad de abordar esta cuestión surge de una combinación de insatisfacción epistémica y exacerbación (aunque a esta última no se le suele conceder legitimidad en un artículo académico).

La exacerbación proviene de la reiterada demanda social de justificar la filosofía *en función* de algo externo. "¿Para qué sirve?" es en sí misma una pregunta que, al menos como punto de partida, remite a otro. Aunque esta demanda social es comprensible, es decir, no es ni irracional ni inmotivada, si la única forma viable de afirmar la presencia de la filosofía es mantenerse dentro de los límites conceptuales dictados por esta misma demanda, la acumulación de respuestas (a las que probablemente se añada este escrito[39]) se convierte en un mal infinito que nunca saciará verdaderamente la pregunta.

38 Para una ampliación de este tema, remitimos a Miolli (2016).

39 Otro intento de examinar esta temática se encuentra en Miolli (2021), en el que se aborda el problema de la concreción de la filosofía, explorado desde la perspectiva del debate metafilosófico y la aportación de las teorías feministas.

Y es aquí donde entra en juego el otro aspecto mencionado: más allá de la exacerbación (legítima o no), hay al menos dos cuestiones epistémicas irresueltas. La primera es la siguiente: la externalización de la función de la filosofía no hace sino desplazar el problema. Como hemos visto, una estrategia de defensa frecuente de la filosofía consiste en reivindicar su papel en la realización de algo para lo que ella es un medio: la democracia, el pensamiento crítico, la libertad, la ciudadanía activa, la promoción de los derechos humanos, etc. Sin embargo, estos mismos objetos no se dan por sentados, su concepto, desarrollo y realización son cuestiones complejas y debatidas. "Reducir" la acción de la filosofía al cultivo de la libertad, la democracia o el pensamiento crítico, etc., sólo traslada el foco y nos pide que nos pongamos de acuerdo sobre qué libertad, qué democracia y qué pensamiento crítico son los referentes de nuestro discurso. En esta estrategia, son por tanto estos términos convocados los que pasan a necesitar una profundización de su significado.

Además, en un enfoque de este tipo, la contribución de la filosofía corre el riesgo de limitarse a sus metodologías procedimentales en detrimento de los contenidos. Si lo que importa ante todo es desarrollar competencias transversales ("*soft skills*"), capacidades críticas y analíticas, argumentación y *problem solving*, los contenidos producidos podrían parecer irrelevantes: su único valor consistiría en proporcionar el material (no importa cuál) sobre el que ejercitar las capacidades de razonamiento[40].

El segundo elemento irresuelto es el problema teórico que los mencionados prejuicios contra la filosofía ocultan. Al dar por sentadas ciertas nociones de lo abstracto y lo concreto, obvian un punto crucial: el desarrollo de una posición teórica respecto a cómo entender la abstracción y la concreción en las dinámicas de conformación de la filosofía en cuanto empresa epistémica. Dicho de otro modo, las críticas en cuestión declaran la abstracción de la filosofía *en relación con* ciertos objetivos de producción y reproducción social (que

40 Por eso consideramos importante un enfoque como el de Hand (2018), que hace hincapié en la importancia no sólo de los métodos filosóficos, sino también del contenido.

se articulan dentro de la lógica normativa destacada por Laval), pero ignoran por completo un punto anterior: cómo los procesos abstractos forman parte de la propia constitución de la filosofía. En un juego de palabras, podríamos decir que la acusación de abstracción que se hace a la filosofía es a su vez abstracta: está inmediatamente vinculada a la inutilidad y a la improductividad, sin que se indague en qué consiste la abstracción de la filosofía.

Ante este vacío epistémico, la sensación es que hay mucho más que explorar y otras vías por sondear que tengan un sabor menos instrumentalista y, por otro lado, sean menos proclives a la lógica de la racionalidad capitalista.

Hemos argumentado que Hegel puede contribuir a una respuesta en esta dirección. La propuesta aquí planteada explota una característica del marco teórico hegeliano: su capacidad para invertir, subvertir, resignificar. Ferrarin comenta: "Toda su filosofía es la subversión y redefinición de los conceptos que utilizamos" (2016, p. 26). La operación de "resemantización de todo nuestro sistema de pensamiento" (p. 28) también se realiza en el caso examinado en este trabajo. La lectura ofrecida por Hegel es provocativa en primer lugar por la inversión que produce con respecto a una comprensión común e irreflexiva de la abstracción y la concreción. Por un lado, el análisis hegeliano rearticula el sentido de la concreción de la filosofía y, por otro, integra los procesos abstractos en esa misma concreción. A través de esta maniobra, también se desarrolla una crítica a la oposición excluyente –simplista y simplificadora– entre abstracto y concreto. Es decir, se deconstruye la oposición binaria a partir de la cual se asignan juicios de valor a lo que se considera unilateralmente abstracto o unilateralmente concreto.

La estrategia hegeliana se centra precisamente en el "punto ciego" antes mencionado: las dinámicas de concreción y abstracción que constituyen la filosofía como empresa epistémica. Hegel empieza por cuestionar los propios reproches que se formulan contra la filosofía. Argumenta que ellos resultan de una interpretación errónea de distintos aspectos, con el resultado de esperar de la filosofía algo que no le es propio. Los principales aspectos en

juego son: la relación de la filosofía con el pensamiento en general, la especificidad y tarea de la actividad filosófica (comprender los conceptos en cuanto tales), la "eficacia" u "operatividad" de los conceptos mismos (entendidos como plexos relacionales, más que como "cosas" o entidades del pensamiento), y la realidad efectiva de lo racional. A partir del cuestionamiento de las mismas acusaciones contra la filosofía, Hegel trastoca la perspectiva, mostrando en qué sentido la actividad filosófica tiene como objeto lo más concreto: el autodesarrollo de la racionalidad conceptual. Este desarrollo despliega varios rasgos, que son a su vez los que definen la concreción en términos especulativos: relacionalidad, capacidad de producir efectos –es decir, integración de dinámicas de transformación, autocorrección, autocomprensión–, capacidad explicativa, incorporación de procesos de abstracción, que no quedan "fijados" sino que se mantienen en el movimiento de pensamiento en el que se generan.

Ahora bien, seguir el camino trazado en estas páginas podría llevar a pensar que se está dejando de lado la cuestión de la inutilidad/utilidad, descartándola con el argumento de que las críticas están mal planteadas y, por tanto, la propia cuestión de la utilidad que ellas conllevan es ilegítima. Para disipar esta inquietud, podemos preguntarnos: ¿en qué sentido la propuesta aquí formulada responde también a la cuestión de la utilidad?

Volvamos por un momento a los textos hegelianos. En varios lugares[41], Hegel discute las formas en que se ha considerado previamente la lógica, la ciencia aparentemente "más difícil" precisamente porque se ocupa de "abstracciones puras" y, por tanto, requiere un esfuerzo de des-normalización con respecto a las prácticas irreflexivas cotidianas: "Exige fuerza y práctica para recogerse en el pensamiento puro, retenerlo y moverse en él" (Hegel, 1830/2005 nota al §19). Hegel observa que la lógica ha sido apreciada como una dis-

41 Este examen Hegel lo realiza desde varios puntos de vista: filosófico, histórico-filosófico, pedagógico y manualístico, y de la conciencia común. Véase Hegel (1812-13/2011), Prologo e Introducción, en particular pp. 184-185 y pp. 193-208. Véase también el Prólogo a la segunda edición de 1831 del primer libro de la *Ciencia de la lógica*.

ciplina *formal*, como "ciencia del pensar en general" que "abstrae de todo contenido" (Hegel, 1812-13/2011, p. 193) y "se limita a enseñar las reglas del pensar" (p. 194). Precisamente sobre la base de esta concepción, la lógica ha sido también considerada una disciplina *útil*, que sirve al individuo para realizar otras tareas, por ejemplo, ejercitar el pensamiento. Así pues, la lógica aparece como una metodología de cómo pensar correctamente.

> La *utilidad* de la lógica atañe a la relación con el sujeto en tanto que éste se procura una cierta formación para otros fines. La formación del sujeto mediante la lógica consiste en ejercitarse en pensar, porque esta ciencia es pensar del pensar, y en ir teniendo pensamientos en la cabeza también en tanto que pensamientos. (Hegel 1830/2005, nota al §19)

Con respecto a este punto de vista, Hegel afirma que tal modo de considerar la lógica es limitado y se aleja del sentido propio de lo útil:

> Sin embargo, por cuanto lo lógico es la forma absoluta de la verdad y, más que esto aún, es la misma verdad pura, lo lógico es algo completamente distinto de lo simplemente *útil*. Pero, como sea que lo más excelente, lo más libre y autosuficiente es también lo más útil, se puede también entender así lo lógico. Pero entonces su utilidad [para el individuo humano] se ha de encarar de manera distinta a la mera ejercitación formal del pensar. (Ibidem)

Este mismo discurso podría extenderse a la consideración de la filosofía en su conjunto. Una vez más, asistimos a una inversión. En este caso, el cambio de perspectiva concierne a la relación de implicación de los elementos en cuestión. No es la utilidad de la filosofía con vistas a otra cosa lo que justifica su presencia y su derecho a la supervivencia. Más bien, la filosofía se constituye a sí misma (es decir, desarrolla y justifica sus procesos constitutivos conceptuales como empresa epistémica) de tal manera que también tiene el efecto "inevitable" de ser útil en contextos que no están necesariamente involucrados en su despliegue explícito como filosofía. Que ella pueda ser útil es, pues, una consecuencia de cómo está hecha, de sus

dinámicas constitutivas inmanentes, que muestran el pensamiento como un proceso de autoproducción, autocrítica y transformación. Si la filosofía "sirve" para pensar, es porque ella misma es pensamiento en acto, relación consigo mismo del pensamiento, porque es pensamiento del pensamiento.

La consideración de la utilidad que se desprende de las líneas hegelianas que acabamos de citar en principio no quita nada a las interpretaciones contemporáneas que identifican la filosofía como un instrumento para desarrollar competencias, condiciones, dimensiones provechosas en ámbitos no explícitamente filosóficos. Conectar el ejercicio de la filosofía al desarrollo de la libertad, la democracia, el pensamiento crítico, etc., es un punto digno de atención y análisis, pero en cierta medida subordina la filosofía a la producción de competencias, habilidades, facultades. En la interpretación hegeliana, en cambio, la forma en que está constituida la filosofía genera efectos que posiblemente podamos definir como útiles. Sin embargo, se trata de una categorización reductora. La utilidad es la utilidad con respecto a algo. En un horizonte hegeliano, este algo tomado como referente no puede limitar la filosofía ni convertirse en el único criterio por el que se juzgue su valor o capacidad de acción. La razón de ser de la filosofía no es ante todo ser útil a la libertad, a la democracia, al desarrollo de alguna habilidad social o personal. No se trata de excluir la relación con estos aspectos, al contrario, sino de remontar esta relación a la forma en que la propia filosofía está estructurada. Como decíamos, el orden lógico, la implicación lógica cambia: de "la filosofía es útil porque es útil para algo" a "la filosofía está constituida de tal manera que produce efectos, consecuencias reales". Con un eslogan: la filosofía no es concreta porque sea útil, es útil porque es concreta.

En definitiva, el enfoque hegeliano nos permite mantener una posición que, al tiempo que muestra las repercusiones de la filosofía en contextos extrafilosóficos, asume el análisis de los procesos abstractos y concretos en la constitución de la filosofía como saber teórico y práctico. Hegel nos invita a considerar la estructura intrínsecamente concreta de la filosofía, que podría parecer inútil

(según ciertas lógicas) pero con la que, como decía Heller, "se puede hacer cualquier cosa" (Heller, 2017, p. 34, traducción GM).

Para concluir, la referencia al pensamiento hegeliano nos lleva a un punto de vista estimulante por las operaciones de reorganización conceptual que nos invita a realizar. Al proponer una forma contraintuitiva de entender la *relación* entre lo abstracto y lo concreto, Hegel contribuye a construir una concepción de la concreción del pensamiento filosófico que evidencia sus efectos transformadores y de comprensión de la realidad, sin vincular su valor a una funcionalidad con respecto a algo otro.

Hegel traza un camino que pretende deconstruir las críticas a la filosofía a la vez que reivindica la abstracción como una actividad esencial para la que debemos ser educados y expone el papel de la abstracción dentro de la propia concreción.

Jugando con el título del escrito hegeliano *¿Quién piensa abstractamente?* podríamos preguntarnos: ¿quién piensa en concreto? Piensa concretamente quien piensa el proceso co-constitutivo de concreción y abstracción. Quien se educa en los procesos de abstracción sin desvincularlos del movimiento de autodesarrollo de lo racional y más bien utilizándolos como base para pensar las relaciones entre conceptos. Quienes piensan en concreto reconocen el poder transformador y crítico del pensamiento y creen que el trabajo conceptual es una forma poderosa de producir cambios.

Referencias

Adorno, T.W. (1959/1966). Teoría de la seudocultura. En T.W. Adorno y M. Horkheimer, Sociológica (pp. 223-255). Traducción de Víctor Sánchez de Zavala, bajo la revisión de Jesús Aguirre. Taurus Ediciones. Edición original: Adorno T.W. (1959). *Theorie der Halbbildung. En T.W. Adorno, Gesammelte Schriften Band 8. Soziologische Schriften I* (pp. 93-121).

Bowman, B. (2013). *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge University Press.

Burgh, G. (2003). Philosophy in Schools: Education for democracy or democratic education? *Critical & Creative Thinking: The Australasian Journal of Philosophy in Schools*, 11(2), 18-30.

Burgh, G. (2018). The Need for Philosophy in Promoting Democracy: A Case for Philosophy in the Curriculum. *Journal of Philosophy in Schools*, 5(1), 38-58.

Chiereghin, F. (2011). *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*. Carocci.

Falkenstern, R. (2021). On the Uses and Abuses of Doing Feminist Philosophy with Hegel. *Verifiche*, 50(2), 111-132.

Ferrarin, A. (2016). *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*. Carocci.

Giuspoli, P. (2013). *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli.

Giuspoli, P. (2019). *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*. Padova University Press.

Hand, M. (2018). On the Distinctive Educational Value of Philosophy. *Journal of Philosophy in Schools*, 5(1), 4-19.

Hawking, S. y Mlodinow L. (2010). *The Grand Design*. Bantam Press.

Hegel, G.W.F. (1812-13/2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813).* Edición, traducción y notas de Félix Duque. Abada Editores.

Hegel, G.W.F (1816/2015). *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816).* Edición, traducción y notas de Félix Duque. Abada Editores.

Hegel, G.W.F (1820/2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción y notas de María Del Carmen Paredes Martín. En G.W.F. Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel II*, (pp. 1-233). Editorial Gredos.

Hegel, G.W.F (1830/2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial.

Heller, A. (2017). *Solo se sono libera*. Traducción del alemán por Elisabeth Zoja. Castelevcchi. Edición original: Heller A. (2013). Freiheit ist für mich der höchste Wert. *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, 4, 593-603.

Illetterati, L., ed. (2007). *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*. Número temático Verifiche, 36 (1-4).

Illetterati, L. (2009). *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*. CLEUP.

Kitcher, P. (2011). Philosophy Inside Out. *Metaphilosophy*, 42 (3), 248-260.

Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Traducción de Alfonso Diez. Gedisa. Edición original: Laval, C. y Dardot, P. (2009). *La nouvelle raison du monde*. Éditions La Découverte.

Laval, C. (2024). Por un cambio de paradigma educativo: del neoliberalismo escolar a la educación democrática. En H. Monarca (Ed.), *Regímenes de verdad* (pp. 175-185). Editorial DYKINSON.

Lipman, M. (1991). *Thinking in Education*. Cambridge University Press.

Magrì, E. (2017). *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*. Verifiche.

Miolli, G. (2016). *Il pensiero della cosa*. Wahrheit *hegeliana e* Identity Theory of Truth. Verifiche.

Miolli, G. (2021). Composting Contemporary Metaphilosophy with Feminist Philosophical Perspectives: Towards an Account of Philosophy's Concreteness. *Verifiche*, 50 (2), 209-240.

Monarca, H. (2024). Presentación. Sobre los regímenes de verdad en educación. En H. Monarca (Ed.), *Regímenes de verdad* (pp. 7-17). Editorial DYKINSON.

Nussbaum, M.C. (2010). *Not for Profit:Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.

Nuzzo, A. (2018). *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Melvielle, Molière, Beckett*. State University of New York Press.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO] (2011). *La filosofía: Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192689
Publicación originalmente en francés, bajo el título "La Philosophie, une Ecole de la Liberté -Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosopher: état des lieux et regardspour l'avenir" (UNESCO, 2007). Traducción al español por la UNESCO.

Redding, P. (17 de septiembre de 2013). Philosophy is not a 'ridiculous' pursuit. It is worth funding, *The Guardian*. https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/sep/17/defence-philosophy-abbott

Soresi, S. (2012). *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*. Verifiche.

Stern, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford University Press.

Stokes, P. (5 de septiembre de 2013). Waste not, want not – the politics of why philosophy matters. *The Coversation*. https://theconversation.com/waste-not-want-not-the-politics-of-why-philosophy-matters-17894

Topping, K.J. y Trickey, S. (2007a). Collaborative Philosophical Enquiry for School Children: Cognitive Gains at Two-year Follow-up. *British Journal of Educational Psychology*, 77(4), 787-796.

Topping, K.J. y Trickey, S. (2007b). Impact of Philosophical Enquiry on School Students' Interactive Behaviour. *Thinking Skills and Creativity,* 2(2), 73-84.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell.

Páginas web

"Philosophy is a great major" https://philosophyisagreatmajor.com/. Página web visitada el 6 agosto 2024.

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de febrero de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.

El volumen consta de tres secciones (Filosofía Teórica, Filosofía Práctica y Lecturas y Problemáticas contemporáneas) y se compone de trece capítulos escritos por reconocidos y reconocidas especialistas de diversos países. El libro recorre temáticas fundamentales del pensamiento de Hegel en sus diferentes periodos y distintas lecturas contemporáneas que exhiben la vitalidad que conserva su filosofía para abordar problemas de la actualidad. Por esta razón, el volumen espera ser un aporte no sólo a los estudios hegelianos especializados, particularmente de habla hispana, sino también acercar la filosofía de Hegel a sus incipientes lectores, permitiéndoles acceder a una comprensión de la complejidad interna de su idealismo especulativo, de sus transformaciones, de su impacto en la filosofía posterior y de las innovaciones interpretativas ocurridas en las últimas décadas.

ISBN: 978-9942-7475-3-2
9 789942 747532

Universidad Central del Ecuador
Fundada en 1651
Quito

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Editorial Universitaria

filosófica
EDITORIAL